Atlas Universal de
FILOSOFÍA
MANUAL DIDÁCTICO DE AUTORES, TEXTOS, ESCUELAS Y CONCEPTOS FILOSÓFICOS

CONCEPTOS FILOSÓFICOS BÁSICOS

ANTOLOGÍA DE TEXTOS

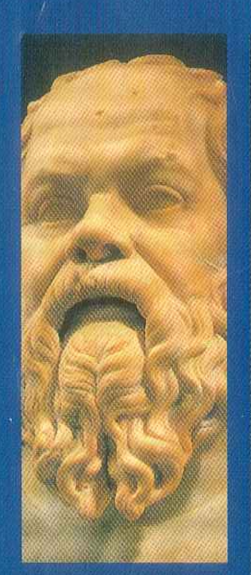
SUGERENCIAS DE CONSULTA

ÍNDICE DE AUTORES Y TÉRMINOS

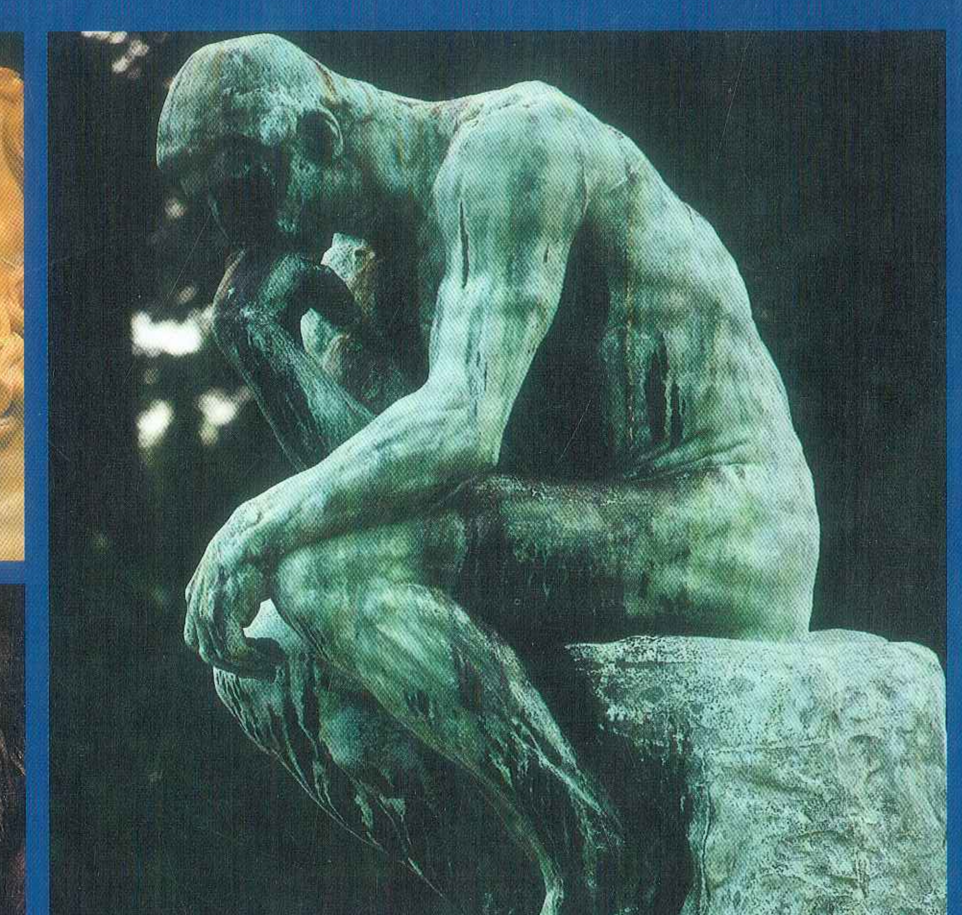
OCEANO

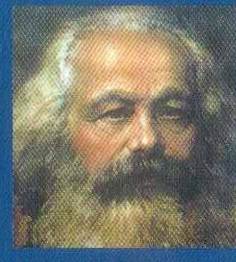
Atlas Universal de
FILOSOFÍA

MANUAL DIDÁCTICO DE AUTORES, TEXTOS, ESCUELAS Y CONCEPTOS FILOSÓFICOS

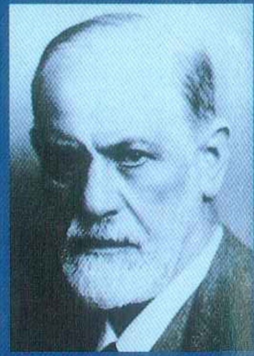












OCEANO

Atlas Universal de Filosofía

MANUAL DIDÁCTICO DE AUTORES, TEXTOS, ESCUELAS Y CONCEPTOS FILOSÓFICOS



OCEANO

Es una publicación de
GRUPO OCEANO

EQUIPO EDITORIAL

Dirección: Carlos de Gispert
Dirección Ejecutiva de Ediciones: José Gárriz

* * *

Edición: Anna Biosca, Plácido Murugarren, Javier Tomás
Maquetación: Esther Amigó
Traducción: Marco Barberi, Tamara Bracci Benito, Anna Maria Casals Bosom, Marta Cazorla Viaplana, Andrea Fuentes Marcel, Ernesto Hernández Busto, Mª Antonia Menini, Mario Merlino, Edgardo Oviedo, Mar Portillo Ramírez, Mario Quiroga Catelli, Mª Cristina Romanini Hure, Javier Tomás.
Preimpresión: Guillermo Mainer

* * *

EQUIPO DE PRODUCCIÓN
Dirección: José Gay

Autor: Ubaldo Nicola
Títulos originales:
Atlante Ilustrato di Filosofia
Antologia di Filosofia

www.giunti.it

Para la edición en lengua española:

Milanesat, 21-23
EDIFICIO OCEANO
08017 Barcelona (España)
Tel. (34) 932 802 020*
Fax (34) 932 041 073
www.oceano.com

IMPRESO EN ESPAÑA - PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-494-2823-4
Depósito legal: B-11617-XLVII
9001495091008

PRESENTACIÓN

La obra que el lector tiene en sus manos es, por su carácter riguroso, didáctico y divulgativo, un libro de consulta básica, para estudiantes y también para todas aquellas personas avezadas en la consulta y lectura de textos filosóficos que deseen conocer un enfoque actual y novedoso de la historia del pensamiento.

A lo largo de más de mil páginas el lector podrá abordar de un modo ameno y ágil, no sólo el conocimiento de las diferentes formas de interpretar el mundo, la vida, la ciencia y la conducta, sino también hallar una rigurosa selección de respuestas.

La obra se divide en dos grandes apartados, sólidamente imbricados, ya que el primero, titulado Conceptos filosóficos básicos, es un extenso conjunto de los conceptos clave de la historia del pensamiento, y el segundo, Antología de textos, es un vasto compendio de los textos más representativos de la historia de la filosofía occidental, desde Grecia a la actualidad.

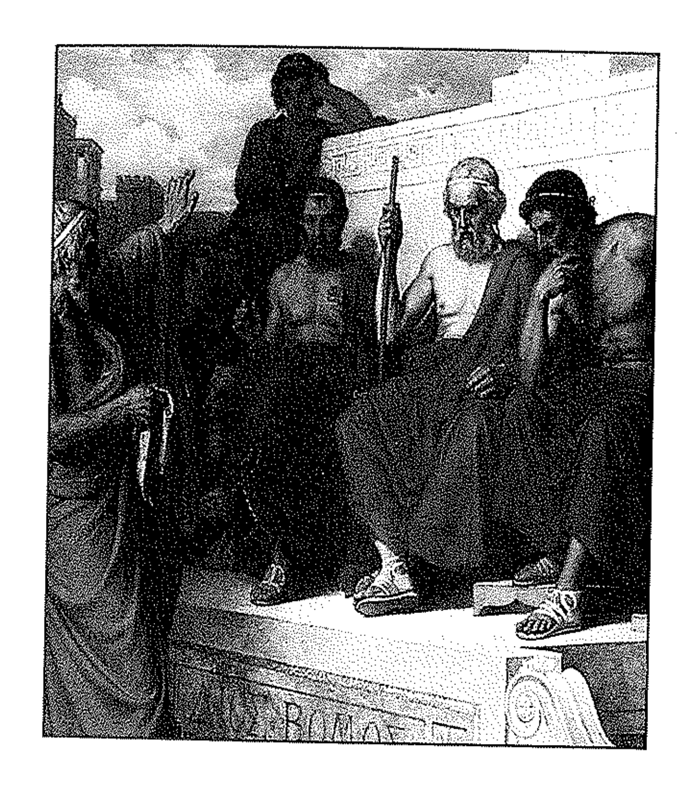
La estructura de la obra es novedosa puesto que, aparte de poder realizar una lectura cronológica, abre la posibilidad de llevar a cabo rutas personales de consulta y lectura gracias a un riguroso conjunto de remisiones, que permiten vincular conceptos e ideas de períodos históricos distintos y de escuelas filosóficas dispares.

Por otra parte, la obra incluye una larga selección de ilustraciones y gráficos, fruto de una larga y paciente investigación iconográfica, que ayuda a profundizar y ampliar el conocimiento de los diferentes conceptos.

Por último, destacamos la presencia de un nutrido conjunto de índices (general cronológico, alfabético de autores, alfabético de términos, sugerencias de consulta) que facilitan la lectura y permiten hilvanar un periplo ágil, relajado y personal por las más de mil páginas del libro.

Los editores

SUMARIO



Conceptos filosóficos básicos

Este apartado de la obra agrupa y detalla, con una novedosa presentación didáctica, los conceptos filosóficos básicos de la historia de la filosofía. A lo largo de más de quinientas cincuenta páginas el lector, tiene la posibilidad de realizar un estimulante periplo por la historia de las ideas, en el que doscientos ochenta conceptos son definidos con precisión y rigor científico. La lectura de la obra es doblemente grata, ya que los conceptos filosóficos expuestos pueden abordarse a partir de un orden cronológico o bien siguiendo un criterio selectivo, es decir, adentrándose directamente en un concepto concreto y a partir de éste, y siguiendo las remisiones indicadas, decidir la propia ruta de lectura y estudio.

DIOSA MADRE

MATRIARCADO PRIMITIVO

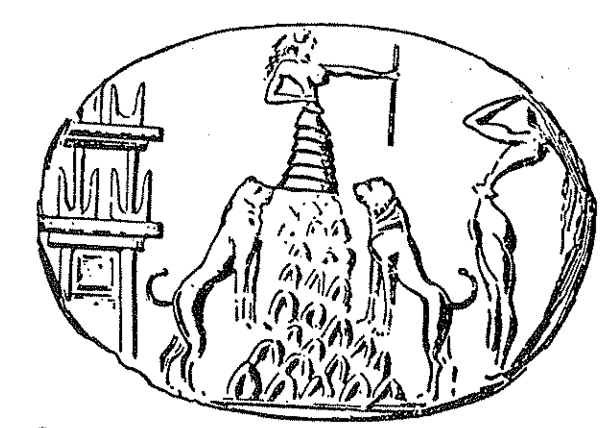
Véase también Mito, *Arkhé*

Según el historiador de las religiones J. **Bachofen** (*El Matriarcado*, 1861), la primera forma de organización social de la humanidad en el período prehistórico (aproximadamente desde el 7000 al 2500 a.C.) habría sido una **ginocracia** («gobierno de las mujeres») centrada en el culto de la **diosa madre**. Bachofen, situándose desde una ***perspectiva positivista***, consideraba esta sociedad matriarcal como una fase salvaje, un estado todavía «animal» de la humanidad. La propia **sucesión matrilineal** que la caracterizaba habría sido, a su modo de ver, una consecuencia del desorden (una **promiscuidad sexual**) reinante en la «horda primitiva», que impidió cualquier certidumbre sobre la identidad del padre. Sin embargo, la teoría matriarcal de Bachofen invertía, de alguna manera, la perspectiva tradicional; de ahí que suscitase numerosas críticas en la primera mitad del siglo XX. También fue criticado por la escasez de pruebas aportadas, la más importante de las cuales se centraba en el análisis del derecho romano; a partir de éste, Bachofen demostraba la existencia de huellas residuales de una sucesión matrilineal de la herencia.
No obstante, las investigaciones antropológicas más recientes han confirmado la hipótesis del estudioso alemán.

El gobierno de las reinas-sacerdotisas estaba caracterizado por la ***comunidad de los bienes***, por el ***derecho natural*** y por un sistema cultural basado justamente en el culto de la diosa madre, expresado por dos símbolos importantes: la **tierra** y el **agua**. La fecundidad femenina se vinculaba a la fertilidad de la Tierra, de cuyo «vientre» renace año tras año la vegetación (los ritos de la recolección, basados en la danza, eran una ayuda simbólica para el parto de la madre Tierra). El culto de la madre planteaba como tema central el misterio del nacimiento y de la muerte y la renovación de la vida en el hombre, en los animales y en el mundo vegetal. La rica decoración gráfica (en cerámicas, en objetos, en estatuillas) con que se expresaba el arte de la época hace referencia continuamente a símbolos de la procreación: el parto, la vulva (las formas geométricas triangulares), el agua, la humedad, las formas dinámicas (espirales, vórtices) y las fases lunares. La serpiente, que renueva anualmente su piel, expresaba lo cíclico (una noción implícita en la idea de fertilidad). La marcada acentuación de los senos en las estatuillas servía para mostrar a la diosa como dispensadora de alimento.

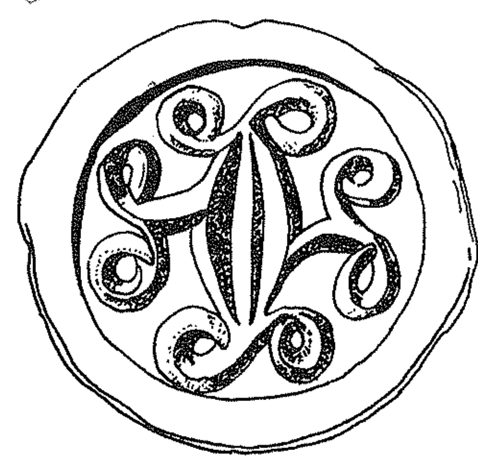
En el ámbito europeo, el derrumbe del matriarcado se produjo entre el 4000 y el 2800 a.C. a causa de las invasiones de tribus procedentes del este, caracterizadas por una cultura basada en la cría caballar y en la fabricación de armas (arco, lanza y, posteriormente, espada). Con la llegada de la **sucesión patrilineal** nacieron el ***derecho positivo***, la ***monogamia***, la ***propiedad privada*** y una cultura basada en la ***simbología celeste***.

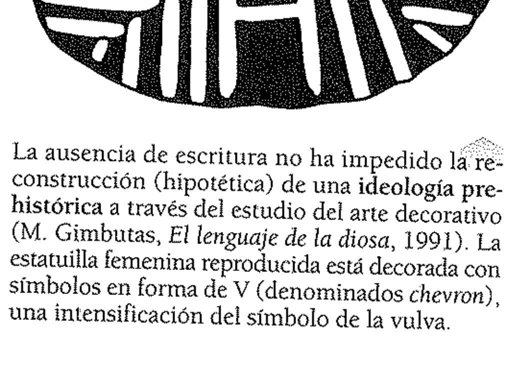
Una hipótesis antropológica planteada en tiempos recientes sostiene que el culto de la diosa madre no ha desaparecido completamente, pues su prolongada duración (más de 5.000 años) parece haber dejado una impronta indeleble en la psique del hombre occidental: su herencia sería visible en el **culto a Isis**, que sobrevivió durante largo tiempo a sus orígenes en Egipto, así como en la figura cristiana de la Virgen (en particular la de las «vírgenes negras»).



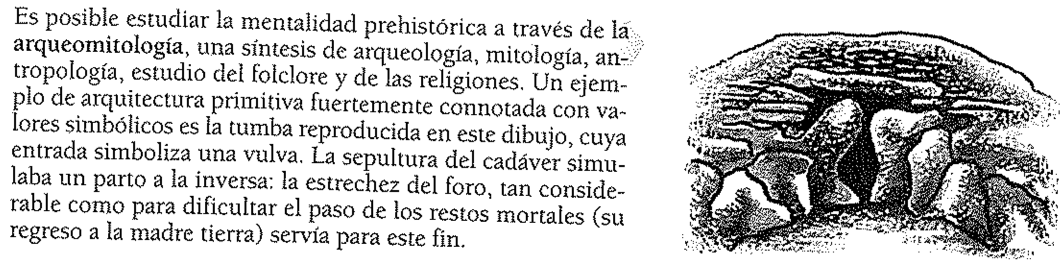
El culto de la diosa madre sobrevivió en Chipre y en Creta hasta la Edad de Bronce e influyó en la civilización minoica, a la que pertenece el sello reproducido: la diosa se yergue sobre la cima de un monte, adorada por dos leones y un hombre. También hay rastros del culto a la diosa en los **ritos dionisíacos** (→).

El simbolismo prehistórico es, a menudo, semiabstracto; en este caso, a la imagen de la vulva se han asociado espirales geométricas, que recuerdan al agua y a la fecundidad.





La ausencia de escritura no ha impedido la reconstrucción (hipotética) de una **ideología prehistórica** a través del estudio del arte decorativo (M. Gimbutas, *El lenguaje de la diosa*, 1991). La estatuilla femenina reproducida está decorada con símbolos en forma de V (denominados *chevron*), una intensificación del símbolo de la vulva.



Es posible estudiar la mentalidad prehistórica a través de la **arqueomitología**, una síntesis de arqueología, mitología, antropología, estudio del folclore y de las religiones. Un ejemplo de arquitectura primitiva fuertemente connotada con valores simbólicos es la tumba reproducida en este dibujo, cuya entrada simboliza una vulva. La sepultura del cadáver simulaba un parto a la inversa: la estrechez del foro, tan considerable como para dificultar el paso de los restos mortales (su regreso a la madre tierra) servía para este fin.

CHAMANISMO

Espiritualidad prefilosófica

Véase también **Misticismo, Meditación**

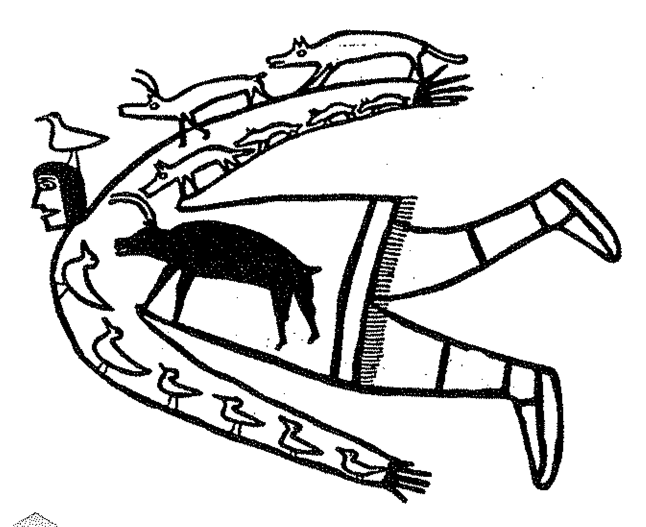
El término **chamán**, derivado de la lengua tungusa, significa literalmente «aquel que se encuentra en estado de éxtasis» y designa un tipo de **experiencia mística** (no una religión ni una filosofía) que se manifiesta con características muy similares en situaciones geográficas y culturales muy diferentes entre sí.

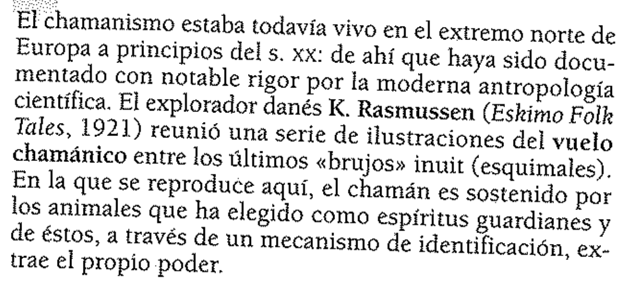
Aunque debe someterse a un duro aprendizaje bajo la supervisión de un maestro, el chamán no alcanza su poder poniendo a prueba la experiencia: de hecho, se trata de un **don** concedido a pocos, que sale a la luz durante la adolescencia como una **vocación**. En la edad adulta se manifiesta a través de una serie de fenómenos, entre los que descuella la **inversión sexual**: el chamán presenta fuertes características de ***andrógino*** (→) y desarrolla rasgos cada vez más femeninos hasta llegar a constituir una familia con otro varón.
A partir de un aprendizaje muy duro (aislamiento, ayuno), el chamán logra estar en posesión de la facultad de pasar según su voluntad al estado de ***éxtasis*** (→). Según la psicopatología, se trata de un individuo psíquicamente inestable, aunque capaz de controlar de alguna manera (e incluso de explotar positivamente), la propia labilidad neurovegetativa. **M. Eliade** (*El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 1951) afirma que la única diferencia con respecto a un psicótico es que el chamán está en condición de instaurar, según su propia voluntad y en todo momento, los estados de disociación mental.
El trance chamánico se manifiesta de dos formas típicas:

• la **posesión** o estado de dominación por parte de una potencia externa (un espíritu, un animal), similar a lo que Platón llamó ***entusiasmo*** (→);
• el **vuelo del alma** o la capacidad de abandonar temporalmente el cuerpo y de emprender peregrinaciones a través del mundo de los espíritus (consiguiendo de esta forma el don de la **ubicuidad**).

Los poderes que posee el chamán en el estado de rapto incluyen asimismo una ***resistencia superior al dolor*** y una ***insensibilidad absoluta a las heridas***.
En las sociedades tribales, estas características dotan al depositario de una sabiduría superior, le confieren habilidad en la adivinación, poesía y medicina, y le llevan a asumir relevantes responsabilidades sociales (por ejemplo, del chamán provienen las indicaciones sobre el período más adecuado para la caza o para la agricultura).

En Occidente, el chamanismo todavía está presente en la actualidad entre las poblaciones árticas (los inuit o esquimales). No obstante, se supone que en tiempos prehistóricos se había extendido por todos los rincones del planeta, tanto en el norte de Europa (**druidismo**) como en los países mediterráneos, incluida Grecia. Según **R. Dodds** (*Los griegos y lo irracional*), a pesar de que cuando nació la filosofía, en los ss. VI-V a.C., la experiencia del chamanismo griego ya estaba prácticamente extinguida, **Empédocles** y **Pitágoras** se consideran los últimos ejemplos de la figura del **hombre-medicina** de la tradición arcaica: «Empédocles no representa un nuevo tipo de personalidad, sino uno muy antiguo: el chamán, que reúne en sí mismo las funciones, todavía indiferenciadas, de mago y naturalista, poeta y filósofo, predicador, sanador y consejero público».

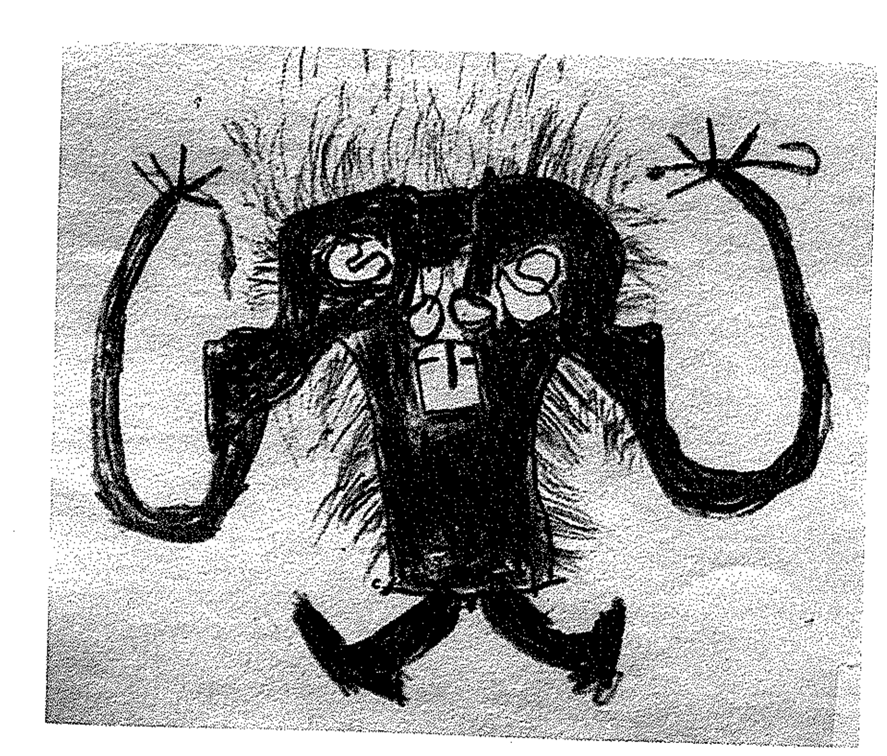




El chamanismo estaba todavía vivo en el extremo norte de Europa a principios del s. XX: de ahí que haya sido documentado con notable rigor por la moderna antropología científica. El explorador danés **K. Rasmussen** (*Eskimo Folk Tales*, 1921) reunió una serie de ilustraciones del **vuelo chamánico** entre los últimos «brujos» inuit (esquimales). En la que se reproduce aquí, el chamán es sostenido por los animales que ha elegido como espíritus guardianes y de éstos, a través de un mecanismo de identificación, extrae el propio poder.



En 1921, Rasmussen solicitó a un chamán esquimal que dibujase los espíritus con los que entraba en contacto. El que se muestra arriba, denominado Issitoq, de largos brazos y con un único diente, ayudaba al chamán a detectar a los miembros de la tribu que habían violado algún **tabú** (un impedimento, una prohibición ritual relativa a objetos o personas de carácter sagrado).



El espíritu reproducido a la izquierda, hallado casualmente por el chamán durante una jornada de caza, llegó a convertirse en su espíritu guía.

MITO

PENSAMIENTO PREFILOSÓFICO

Véase también Naturalismo religioso, Oráculo, Homero

La palabra griega *mythos* hace referencia al ***discurso*** o ***narración*** de las gestas de los héroes y de los dioses con que el pensamiento prefilosófico explicaba simbólicamente, a través del ejemplo de las vicisitudes narradas, los grandes problemas relativos al origen del mundo, de la humanidad y de las instituciones.

Aunque la distinción entre mito y razón sea intuitivamente evidente, resulta difícil establecer con precisión cuál es la naturaleza y cuáles son los procedimientos del pensamiento mítico; así, sobre esta noción se desarrolló un debate que ha estado presente a lo largo de toda la historia de la filosofía. Dos han sido las principales interpretaciones barajadas, a saber:

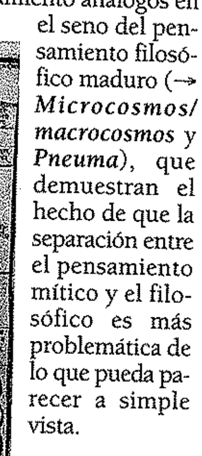
- el mito, incapaz de demostrar racionalmente sus propias afirmaciones, se ha mostrado a veces como una forma de **intelectualidad imperfecta**, contrapuesta y subordinada al discurso lógico: un intento fallido de explicar desde una perspectiva racional la naturaleza;
- por otro lado, se ha subrayado que el mito siempre posee su propia coherencia interna, es capaz de expresar igualmente niveles profundos de comprensión (mediante procedimientos pre-racionales, emotivos, simbólicos, estéticos) y, por tanto, puede ser considerado como un tipo de **pensamiento autónomo**, diferente y no comparable con el científico.

Los filósofos griegos encontraron un punto de cohesión en la condena de los procedimientos del pensamiento mítico, acusado de no prever y de no exigir ningún tipo de demostración lógica (toda la filosofía en su complejidad nació a partir de una dura contraposición a esta mentalidad antigua y tradicional). **Platón** fue la única y parcial excepción: no vaciló en aprovechar la capacidad del mito de «decir lo indecible», esto es, de expresar ***según verosimilitud*** intuiciones tan profundas que superaban los límites de la razón y, por esto, inexpresables *según verdad*.

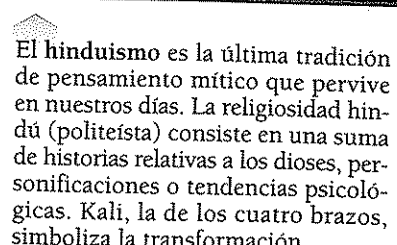
En el marco del desprestigio general sufrido por el mito, que se prolonga hasta el s. XIX, la excepción estuvo representada por **G. B. Vico** (*Principios de una ciencia nueva*, 1730), quien vislumbró en el mito una **sabiduría poética** primordial: la capacidad de los hombres primitivos de usar la **fantasía** para dar una explicación a la naturaleza.
La intuición de Vico, que vio en el mito una forma de conocimiento diferente pero no por ello inferior a la argumentación racional, fue retomada en el s. XX por diversas escuelas de pensamiento: la **etnología** (el estudio de los pueblos anclados todavía hoy en el estado tribal) de **Lévy-Bruhl** y la **antropología** (el estudio de las condiciones típicas de la humanidad en general) de **Lévy-Strauss** han subrayado cómo el ***pensamiento primitivo*** sigue reglas y leyes de coherencia interna muy fuertes, aunque abiertamente diferentes de las de la lógica argumentativa.
Finalmente, **E. Cassirer** (*Filosofía de las formas simbólicas*, 1925) ha detectado la esencia de la modalidad mítica del pensamiento en la incapacidad de distinguir entre el contenido y la forma del ***símbolo*** (→), es decir, entre el ámbito de lo concreto y el ámbito de los significados (de esta forma, la luz y el Sol no son sólo «representaciones» de la divinidad, sino divinidades en sí mismas).

Un ejemplo de mito como explicación fantástica de la naturaleza. Según la cosmología hinduista, la Tierra es una media esfera conectada al cielo a través del monte Merhu, situado en su centro y sostenido por elefantes. La propia Tierra es soportada por otros elefantes más grandes, los cuales se sostienen a su vez sobre una enorme tortuga que está apoyada sobre una serpiente, llamada Ouroboro, símbolo del ***tiempo cíclico***, tan grande que abarca (→ *Tiempo cíclico/rectilíneo*) la totalidad del Universo.

En el mito cosmológico hindú al que se refiere la imagen, el Universo se concibe a partir del modelo del cuerpo humano (→ ***Antropomorfismo***): la Tierra (el ombligo del mundo) se encuentra en el centro; arriba y abajo se disponen los cielos y los infiernos. En cierta medida, se pueden hallar esquemas de pensamiento análogos en



el seno del pensamiento filosófico maduro (→ ***Microcosmos/macrocosmos*** y ***Pneuma***), que demuestran el hecho de que la separación entre el pensamiento mítico y el filosófico es más problemática de lo que pueda parecer a simple vista.



El **hinduismo** es la última tradición de pensamiento mítico que pervive en nuestros días. La religiosidad hindú (politeísta) consiste en una suma de historias relativas a los dioses, personificaciones o tendencias psicológicas. Kali, la de los cuatro brazos, simboliza la transformación.

ORÁCULO

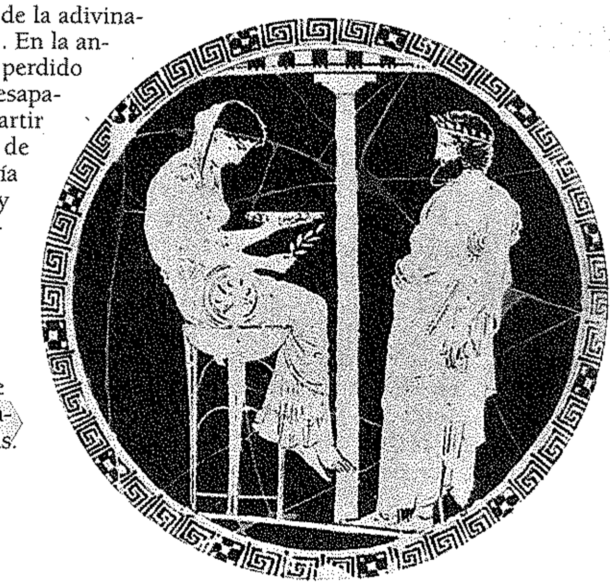
ADIVINACIÓN

Véase también **Mito, Magia, Enigma**

El término «oráculo» indica tanto la sentencia como el edificio y la forma en que, en la Grecia antigua, se practicaba la **adivinación** (el arte de predecir el futuro). El oráculo más famoso, verdadero centro del primer helenismo y del mito, era el de **Delfos**. Aquí la **pitia** (una *medium*), desde las profundidades de una caverna, respondía a las preguntas de los peregrinos observando el movimiento del agua en un recipiente (en **Dodona** se interpretaba el susurro de las frondas de una encina; en otros lugares, el movimiento de los peces en una cuba o el apetito de las serpientes sagradas). Es cierto que la pitia hablaba en estado de *trance*, pero no está muy claro cómo se producía el *éxtasis* (→). Tal vez era debido a exhalaciones de un gas de la gruta, tal vez al simple ayuno unido a la plegaria, a la supresión del sueño o a los ejercicios ascéticos efectuados bajo el control de los sacerdotes.

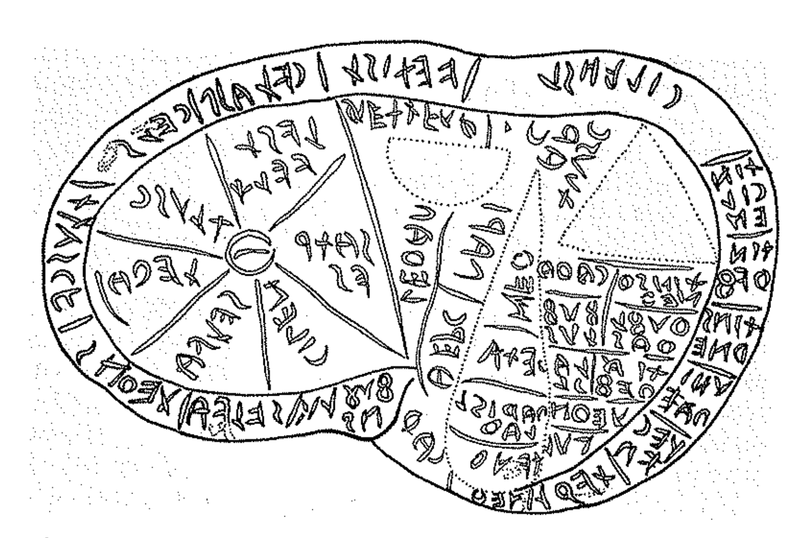
Conocemos las cuestiones que los griegos planteaban al oráculo de Delfos, pues los postulantes las escribían en tablillas de plomo que los sacerdotes conservaron con sumo cuidado en los archivos del templo. Es impresionante el carácter humilde y ordinario de las preguntas: «Heraclides ruega a Zeus que le regale una fortuna y quisiera saber si tendrá un hijo de su mujer, Aigles»; «Lisanio quisiera saber de Zeus si el hijo que la mujer Annulla está esperando es suyo o no», etc. Los habitantes de una pequeña ciudad enviaron una delegación para saber si el préstamo pedido por una conciudadana sería una buena inversión.
Cabe destacar el hecho de que no siempre se tenía en cuenta la sugerencia que daba la pitia: antes de la invasión persa, se preguntó al oráculo de Delfos, en nombre de todo el pueblo griego, qué se debía hacer. El oráculo les aconsejó que no se defendieran; sin embargo, a pesar de la turbación, los griegos lucharon, vencieron y olvidaron la sentencia sin, por otra parte, perder la confianza en el oráculo.
La explicación de este comportamiento se encuentra en la **ambigüedad** típica del lenguaje del oráculo: el dios que habla mediante la pitia nunca se equivoca; no obstante, puesto que su voz llega a través de un ser humano, no se excluye la posibilidad de errores. Además, el dios habla siempre recurriendo al ***enigma*** (→). Dice la verdad, pero usa un lenguaje abierto, susceptible de una multiplicidad de interpretaciones. Un ejemplo de ello es el responso que recibió Creso, el rico soberano de Asia Menor: «Si cruzas un río destruirás un gran reino» (acontecimiento que realmente se verificó, pero el desastre de la profecía no se refería al reino del poderoso enemigo, sino al suyo propio).

Muchos filósofos griegos, quizá debido a la admiración por estas sutilezas dialécticas, mantuvieron siempre un vínculo con el oráculo de Delfos (única institución reconocida por todo el mundo griego), aunque en sus doctrinas condenaron la mentalidad mítica (de la que el oráculo era una institución fundamental). Incluso **Sócrates**, cuando era joven y andaba en busca de un maestro, no consideró inconveniente plantear una cuestión y preguntó quién era el hombre más sabio de toda Grecia. Obtuvo esta respuesta: «Sócrates es el más sabio», lo que le produjo un gran asombro. Únicamente después entendió el verdadero sentido de la sentencia: la verdadera sabiduría consiste en la conciencia de saber que no se sabe nada.



La pitia de Delfos con los instrumentos de la adivinación (cuenco con agua, laurel y trípode). En la antigüedad tardía, cuando ya Delfos había perdido su prestigio, los estoicos explicaron la desaparición de las capacidades de la pitia a partir de la hipótesis según la cual «la fuerza de aquel lugar de la Tierra, de la que procedía el aliento capaz de despertar su espíritu y darle el poder para vaticinar, se había esfumado». Debido a esta explicación se pensó que el *trance* del oráculo podía ser causado por las exhalaciones de un gas; sin embargo, en la gruta no se han encontrado hendiduras. Tampoco la masticación de las hojas de laurel (que siempre acompañan la imagen de la *medium*) es capaz de producir manifestaciones extáticas.

Este objeto extraño semejante a un guardacantón con un agujero encima (en el que se introducían las ofrendas) es el *omphalos*, es decir, el **ombligo del mundo**, tal vez el símbolo más venerado en toda Grecia. Estaba ubicado en el centro del templo de Delfos, que se consideraba a su vez el centro de Grecia, e indicaba el centro absoluto (el ombligo) del mundo.



Este objeto en bronce, denominado *hígado de Piacenza*, era un instrumento utilizado por los sacerdotes etruscos para leer las entrañas de los animales sacrificados y realizar, por tanto, la adivinación. Las formas geométricas y los relieves corresponden a las zonas de un hígado de cordero, mientras que las inscripciones indican los respectivos significados astrológicos. La sentencia se formulaba comparando este modelo con las particularidades individuales del animal.

NATURALISMO RELIGIOSO

MITO/FILOSOFÍA

Véase también Oráculo, Antropomorfismo

Con respecto a otras civilizaciones antiguas (la egipcia y la babilónica), la religión mítica griega (expresada en la *Ilíada* y en la *Odisea*, atribuidas a Homero, y en la *Teogonía* de Hesiodo) presentaba algunas particularidades importantes, pues contribuyeron al nacimiento de la filosofía.

- **Ausencia de una poderosa casta sacerdotal**. A diferencia de los sacerdotes egipcios o mesopotámicos, los griegos no tenían en sus manos el poder político, ni tampoco desempeñaban un papel de guía espiritual o intelectual (ni siquiera se les reservaba la celebración de los sacrificios).
- **Falta de un libro sagrado**, como la *Biblia*, fuente de una verdad absoluta revelada directamente por Dios y, por tanto, dogmática e indiscutible.
- **Transmisión cultural oral**. Hasta la introducción de la escritura en el s. VII, los poemas homéricos fueron transmitidos oralmente y sufrieron sucesivas reelaboraciones a lo largo de los siglos. La consecuencia fue una pluralidad de tradiciones, a menudo en contradicción entre sí.
- Importancia atribuida a la **poesía** y a la **música**. La memorización de los textos homéricos, favorecida por la forma poética (rima, métrica) y por la recitación (canto), era la parte más importante de la educación de los jóvenes. A través de **ejemplos** sugestivos y eficaces, las historias míticas transmitían el saber colectivo y todo lo que era necesario conocer: las técnicas, los principios normativos, las creencias básicas acerca de la vida, del misterio del nacimiento y de la muerte, y de la naturaleza de los dioses.
- **Visión religiosa** fuertemente **naturalista**. Los dioses del Olimpo griego formaban una familia similar, en todos los aspectos, a la sociedad humana: Zeus, el autócrata, susceptible e imprevisible jefe de los dioses, tenía problemas políticos (Hades y el dios del mar Poseidón reclaman los mismos derechos) y también familiares (la causa más frecuente de las peleas con Hera, su esposa, aún más autócrata, susceptible e imprevisible que el celeste consorte, eran las constantes aventuras eróticas de este último con un gran número de mujeres terrestres).

Los dioses homéricos eran entidades prodigiosas, pero muy poco sobrenaturales; a menudo se entrometían en los asuntos de los humanos o se enamoraban de mujeres y hombres, generando, de esta forma, seres intermedios, los héroes o semidioses, como Dioniso o Heracles (Hércules). Desde un punto de vista ético, no eran mejores que los hombres: únicamente estaban dotados de una mayor potencia, tanto en las virtudes como en los defectos. Eran hombres amplificados: cada uno de ellos representaba un aspecto de la psique humana o una fuerza de la naturaleza, idealizada y sublimada. Los griegos consideraban a los dioses diferentes de sí mismos desde un punto de vista cuantitativo (de potencia) y no cualitativo. Por consiguiente, su culto nunca se asoció con una fuerte instancia ética, ni proporcionó jamás un conjunto de dogmas religiosos capaz de abortar la libertad de pensamiento. La religión mítica desempeñaba sobre todo unas **funciones públicas**, otorgando a la multiforme y rencillosa sociedad helénica un mínimo de cohesión cultural y dejando, al mismo tiempo, un amplio margen para la disensión. También, por esta razón, el nacimiento de la filosofía no implicó la desaparición definitiva de la religión mítica oficial, cuyos ritos, en el plano formal, siguieron practicándose.

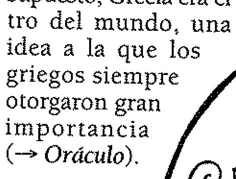


La diosa de la discordia. Gracias al carácter naturalista de la religión griega, se divinizan todas las fuerzas de la naturaleza, no sólo las positivas desde un punto de vista ético. Por tanto, existe un dios del amor (Eros), pero también una diosa de la discordia (Éride). Fue esta última la que, al ofrecer una manzana de oro «a la más hermosa de las diosas», empezó aquella desastrosa pelea en la familia olímpica a partir de la que se desencadenó la guerra de Troya.



Mientras que el hombre actual puede leer los poemas homéricos, los antiguos poetas giróvagos (**aedos**), antes de su redacción escrita, los cantaban acompañándose con la cítara (técnica necesaria para memorizar la gran cantidad de material). La **transmisión oral** influía enormemente en el contenido: un tercio de los poemas homéricos está constituido por «fórmulas mnemónicas» (versos recurrentes de forma siempre idéntica).





Los dos obscenos ancianos, aquí reproducidos a partir de una pintura de cerámica mientras se disputan la posesión de una humana, son Zeus, con la escalera en la mano, y Asclepio, el dios de la medicina. Ninguna otra religión en el mundo ha permitido una ridiculización semejante de la divinidad. La religión naturalista griega nunca consideró la noción de *trascendencia* (→).

En contraste con el gran interés de los primeros filósofos por la *cosmología* (→), Homero no plantea ninguna hipótesis explícita acerca de la estructura del Universo. Imagina una Tierra plana, circular y rodeada por el gran río Océano. Por supuesto, Grecia era el centro del mundo, una idea a la que los griegos siempre otorgaron gran importancia (→ *Oráculo*).



HOMERO

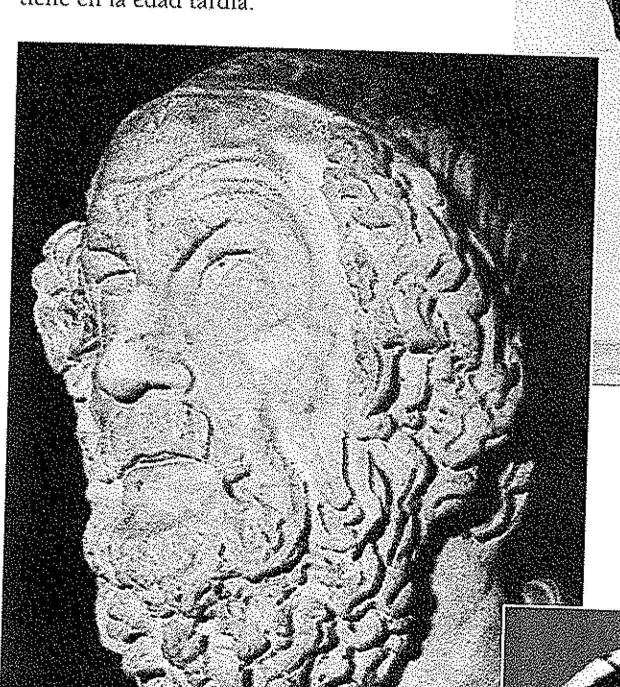
Sabiduría, Ceguera, Vejez

Véase también ***Philosophes***

A partir del s. VII a.C., la educación de los jóvenes griegos consistía en aprender de memoria la *Ilíada* y la *Odisea*. Después de la introducción de la escritura, los dos poemas homéricos se convirtieron en los textos fundamentales del helenismo. Las historias de los dioses y de los héroes ilustran, como en una especie de **enciclopedia mítica**, los fundamentos esenciales del espíritu griego: el culto a la hospitalidad y al valor individual, el amor y la aguda observación de la naturaleza, el gusto por la belleza y la visión naturalista y antropomórfica de lo divino.
Por este motivo, resulta bastante extraño que los mismos antiguos griegos tuviesen ideas tan confusas respecto a la vida de Homero. Según la opinión de algunos historiadores, vivió en el s. XIII a.C., en una época inmediatamente posterior a los acontecimientos de la guerra de Troya (sin embargo, el mismo Homero recuerda estos hechos como si le llegaran, desde un pasado lejano); según otros, vivió en el s. IX o incluso en el s. VIII (de hecho, en el libro XIII de la *Ilíada*, Homero describe la táctica bélica de la falange, que se introdujo sólo en esa época).
Esta ignorancia acerca de la época y la patria del poeta, junto con la ausencia de otras indicaciones biográficas, determinó el nacimiento de la denominada **cuestión homérica**, en la que algunos críticos llegaron a poner en tela de juicio su misma existencia histórica y formularon la hipótesis según la cual la *Ilíada* y la *Odisea* fueron, en realidad, recopilaciones de autores diversos. **G. B. Vico** (*El descubrimiento del verdadero Homero*, 1730) sostuvo que Homero no es otra cosa que un símbolo: la personificación de toda la poesía en la edad heroica.
En apoyo de esta tesis, cabe mencionar las numerosas repeticiones y algunas incongruencias (que, sin embargo, pueden explicarse si se piensa en la oralidad de la transmisión de los poemas). Por el contrario, la crítica reciente subraya con encono la concepción unitaria de las dos obras y las frecuentes remisiones entre los cantos, que no serían posibles en una redacción colectiva (la *Ilíada* gira alrededor del tema de la ira de Aquiles; el último canto remite al tema del primero y lo concluye).
Por tanto, la diversidad detectada en la forma de tratar ciertas temáticas, que puede explicarse a partir de una evolución estilística y moral experimentada en el decurso de una vida larga y fructífera, tampoco parece ser un argumento decisivo.

Esta ignorancia acerca de la realidad histórica de Homero subraya el valor simbólico de dos rasgos que la tradición le ha atribuido: la **ceguera** y la **vejez**.
En las sociedades antiguas, la profesión de poeta de corte era una buena perspectiva para los invidentes (a menudo dotados de una memoria excepcional); por tanto, es creíble que Homero fuese realmente ciego. Mas como esta idea aparece por primera vez en el s. VI, prevalece un significado metafórico: la ceguera es una condición necesaria para la sabiduría.
Los más grandes adivinos (Tiresias, Fineo) eran ciegos; su ceguera se interpretaba como una compensación psíquica de sus cualidades extraordinarias. A pesar de que la ceguera puede considerarse como la mayor de las puniciones (Edipo se clavó un puñal en los ojos), también puede leerse como un don, pues al desaparecer la sensibilidad visual, se agudiza la percepción intelectiva. Parece que el filósofo **Demócrito** (ss. V-IV a.C.) se privó por ello de la visión voluntariamente.

La **vejez** de Homero. El retrato del poeta griego, realizado (inventado) en el año 460 d.C., debía producir un fuerte contraste al lado de las estatuas de los héroes, siempre dotadas de un cuerpo hermoso y joven según el ideal ético-estético de la ***kalokagathia*** (→). En una sociedad que exaltaba la juventud y consideraba negativamente la vejez, Homero se imagina como un anciano en pleno decaimiento físico: la ceguera queda subrayada por los párpados cerrados, las mejillas denotan el paso del tiempo y la calvicie es disimulada bajo un complicado peinado. La vejez de Homero es una metáfora de la sabiduría, de aquella profundidad de juicio que sólo se obtiene en la edad tardía.



Los posteriores «retratos inventados» de Homero acentuaron los signos de la vejez y decrepitud del poeta. De esta forma, se fue fijando, mediante un esquema preciso, la **iconografía del sabio** y, por derivación, del intelectual. Por tanto, no es casualidad, sino una adaptación a este estereotipo, que ningún poeta, filósofo o pensador griego haya sido representado en edad juvenil.

MISTERIOS

Religión griega

Véase también **Ritos dionisíacos, Alma, Orfismo**

La religión pública heredada del mito homérico nunca logró satisfacer completamente la aspiración a lo sagrado del mundo griego. A partir del s. VII a.C., junto a la religiosidad oficial, aunque sin sustituirla, se desarrollaron unas particulares formas de religiosidad denominadas en su conjunto **misterios**, puesto que las creencias específicas se mantenían rigurosamente en secreto (los ritos nunca tenían lugar en los templos oficiales y, a menudo, ni siquiera existía un lugar específico destinado al culto). Estos **cultos iniciáticos** fueron excepcionalmente numerosos: además de los dedicados a **Orfeo** y a **Dioniso**, los más importantes fueron los **misterios eleusinos**, consagrados a **Deméter** y a **Perséfone** y así denominados porque nacieron en la ciudad de Eleusis; los **misterios de Mitra**, de origen oriental (**Mitra** es una antigua divinidad solar irania); los **misterios de Samotracia**, aquellos de **Adonis** y otros muchos más.
Aunque fuesen practicados por élites restringidas (en el **thíasos**, una comunidad informal y poco reglamentada), los misterios ejercieron una influencia extraordinaria en el pensamiento filosófico, sin duda superior a la que tuvo el mito homérico; su influjo, sobre todo en el pensamiento occidental, fue tan profundo que es imposible evaluarlo con precisión. Penetraron en el mundo romano (donde llegaron a su máxima difusión durante el tardío Imperio, entre los s. III y IV d.C.) y acabaron influyendo incluso en el cristianismo. La existencia de un *alma* (→) individual y su inmortalidad, la idea de una culpa originaria que iguala a todos los hombres, la espera de la recompensa para los justos y del castigo para los malvados después de la muerte, todas ellas convicciones típicamente cristianas, fueron de alguna forma anticipadas por los misterios, en particular por los del **orfismo** (→).
La causa de la gran influencia que llegaron a ejercer estos cultos paganos se debe a que, a diferencia de los ritos de la religión oficial, –que tendían a propiciar la benevolencia de los dioses en función del bienestar terrenal–, se dirigían hacia instancias interiores y profundas del espíritu.
De hecho, todos los misterios, salvo los de Mitra, tratan un tema común: el binomio **muerte-resurrección**, desarrollado mediante un hecho mítico con un argumento muy similar. En el centro siempre se encuentra una pareja (marido y mujer en el caso de Orfeo, madre e hijo en el caso de Dioniso), cuya unión se rompe a causa de la muerte de una de las dos figuras y, después, se recompone gracias a un nuevo nacimiento.

Hoy en día, se formula la hipótesis según la cual la noción de resurrección fue elaborada por las religiones mistéricas sobre la base de ritos aún mucho más antiguos, relacionados con el **ciclo vegetal** (con el nuevo nacimiento de la naturaleza en primavera). De hecho, existe una fuerte analogía simbólica entre la reencarnación del alma y el renacimiento cíclico de la vegetación tras la muerte que ésta asume durante el invierno. De todas formas, esta idea de que la muerte nunca es una condición irreversible y definitiva es el núcleo esencial de los misterios: Orfeo es despedazado por las mujeres de Tracia, ofendidas por su amor inconsolable hacia su mujer muerta, pero inexplicablemente (así lo cuenta el mito) su cabeza, separada del resto del cuerpo y en poder de las olas del océano, seguirá cantando para siempre. Nada, tampoco un hombre, puede considerarse definitiva y totalmente muerto.

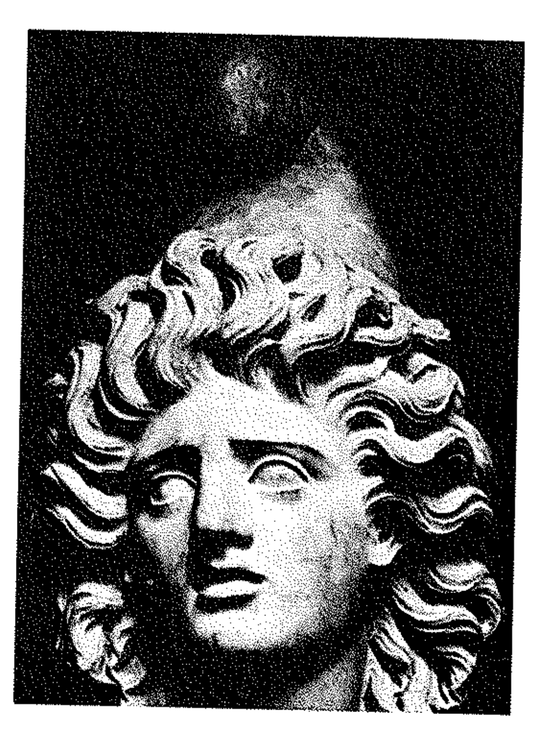


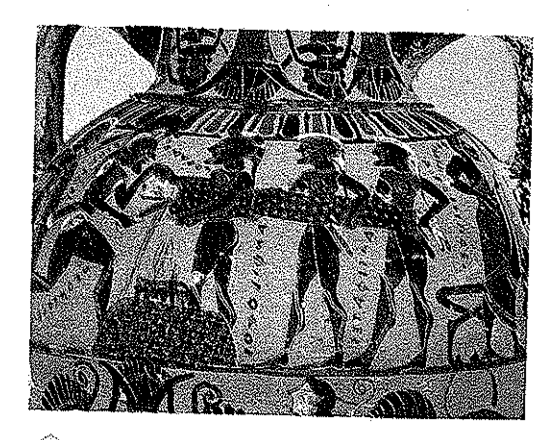
Los misterios de Mitra, relacionados con el culto oriental del Sol, tuvieron un particular éxito en el mundo militar romano. De hecho, eran especialmente violentos. Durante el rito del *taurobolio*, el adepto se colocaba en una fosa cubierta con una reja sobre la que se degollaba un toro; así, su sangre bañaba completamente al neófito, como si se tratara de cruento bautizo.



El culto al Sol (**heliolatría**) de Mitra, a pesar de ser combatido por el cristianismo, nunca desapareció completamente de la cultura occidental. En el detalle del tapiz medieval aquí reproducido (s. XI) se vuelve a adoptar el antiguo culto pagano, incluso en los detalles atribuidos al Sol (carro, cuadrilla, corona real, espada del poder). También se pueden detectar huellas de la antigua tradición del culto al Sol en el desarrollo del **heliocentrismo** (→) durante el Renacimiento.

Cabeza de Mitra. La disposición del cabello subraya la identificación del dios con el Sol. Las fiestas en honor de Mitra se celebraban durante el solsticio de invierno (la noche del 25 de diciembre), una fecha que, posteriormente, se estableció convencionalmente como la del nacimiento de Cristo.





El uso del **sacrificio humano** con fines rituales, practicado siempre en situaciones de extremo peligro, tanto en el mundo griego como en el romano, estaba vinculado a los cultos mistéricos más antiguos procedentes de Persia y relacionados con las enseñanzas de Zaratustra.

RITOS DIONISÍACOS

DIONISISMO

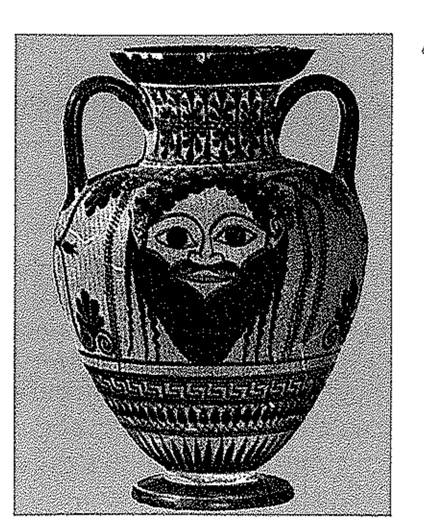
Véase también Orfismo, Apolíneo/dionisíaco

La importancia de los **ritos dionisíacos** en la civilización antigua es un descubrimiento reciente y se debe a F. **Nietzsche**, quien, con el ensayo titulado *El nacimiento de la tragedia en Grecia* (1872), inauguró una nueva manera de considerar el helenismo. Según el filósofo alemán, la grandeza griega fue el resultado de una síntesis difícil y provisional entre la **espiritualidad apolínea**, es decir, entre el equilibrio y la armonía que se expresan en la arquitectura y en la escultura, y una simétrica y contraria **espiritualidad dionisíaca**. Esta última constituiría aquel «estado de vigor animal» que procede de la aceptación total del lado oscuro y relativo a los instintos de la **vida** (→); en definitiva, una forma de irracionalidad que, sin embargo, es necesaria para soportar la existencia y para el desarrollo de la creatividad.

Dioniso (para los latinos, Baco) era el dios de la vegetación y de la fertilidad, de la uva y del vino y, por tanto, del exceso y de la infracción; en todos los aspectos, era el polo contrario de la armonía órfico-apolínea. Dioniso significaba la ruptura de todas las barreras entre los dioses y los hombres; ebrio y loco, él mismo favorecía la disolución de los fieles, los volvía salvajes y los conducía hacia el vino, la violencia, la orgía. Amaba los gritos desordenados, el delirio, la exaltación paroxística, el ***éxtasis*** (→), la máscara y el disfraz (a veces era retratado con atuendos y rasgos femeninos), desobedecía todas las leyes, las costumbres y las jerarquías sociales. Entre los dioses, era el único que admitía la participación de las mujeres y de los esclavos en sus ritos.

De hecho, los misterios dionisíacos eran particularmente seguidos por las mujeres, denominadas **ménades**. Muy posiblemente, esto no sólo ocurría porque las mujeres estuviesen taxativamente excluidas de cualquier otra forma de celebración religiosa, sino también porque el menadismo representaba una verdadera **cultura de la locura** contrapuesta a la racionalidad, una cualidad que el mundo helénico consideraba en todo punto exclusivamente masculina.

El objetivo del culto dionisíaco era revivir el trágico destino que había marcado la vida del dios, fruto del adulterio de Zeus con una humana y, por este motivo, acosado por Hera, esposa de Zeus, hasta la locura (o la muerte, según otra tradición). Las ménades, coronadas con hojas de laurel, llevaban pieles de animales, mientras que los hombres se adornaban como sátiros; en la ebriedad producida por el vino se dejaban ir al ritmo salvaje del **ditirambo**, obsesivo y repetitivo, interpretado con flautas y panderetas y enfatizado por el grito (*evoè evoè*) mediante el que los adeptos se incitaban mutuamente. Al final, los sátiros y las bacantes alcanzaban el estado deseado de ***trance*** y entraban en un estado de posesión psíquica que los antiguos denominaban ***entusiasmo*** (→). El resultado del rito, antiguamente relacionado con el **ciclo vital de la vegetación**, que se concluía con la vendimia, era el retorno temporal a una condición natural (animal): cazar y devorar un animal salvaje era su coronación final. A partir del s. VI, esta brutal ritualidad arcaica fue progresivamente sustituida por una representación simbólica (en un primer momento, únicamente mímica) y por cantos corales. La ***tragedia*** (→) nació de la liturgia dionisíaca que acompañaba el sacrificio de la bestia (casi siempre un macho cabrío, *tragos* en griego).

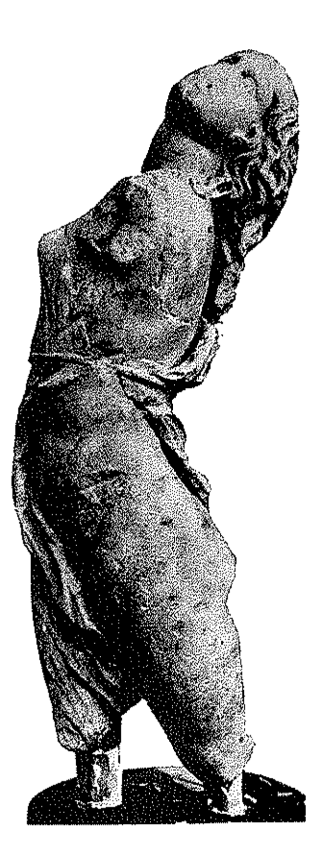


Una de las particularidades de las representaciones de Dioniso (el ánfora que reproduce su gran máscara es del s. VI a.C.) es la visión frontal. Mientras que todos los dioses siempre se representaban de perfil, Dioniso era retratado de frente y su mirada, fuertemente interrogante, se dirige hacia el espectador. La **máscara** teatral procede de los cultos dionisíacos.



El momento culminante del **éxtasis** consistía en la caza de un animal salvaje que debía ser sacrificado con las manos desnudas, despedazado y luego comido todavía caliente y sangrante.

La danza desempeñaba un papel importante en el logro del éxtasis dionisíaco: debía ser lo más estrambótica posible, desarticulada e inconexa, alejada de cualquier regla, liberadora. Para este fin, las ménades o bacantes se dotaban del **tirso**, una vara rodeada de hiedra y cargada en un extremo con piñas, cuya única función era la de desequilibrar a la danzante.



En la historia del arte, el esquema gestual representativo de la danza dionisíaca (con la cabeza echada hacia atrás, como en este altorrelieve del escultor Skopas) se ha fijado como imagen estereotipada del éxtasis y de la *locura* (→).

TRAGEDIA

Espiritualidad griega

Véase también Ritos dionisíacos, Vida, Superhombre

Aunque entre los pueblos primitivos existen algunas formas de actuación teatral, la **tragedia** es una invención original y sin precedentes del espíritu griego. En las primeras representaciones arcaicas que tenían lugar durante las fiestas de **Dioniso**, la acción era llevada a cabo por unos mimos, mientras que las explicaciones pertinentes corrían a cargo del coro.

El nacimiento de la tragedia se remonta al s. V a.C., cuando los mimos fueron sustituidos por actores vocales y la historia (que hasta entonces se limitaba a repetir las hazañas del dios) empezó a ser escrita por autores (**Esquilo, Sófocles, Eurípides**).

Sin embargo, este hecho no implicó la desaparición del coro, que permaneció como un elemento peculiar de la tragedia griega (desconocido en la moderna). De hecho, el coro, en cuanto voz que hablaba desde el exterior, se ocupaba de la tarea esencial del comentario: es decir, de la interpretación (política, filosófica o moral) de los acontecimientos representados.

A la tragedia se le otorgaba un fuerte **valor ético** y formativo: a través de las historias narradas en el escenario se expresaban, de una forma ejemplar, las nociones en torno a las cuales los buenos ciudadanos debían reflexionar. Por esta razón, y a diferencia del uso moderno, al ciudadano se le pagaba para que asistiese a las representaciones; el Estado favorecía la participación de todo el mundo mediante unas «dietas», y la tragedia era la única ocasión social en la que podían participar también las mujeres y los esclavos.

El vínculo con los antiguos ritos en honor de Dioniso (el dios injustamente asesinado cuando era niño por los Titanes) se puede detectar en los contenidos de las tragedias griegas. Según la definición de **Aristóteles**, lo trágico es lo que pone de relieve el carácter absurdo de la existencia, la historia que es capaz de suscitar «piedad y terror», en que las personas inocentes son castigadas por culpas que nunca cometieron o se ven atrapadas en situaciones del todo irresolubles.

Esta cruda representación de la realidad de la vida, sin la mistificación del «final feliz», lleva a una purificación de las emociones que Aristóteles denomina **catarsis**: de este modo la tragedia enseña a dominar el dolor y el absurdo de la vida, desarrollando una especie de hábito con respecto a la idea de la muerte y de la solución inevitablemente «trágica» de todas las vicisitudes propias de la vida.

En época moderna, **F. Nietzsche** elaboró una nueva interpretación de la tragedia y vio en ésta la máxima expresión de la espiritualidad griega, antes de la decadencia producida por el nacimiento de la filosofía. Según Nietzsche, el valor principal de la tragedia se encuentra en la coexistencia de un ***espíritu dionisíaco*** (que en el ditirambo se expresaba como simple evocación mímica de las vicisitudes del dios) y de un ***espíritu apolíneo*** (el elemento que estructura la obra trágica en un argumento bien construido e interesante).

Por lo tanto, la tragedia, nacida como evocación de la vida de Dioniso (rito que desemboca en el descuartizamiento de un animal vivo), se habría convertido en la representación abstracta de una vicisitud emblemática, sin todavía intentar plantear, como lo haría posteriormente la filosofía, una explicación en términos racionales del significado.

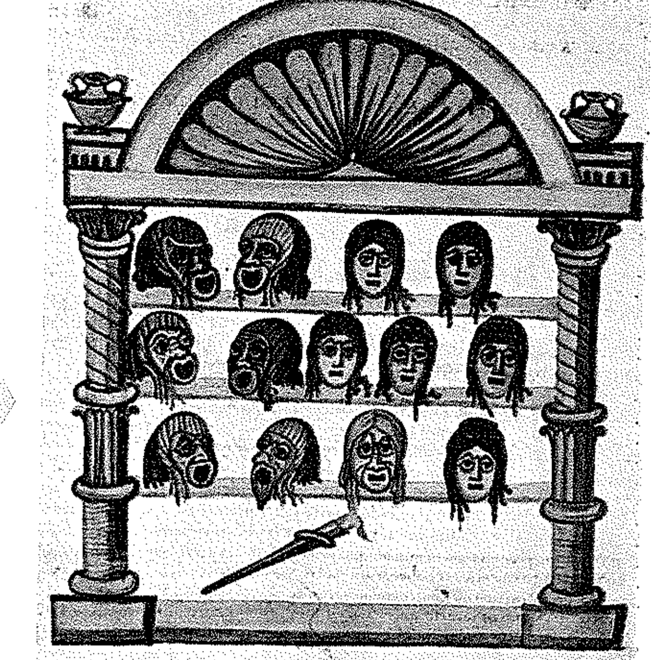


Aristóteles, en un fragmento de la *Poética*, sitúa el origen de la tragedia (literalmente «canto del macho cabrío») en el **ditirambo**, el canto acompañado de danzas (y, por tanto, un verdadero espectáculo) que caracterizaba los ritos dionisíacos, en los que un macho cabrío era sacrificado al dios.

ORQUESTA

ESCENA

La diversidad de la tragedia griega con respecto a las representaciones modernas es visible también en la arquitectura del teatro antiguo. Entre la **escena** en que actuaban los actores y la platea había una zona central denominada **orquesta**, alrededor de la cual se colocaban los espectadores, ocupada por el **coro**. El coro representaba al **espectador ideal** y no intervenía en la acción, sino que comentaba su desarrollo interactuando con los actores.



Una característica de la tragedia griega era el uso de la **máscara**, que esconde la fisonomía del actor y altera su voz hasta hacerla irreconocible. Esto, por un lado, permitía a los actores varones interpretar papeles femeninos; por otro, introducía un elemento ritual en la representación: el portador de la máscara ya no representaba a un individuo, sino a un tipo humano, una clase de la humanidad.

ORFISMO

Religiosidad mística

Véase también **Ritos dionisíacos, Alma**

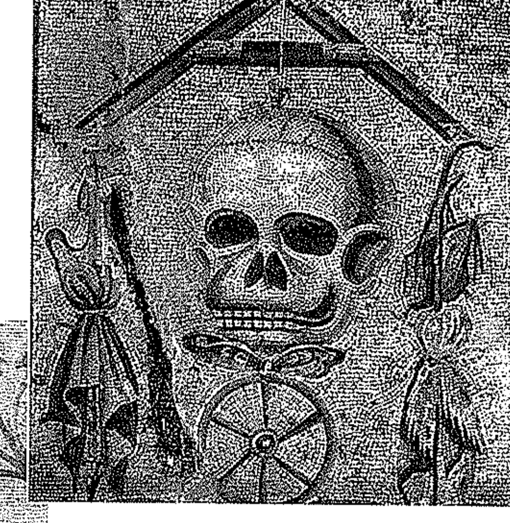
Orfeo (literalmente, *el Expulsado, el que está solo*) es el nombre del mítico poeta hijo de Apolo y de la musa Calíope, fundador de la **secta órfica** difundida en Tracia entre los ss. V-IV a.C.
En el centro de la reflexión órfica, como en los *misterios* en general (→) y, más particularmente, en los cultos dedicados a Dioniso, se encontraba el **enigma de la muerte y de la resurrección**.

El mito cuenta que cuando murió Eurídice, la esposa de Orfeo, éste descendió a los Infiernos para llevarla nuevamente a la vida. Con la música de su lira logró aplacar a los guardianes infernales, Caronte y Cerbero, pero a lo largo del camino de retorno infringió la prohibición que le impuso Perséfone, reina de ultratumba, de no volverse para mirar a su esposa, por lo que ésta regresó para siempre al Hades. Desde aquel momento, Orfeo rechazó el amor de todas las mujeres y con su música distraía a los hombres de los deberes conyugales. Al final, acabó sufriendo la venganza de las mujeres de Tracia: airadas, lo asesinaron, lo descuartizaron y lanzaron sus restos al mar. No obstante, el epílogo del mito es un mensaje de **fe en la salvación eterna**. De hecho, a pesar de ser destripado ferozmente, Orfeo no murió del todo, sino que su cabeza, aunque separada del cuerpo, seguiría cantando eternamente.

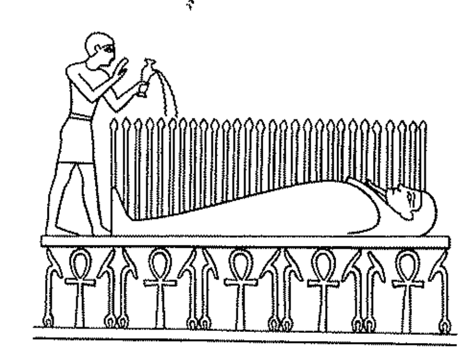
El orfismo se fundamenta sobre tres principales tesis de fondo.
• En cada individuo existe un **alma**, un principio eterno preexistente al nacimiento y perdurable más allá de la muerte. El orfismo se apropió de la teoría ya difundida en Oriente (todavía en la actualidad defendida por el hinduismo y por el budismo) de la **reencarnación** o **metempsicosis**, según la cual, cuando muere un individuo, el alma entra al poco tiempo en otro cuerpo.
• El hombre se define por el **dualismo entre alma y cuerpo**, principios sumidos en irresoluble contradicción, puesto que la salvación del espíritu implica la represión y la purificación del cuerpo.
• Tras la muerte del cuerpo, el alma debe someterse a un **juicio** que puede ser un castigo (es decir, una nueva reencarnación) o bien un premio (esto es, la liberación definitiva del ciclo de las encarnaciones para volver a ser únicamente espíritu). En resumen, el orfismo promete al fiel liberar lo que tiene de divino, de celeste y de bueno en sí mismo, para volver a ser un espíritu puro, divino (como lo fuimos todos en el origen).

La interpretación moderna (E. Rohde, *Psyche*, 1894) detecta el nacimiento del orfismo (s. VI a.C.) en una reforma en el seno de los *ritos dionisíacos* encaminada a invertir en un sentido ascético la fuga estática de la realidad predicada por el dionisismo. De hecho, la vía órfica hacia la salvación imponía una fuerte **tensión ética**, un estilo de vida ordenado y constante, caracterizado por el ejercicio ascético y la continencia (incluidas las normas de higiene personal) y por la sobriedad (prohibidas las prendas de lana). Se daba mucha importancia a una rígida dieta vegetariana (prohibidos los huevos e incluso las judías) diametralmente opuesta a la costumbre de comer carne cruda del dionisismo.
Estos ideales de equilibrio espiritual encontraron una expresión muy adecuada en las representaciones de **Apolo**, dios de la armonía, de la concordia y de la proporción.

Simbología órfica en un mosaico del s. I d.C. La rueda alude al ciclo de las reencarnaciones del alma desde un cuerpo a otro; la calavera con las alas, a su inmortalidad; la escuadra que domina todo el conjunto, a la doble posibilidad de un premio o de un castigo (la escuadra es, asimismo, un símbolo de la **vida mesurada** en que se apoya la virtud según la ética órfica).



Representación habitual de Orfeo, con los ropajes de un pastor y sus símbolos: el gorro frigio y la cítara, cuya sobrecogedora música conseguía conmover no sólo a los animales, sino también a las piedras. Algunas imágenes de Jesús en el período de la *Iglesia primitiva* (→) muestran una clara dependencia de este modelo arcaico y pagano (el poder irresistible de la palabra de Cristo quedaba expresado por similitud con las capacidades mágicas musicales de Orfeo).



La pintura egipcia reproducida en este dibujo muestra el nacimiento del grano de una momia: la mentalidad mítica establecía una relación entre el **renacimiento anual** de los cultivos y el del alma tras la muerte. Así como el invierno no señala la muerte definitiva de la naturaleza, ya que de una semilla nacerá una nueva planta, de la misma forma la muerte del individuo no es total: de su cuerpo (colocado bajo tierra, como la semilla) nacerá una nueva forma de vida.



La pequeña tablilla del período de la Roma imperial reproducida muestra una crucifixión al lado del nombre de Orfeo, escrito con letras legibles. Es un ejemplo sugestivo de los sutiles y, a menudo, ocultos vínculos de continuidad entre la religiosidad órfica y la cristiana.

ALMA

Religiosidad órfica

Véase también Orfismo, *Pneuma*

El término latino *anima* (que traduce el griego *psiché*) indica el **principio que otorga la vida** y se cree presente en cualquier ser vivo (animales y seres humanos). Es una idea anterior al desarrollo de la religión hebraico-cristiana, presente en muchos cultos politeístas y presente también en el pensamiento mítico. En Grecia, la existencia de esta concepción se afirmaba ya en los ***misterios órficos***, en cuyo ámbito el alma era concebida como una entidad inmortal diferente del cuerpo, principio de la vida, de la sensibilidad y del pensamiento, capaz de trasmigrar de un individuo a otro tras la muerte según el principio de la ***metempsicosis***. En la historia de la idea de alma, dos cuestiones en particular han sido objeto de controversias:

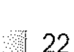
- si se trata de una **sustancia material o bien espiritual**;
- si es **individual o universal**.

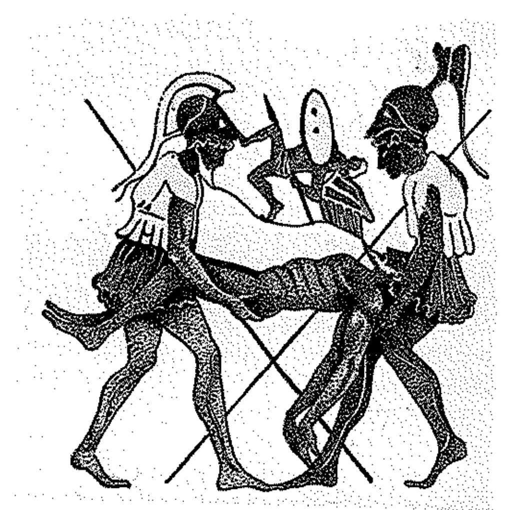
La hipótesis más acreditada entre los griegos afirma que el alma consiste en un elemento en alguna medida corpóreo, una sustancia particular muy refinada, siempre natural. Tanto en el hombre como en los animales, sería visible en el ***pneuma*** (→), el «espíritu vital» que entra en el cuerpo durante el nacimiento y sale a través de la boca con el último aliento.

La primera teoría orgánica la desarrolló **Platón**. En el *Fedro* la definió como «lo que se mueve a sí mismo. En efecto, todo cuerpo que recibe desde fuera su movimiento es inanimado, mientras que el que lo tiene dentro y lo recibe de sí mismo es animado: ésta es la naturaleza del alma». Por tanto, para Platón, el alma es una **realidad individual** unida al cuerpo que la alberga, pero separable de éste. En el hombre es la parte más noble, la única capaz de realizar operaciones cognitivas: es decir, capaz de aprehender los significados verdaderos de las cosas (las ***ideas*** eternas y universales) allí donde los sentidos muestran una realidad mutable y siempre particular.

El único filósofo que no aceptó la consideración de que el alma es una sustancia fue **Aristóteles**. Según su parecer, el alma no es una realidad separada, distinta del cuerpo, sino la **forma del cuerpo**, donde por «forma» no debe entenderse la apariencia exterior, sino su lógica interna, el empuje dinámico que realiza su potencialidad. Por consiguiente, Aristóteles negó la inmortalidad del alma individual, la cual no puede sobrevivir al cuerpo al que está inseparablemente unida.

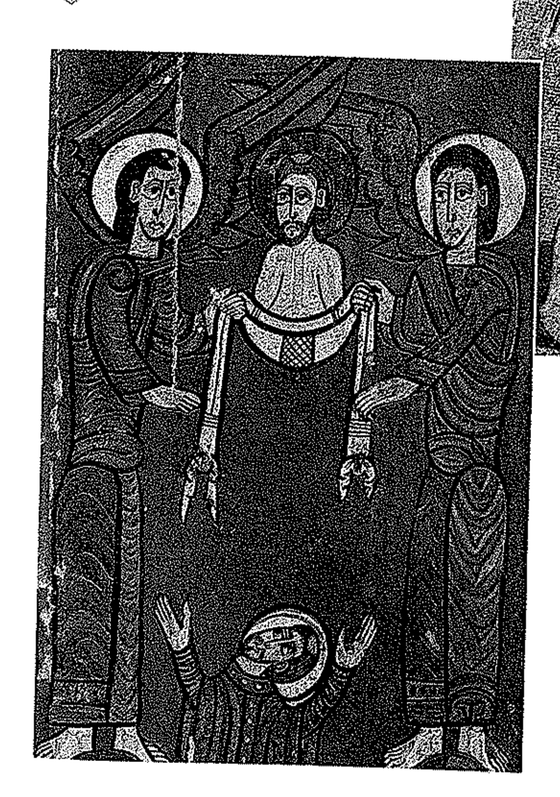
El **cristianismo** insistió en el hecho de que el alma debe ser considerada un atributo personal de cada hombre; ésta es inmortal, pero está ligada indisolublemente a un individuo en particular. Por otro lado, los Padres de la Iglesia se mostraron mucho más indecisos respecto al problema de la naturaleza física del alma, sin llegar excluir completamente la idea de que pudiese tratarse, como ya habían sostenido los griegos, de un elemento material. El cristianismo acabó aceptando la doctrina médico-filosófica del *pneuma*, que proporcionaba el soporte científico para imaginar o, de alguna manera, representar las nociones de «espíritu» y de «alma». Es una continuidad subrayada por el léxico teológico medieval: a menudo, el término **cuerpo pneumático** era usado como sinónimo de alma y **pneumática** (literalmente «ciencia de los espíritus») era sinónimo de ***angelología*** (→).





El significado religioso atribuido por el cristianismo al concepto de alma no cambió en absoluto su representación. En la imagen representada junto a estas líneas, de la época medieval, la muerte de un cristiano se ilustra exactamente en los mismos términos que la imagen de la izquierda (extraída de una pintura de cerámica griega): la salida del *pneuma* del cuerpo a través de la boca durante el último aliento.

El alma, representada como un **doble espiritual del cuerpo**, es llevada al cielo por dos ángeles (s. XII).



El concepto de alma siempre ha sido visualizado en todas las culturas con símbolos que hacen referencia de alguna manera al **aire** (mariposas, palomas, viento, soplo, aliento, etc.). A su vez, el aire es el símbolo más usual del *pneuma*, el **espíritu vital**. En la imagen reproducida, Dios entrega el alma a Adán en la forma de un pequeño hombre alado.

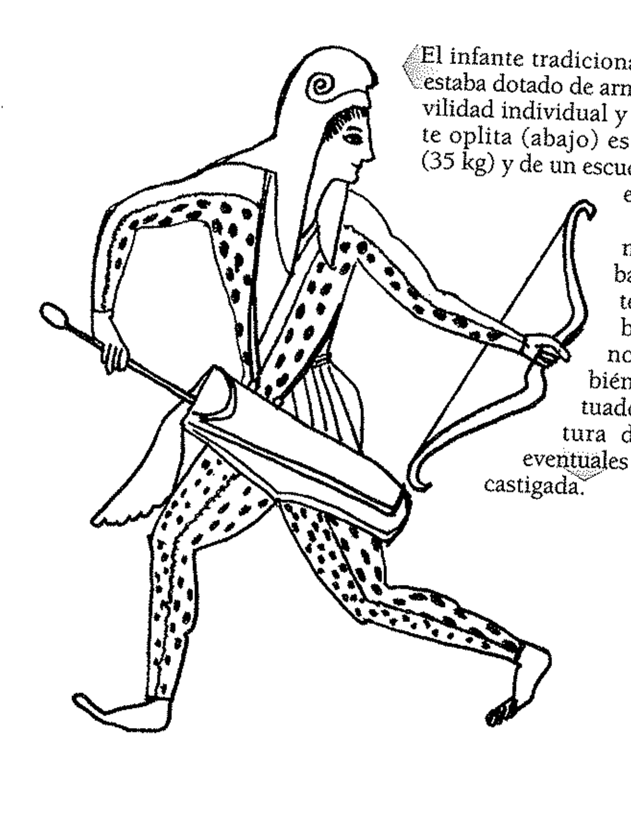
POLIS

Política, Guerra oplita

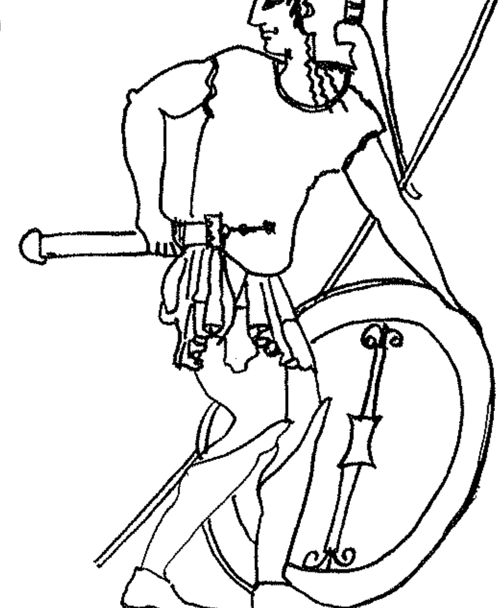
Véase también **Helenismo**

En la historia griega existió una conexión evidente (lo fue ya para los mismos protagonistas) entre el desarrollo del pensamiento filosófico y el nacimiento contemporáneo de la **ciudad-Estado** (*polis*) libre. A pesar de que algunos de los filósofos más prestigiosos (Pitágoras, Heráclito, Parménides, Platón) sostuvieron en política tesis aristocráticas y elitistas, no cabe duda de que el pensamiento filosófico estuvo favorecido por un sistema que, sobre todo en Atenas, garantizaba un amplio espacio para el debate, cualquiera que fuese el partido en el poder. No por azar, cuando estas libertades se vieron mermadas a causa de la pérdida de la independencia de las ciudades-estado tras la conquista macedonia, cambió radicalmente también el pensamiento filosófico, lo que marcó el fin del clasicismo griego y el inicio del **helenismo**.

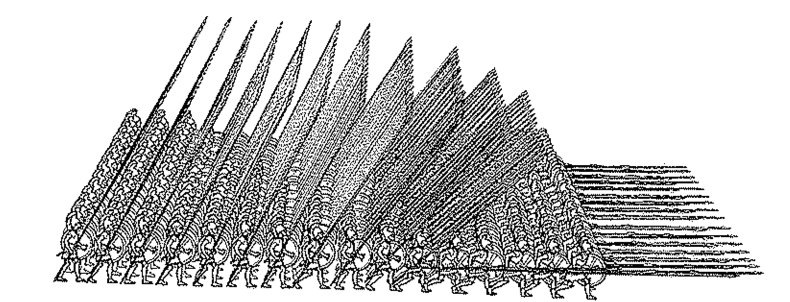
La libertad de la *polis* permitió la experimentación de sistemas originales en el ejercicio del poder popular (por ejemplo, el **ostracismo**, una forma de exilio preventivo al que se condenaba a un ciudadano, inocente de cualquier delito, a partir de la simple e injustificada solicitud de un gran número de personas) y determinó el nacimiento de la noción de **democracia**, el sistema social en que el poder está en manos de una asamblea libre elegida según el principio «un voto, un ciudadano».
En realidad, el modo griego de entender la democracia tenía significados diferentes del uso moderno del término. La condición de libertad civil estaba reservada a un grupo restringido, y excluía a la gran masa de esclavos, mujeres, extranjeros y ciudadanos dedicados a trabajos infames o denigrantes. Además, en la mentalidad griega ***la idea de democracia estaba indisolublemente conectada a una táctica militar específica.***
De hecho, la revolución social que desembocó en la formación de las *poleis* se produjo gracias a la invención de la **infantería oplita**, que impuso un sistema de «guerra de masa» en oposición al arcaico modelo aristocrático fundado en el valor y audacia individual (en el mito homérico, la batalla siempre consistía en una serie de duelos entre héroes). Por el contrario, el infante oplita, el ciudadano-agricultor libre en posesión de la pesada y valiosa armadura de bronce, se unía al resto de ciudadanos en la **falange**, el destacamento formado por múltiples filas, compacto y defendido por los escudos, que se lanzaba corriendo contra el enemigo intentando romper sus filas (o sufriendo un terrible impacto en el caso de un enfrentamiento entre dos falanges).
Encajonado en las filas, el oplita tenía escasas posibilidades de llevar a cabo gestos heroicos individuales que, en todo caso, eran reprimidos por los oficiales. Su única misión era mantener compacta la formación y presionar con el propio escudo (semiesférico) sobre la espalda del compañero situado delante, con el objetivo de que la falange en su conjunto se proyectase como un único cuerpo contra el enemigo.
En la batalla oplita, la victoria siempre era el resultado del esfuerzo colectivo y la derrota, la inevitable conclusión del predominio, entre los infantes, de las elecciones individuales (dictadas tanto por el miedo como por el heroísmo). De esta forma, la táctica de la falange (mediante la cual los griegos derrotaron a los persas) hacía realidad el momento cohesivo de la *polis*, al igual que la democracia, en tiempo de paz, organizaba y dirigía los contrastes internos.



El infante tradicional (izquierda), antes de la revolución oplita, estaba dotado de armas ligeras adecuadas para tener una gran movilidad individual y permitirle la fuga. Por el contrario, el infante oplita (abajo) estaba provisto de una armadura tan pesada (35 kg) y de un escudo tan grande, que le impedían el movimiento en el combate individual. Si con esta enorme carga quedaba aislado de la falange, poseía muy poca capacidad de maniobra y no lograba defenderse con éxito. Por el contrario, protegidos en la falange, los oplitas eran invencibles: cada uno usaba el escudo para defender no sólo el propio flanco izquierdo, sino también para cubrir, a la derecha, al compañero situado a su lado. Por consiguiente, cualquier ruptura de la formación, incluso en el caso de eventuales actos de heroísmo individual, era duramente castigada.



La batalla oplita se resolvía en un enfrentamiento veloz y decisivo (en cierto sentido, como una votación democrática): si lograba romper las líneas enemigas, las esperanzas de salvación eran elevadas; sin embargo, en el supuesto de la disgregación de la falange, el porcentaje de caídos entre infantes aislados llegaba a ser altísimo. Era una táctica que imponía la salvación de todos, cooperando, o la muerte de quien intentase alguna acción individual.



EROS

SEXUALIDAD

Véase también Escala erótica, *Kalokagathia*

La traducción española de la palabra griega *eros* es **amor**; sin embargo, existen unas diferencias sustanciales entre el significado de estos dos términos. Para los griegos, Eros era una fuerza primordial de la naturaleza, el principio de **armonía universal** que en el ámbito físico pone en conexión la materia formando los objetos, en el ámbito social une a los ciudadanos entre sí permitiendo el nacimiento de la ciudad, y en el ámbito psicológico vincula a los individuos suscitando la amistad y el amor. Por tanto, el amor entre dos compañeros sentimentales (el instinto que propiamente se denomina «erótico») no posee una naturaleza diferente de la fuerza que mantiene unido a todo el Universo (del lazo que, por ejemplo, une el Sol con la Luna). Por consiguiente, el eros griego no posee las connotaciones psicológicas e intimistas arraigadas en la sensibilidad moderna.

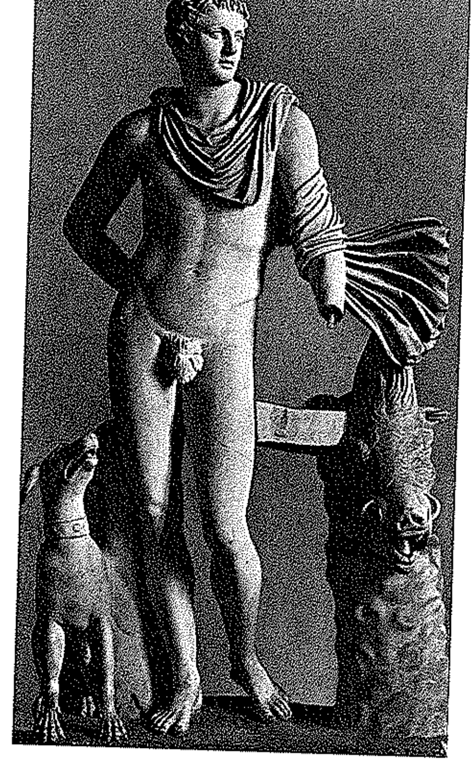
Esta mentalidad se trasluce en el mito que consideraba a Eros como entidad cósmica primordial, uno de los dioses primigenios del que derivaron todos los demás. Durante el período arcaico, antes de fijarse en la representación antropomorfa del niño alado dotado de arco y flechas con las que hace diana en el corazón de los amantes, Eros se representaba mediante símbolos fálicos o no icónicos (como una simple piedra).

La diferente manera de entender el amor queda subrayada, asimismo, por la diferente práctica social del hombre griego. Para éste, la familia carecía de importancia (se trataba, sobre todo, de un deber cívico); pasaba muy poco tiempo en casa y tenía escasas relaciones con la esposa (las mujeres, privadas de cualquier derecho político, eran socialmente marginadas y apenas salían de casa). El amor «conyugal» y, en general, el que une a un hombre con una mujer (aunque estuviese, por supuesto, muy presente en la vida cotidiana) no tenía mucho peso en la cultura griega, que lo consideraba simplemente como una amistad más profunda. En las ciudades de Grecia existía una notable libertad en las costumbres sexuales: la ***prostitución*** (femenina y masculina) se practicaba en casas gestionadas por el Estado; era frecuente el ***concubinato*** con cierto número de esclavas y se admitían prácticas sexuales muy diferentes de las nuestras. De hecho, cuando los filósofos griegos dialogan sobre el amor, siempre aluden a una pasión que hoy se denominaría «homosexual» (aunque en el idioma griego no exista un término equivalente). En realidad, el refinado ***erotismo homosexual***, aunque nunca superase el límite de las restringidas clases aristocráticas (y fuese objeto de desaprobación en las otras clases), tuvo gran influencia en las artes visuales, imponiendo una enérgica dosis de afeminación en el ideal de belleza masculino.

La homosexualidad vivió en el ambiente filosófico bajo la forma de la **pederastia pedagógica** que, mediante un vínculo erótico-intelectual, unía al maestro (denominado ***erastes***, literalmente «el que hace el amor», es decir, que desempeña un papel activo) con un joven discípulo (denominado ***eromenos***, «el que recibe»). En función de una ley no escrita, una relación de este tipo sólo se toleraba hasta que el joven llegaba a la edad adulta; en ese momento, debía convertirse en una relación de amistad (el héroe homérico Aquiles era el *erastes* de Patroclo; Parménides lo era de Zenón).



Un sátiro velludo se masturba y, al mismo tiempo, introduce en su ano un pene artificial. En Grecia, el hecho de acentuar y exponer los órganos genitales tenía un significado burlesco y grotesco (no pornográfico). Entre los sátiros de la cultura griega y el diablo de la tradición cristiana existe una fuerte continuidad iconográfica (→ *Demonología*).



El ideal de belleza, central en todo el arte griego, preveía formas musculosas aunque agraciadas para el tipo viril (en la ilustración, *Meleagro*, copia de una escultura de Skopas, conservada en los Museos Vaticanos).



En las cerámicas griegas son frecuentes las representaciones de acercamientos eróticos entre varones durante el **simposio** (un banquete en el que las mujeres no podían participar).

Relación amorosa entre el *erastes*, el adulto, y el *eromenos*, el joven discípulo. Pese a que entre ellos siempre había una notable diferencia de edad, la práctica griega dista mucho de lo que hoy en día se denomina «pedofilia».



KALOKAGATHIA

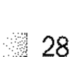
Ética aristocrática, Estética

Véase también Sócrates silénico, Proporción

El término *kalokagathia* designa el ideal de virtud de la aristocracia griega. Según Aristóteles, «se dice *kalokagathia* de lo que es perfectamente **bueno y bello**; de hecho, puede presumir de esta cualidad el que es completamente hábil, valiente, no corrupto por otros bienes como la riqueza y la potencia». A partir de esta concepción muy elitista y antidemocrática, el hombre perfecto debe poseer tanto las cualidades del buen ciudadano (valor, lealtad, etc., todas comprendidas en el término «bondad») como las cualidades de la belleza física. Por tanto, la prestancia atlética, la salud, el cuidado de su cuerpo y el rechazo de cualquier trabajo manual (con la excepción del uso de las armas en la batalla) eran componentes fundamentales de esta ***ética aristocrática***, coherente con una sociedad en que el trabajo productivo se consideraba envilecedor y era realizado preferiblemente por los esclavos. El hombre virtuoso es, por consiguiente, excelente no sólo en las cualidades espirituales, sino también en las físicas. Un efecto de esta coincidencia entre belleza del cuerpo y virtud ética fue la glorificación del **desnudo** (que, por el contrario, se juzgaba irreverente en el arte egipcio o babilónico), una invención original del arte griego del s. V a.C. En términos modernos, podemos afirmar que los griegos eran «nudistas»: a diferencia de los romanos, que consideraban escandalosa la pasión griega por la desnudez, los griegos encontraban en el espectáculo del cuerpo humano un significado profundo y un valor moral. Pensaban que la belleza de un cuerpo (masculino) podía hacer más cívico al hombre.
El historiador Jenofonte describe la reacción de los espectadores admirando a un vencedor de los juegos en términos de conmoción religiosa: «Como por la noche los ojos humanos son atraídos por el fulgor de un cuerpo celeste resplandeciente, así la belleza de Autólico atrae hacia su persona todas las miradas; todos los espectadores se conmueven en lo más profundo del alma. Algunos caen en un silencio no habitual, mientras que otros gesticulan de forma igualmente significativa». No es una casualidad que la escultura clásica griega gravitase obsesivamente en torno a este tema central: el cuerpo desnudo del atleta (en el ***mundo sublunar***, dominado por la imperfección, sólo el cuerpo humano es tan absolutamente perfecto que es necesario recurrir a la geometría para describirlo).

Un corolario importante de la *kalokagathia* fue la tesis de la ***imposibilidad de enseñar la virtud***, un término que para los griegos no poseía aún el significado cristiano de libre elección del bien, sino que indicaba la excelencia en una ***actuación***, la capacidad de alcanzar el éxito en un ámbito determinado (en este sentido, son virtuosos por ejemplo el músico o el maestro en un arte). En la concepción aristocrática, las virtudes políticas, la capacidad de mando, la imperturbabilidad que nace de la conciencia de la propia superioridad, no se pueden adquirir con la educación, sino que se heredan a través de la «sangre» de los padres.

Un único punto de contacto parcial entre la idea cristiana y la griega de virtud se puede detectar en el valor de la **templanza**; parte esencial de la *kalokagathia*, consiste en la capacidad de autocontrol, en ser capaz de dominar las pulsiones personales para someterse a las normas que regulan el mundo humano y divino.



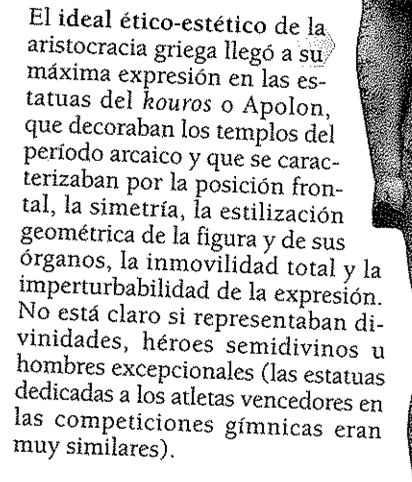


Una escena de gimnasio procedente de una vasija griega: los dos gimnastas de la izquierda (uno demasiado delgado y otro demasiado gordo) se mueven con torpeza y quedan casi ridiculizados por los dos hermosos atletas de la derecha. Los juegos gímnicos griegos se caracterizaban por dos fuertes pasiones que brillan por su ausencia en nuestro deporte: el sentimiento religioso y el amor.



Las estatuas de los *kouroi* presentan unos rostros cuyos rasgos muestran la típica **sonrisa** que expresa el ideal de la *kalokagathia*: la imperturbabilidad que procede de la conciencia de la propia superioridad absoluta: la ausencia de toda pasión contingente.

El **ideal ético-estético** de la aristocracia griega llegó a su máxima expresión en las estatuas del *kouros* o Apolon, que decoraban los templos del período arcaico y que se caracterizaban por la posición frontal, la simetría, la estilización geométrica de la figura y de sus órganos, la inmovilidad total y la imperturbabilidad de la expresión. No está claro si representaban divinidades, héroes semidivinos u hombres excepcionales (las estatuas dedicadas a los atletas vencedores en las competiciones gímnicas eran muy similares).



El **esclavo** demuestra su propia exclusión del género humano y la inmoralidad de sus tendencias psicológicas mediante la **fealdad** del cuerpo asociada a la hipertrofia sexual.

ENIGMA

Racionalismo, Logos

Véase también **Paradojas de Zenón, Logicismo**

El término *logos*, sin duda el más importante de toda la filosofía griega, en un principio significaba «palabra», «discurso»; sin embargo, al pasar de la concepción mítica a la concepción filosófica, llegó a indicar cualquier explicación de la realidad en términos racionales. **Heráclito**, quien utilizó esta palabra por primera vez, hizo una observación importante: «Aunque todo ocurra según el *logos* (es decir, según la razón), los hombres son obtusos por lo que respecta al *logos* tanto antes como después de haber oído hablar de él, y parecen inexpertos al respecto». ***De hecho, ser racionales no significa poseer una teoría de la racionalidad.***
Es posible utilizar correctamente la inteligencia incluso sin saber en qué consiste, puesto que la inteligencia se manifiesta en la vida ordinaria como una **habilidad**, es decir, como una capacidad adquirida con la experiencia. Todo el mundo, quien más y quien menos, emplea la razón, pero nadie es capaz de ofrecer una definición adecuada.

El origen del **racionalismo** helénico nace de esta contradicción. Sin duda, los griegos no fueron los primeros en adoptar el *logos*; sin embargo, fueron los primeros que se preguntaron, de forma persistente, qué es y cuáles son sus procedimientos. La gran cantidad de significados que este término asumió en la lengua griega testimonia, al mismo tiempo, la amplitud y la dificultad de la búsqueda.

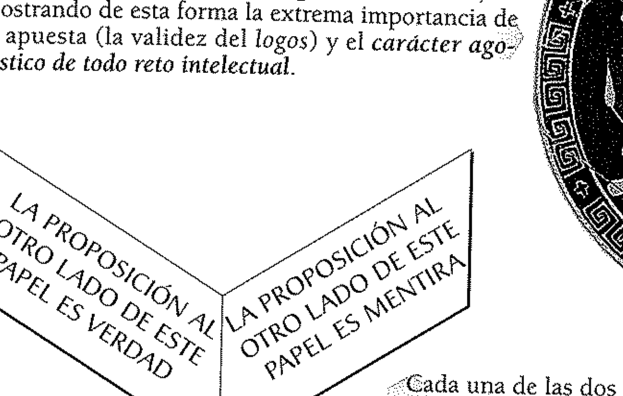
El término *logos* significó, en sus diferentes usos, discurso, cálculo, evaluación, medida, razón de ser de las cosas, causa, juicio, estimación, definición, argumento, razonamiento, pensamiento, elección, explicación, necesidad, etc.
Como los griegos no se contentaban con la aplicación de la razón a los problemas concretos, sino que exigían la construcción de una teoría, se interesaron en gran medida por aquellos discursos en que el *logos* no parece funcionar. Seguidamente se enumeran dichos discursos.

- **Enigma**: un reto a las capacidades de la inteligencia, una pregunta planteada de forma oscura y ambigua que, sin embargo, admite una única solución.
- **Antinomia**: un razonamiento correcto pero carente de solución, una especie de cortocircuito del *logos*. Se produce cuando el desarrollo de un discurso, a pesar de ser llevado a cabo con rigor en cada pasaje, desemboca en dos conclusiones denominadas *tesis* y *antítesis*: ambas igualmente válidas, pero opuestas e irreconciliables. La más importante y conocida antinomia es la «del mentiroso» («Epiménides el cretense afirma que todos los cretenses son mentirosos»).
- **Paralogismos**: razonamientos en que existe un error oculto bajo una coherencia aparente. Aún hoy en día, denominamos a estos razonamientos «sofismas», porque fueron los sofistas (en particular, los eristas) los que se especializaron en utilizar las más sutiles astucias dialécticas hasta la capciosidad. La *paradoja del cornudo*, por ejemplo, se desarrolla de esta forma: «¿Admites que posees todo lo que no has perdido? ¿Nunca has perdido un par de cuernos? Entonces posees estos cuernos».
- **Dilema**: una argumentación en la que dos proposiciones contrarias se plantean como alternativas, ambas posibles.

Las antinomias pueden nacer también en áreas del pensamiento diferentes del discurso racional. Existen **paradojas comportamentales** tales como la orden transcrita (imposible de ejecutar si dicha orden se refiere sólo a la misma frase «no leer»), o bien la orden «sé espontáneo» (no sólo no se consigue, sino que es ilógico ser espontáneo obedeciendo una orden).

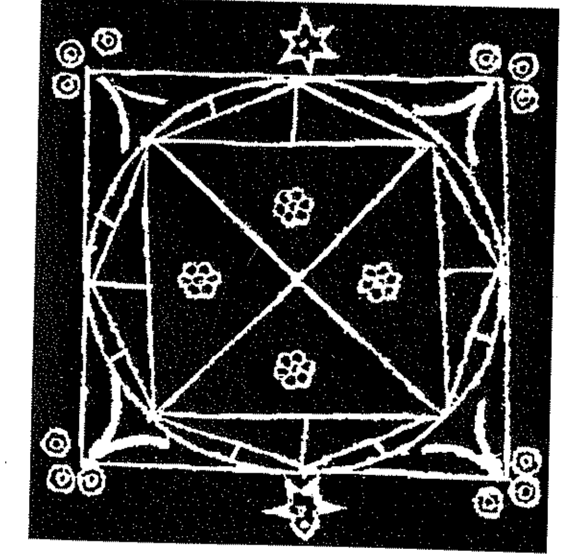
NO LEER

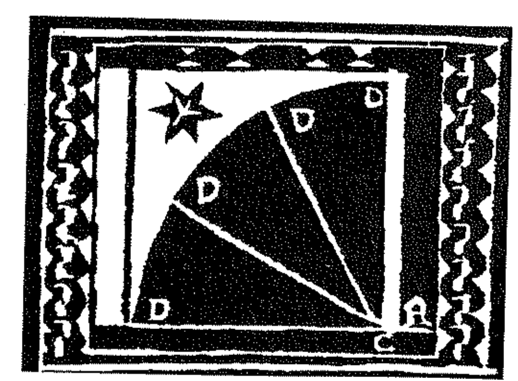
La cultura griega representó el enigma a través de la **esfinge**, un monstruo con cuerpo de león, alas de rapaz y cabeza de mujer. La esfinge griega, que no tenía ninguna relación con la egipcia (de sexo masculino y símbolo del poder del faraón), planteaba a los visitantes un enigma y devoraba a los que no lograban resolverlo, demostrando de esta forma la extrema importancia de la apuesta (la validez del *logos*) y el ***carácter agonístico de todo reto intelectual***.



Cada una de las dos proposiciones reproducidas puede ser verdadera si se considera individualmente, pero no si se toman ambas a la vez.

Otro desafío al *logos* de gran interés para los griegos fue el de los **rompecabezas**, problemas científicos sin resolver, en particular matemáticos y geométricos, que supuestamente tienen una solución. Los más famosos fueron dos: la **cuadratura del círculo** (es decir, cómo calcular el área exacta del círculo) y la **trisección del ángulo**, que consiste en subdividir sin regla ni compás un ángulo en tres partes iguales. En el s. XVI, **G. Bruno**, el autor de las ilustraciones aquí reproducidas, todavía se esforzaba en la resolución de estos problemas.





PROPORCIÓN

ESTÉTICA

Véase también **Música de las esferas**

Ya a partir del III milenio a.C., las grandes obras arquitectónicas se construyeron en la civilización egipcia y babilónica a partir de relaciones matemáticas muy precisas. De hecho, la noción de proporción (una **igualdad de relaciones** por la cual A es a B como C es a D) es prácticamente patrimonio de la humanidad. Como afirma R. Wittkower (*El cambiante concepto de proporción*, 1961), «todas las más altas formas de civilización han creído en un orden basado en los números y en las relaciones numéricas. Se buscaba y se instituía una correlación armónica, a menudo de carácter místico y fantástico, entre las concepciones del Universo, del cosmos y de la vida humana». Por lo demás, según la moderna psicología de la *Gestalt* (→), hay una necesidad profundamente arraigada en la naturaleza humana que se expresa en el nivel de la simple sensación, la cual, a la luz de las investigaciones experimentales modernas, aparece como una actividad mental capaz de estructurar, sintetizar y proporcionar la complejidad heterogénea del mundo real. Por tanto, el impulso hacia la búsqueda de la regularidad sería un empuje prioritario, anterior a cualquier reflexión racional. Algunos estudios etnológicos más recientes han demostrado que incluso algunas especies del mundo animal alimentan análogas preferencias por los sistemas ordenados, geométricos, simétricos y equilibrados.

Estos motivos, obviamente, desmienten la afirmación según la cual el mundo griego habría inventado la proporcionalidad; a pesar de ello, deben plantearse tres importantes precisiones.

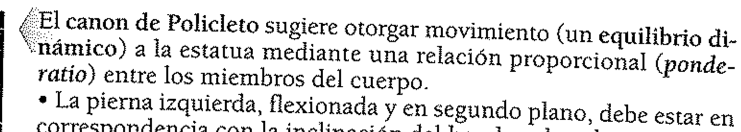
• La idea de proporción asumió gran importancia en el seno del pensamiento filosófico. «La mejor pauta es la medida», sentencia atribuida a los Siete Sabios, podría ser asumida como lema de todo el pensamiento griego, que asignó una posición central a los conceptos de armonía, ritmo y regularidad de los fenómenos. Frecuentemente, la propia filosofía fue definida como el arte del «dar proporción a las cosas y a los conceptos».

• Los pensadores y los artistas griegos no se limitaron, como se hizo en el pasado, a servirse de reglas proporcionales, sino que también sintieron la necesidad de elaborar una teoría (esto es, de proporcionar una explicación racional).

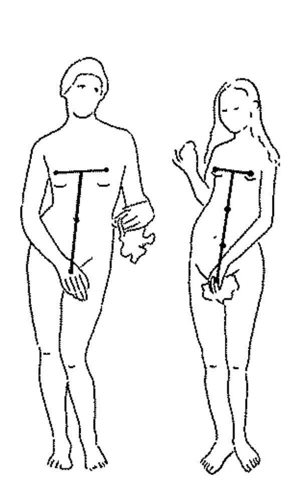
• La proporcionalidad fue asumida como un criterio aplicable a todas y cada una de las manifestaciones del ser: de ahí que sistemáticamente fuese empleada en cualquier aspecto de la vida.

En el ámbito filosófico, el razonamiento proporcional fue uno de los instrumentos más usados en el mundo griego. **Platón**, por ejemplo, plantea frecuentemente analogías como ésta: «El ser es al devenir lo que la ciencia es a la opinión» (o bien, en el ámbito físico: «la tierra es al agua lo que el aire es al fuego»).

Sin embargo, fue en el ámbito de la **estética** (teoría del arte) donde la noción de proporción encontró sus aplicaciones prácticas más interesantes. Las dos teorías más importantes formalizadas en el mundo griego fueron la **sección áurea** (→ ***Proporción áurea***), elaborada en los ambientes pitagóricos, y el **canon de Policleto**, un conjunto de reglas de proporción y mesura válidas en el ámbito de la representación escultórica del cuerpo humano.

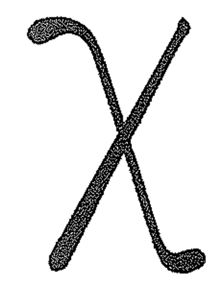


El **canon de Policleto** sugiere otorgar movimiento (un **equilibrio dinámico**) a la estatua mediante una relación proporcional (*ponderatio*) entre los miembros del cuerpo.
• La pierna izquierda, flexionada y en segundo plano, debe estar en correspondencia con la inclinación del hombro derecho.
• La pierna flexionada debe estar en correspondencia, en el mismo lado, con el brazo flexionado.
• La pierna que sirve de apoyo debe estar en correspondencia, en el mismo lado, con el brazo paralelo al cuerpo.
• La cabeza, de altura igual a un octavo del cuerpo, se inclina hacia la parte opuesta respecto a la pierna y el brazo flexionados.

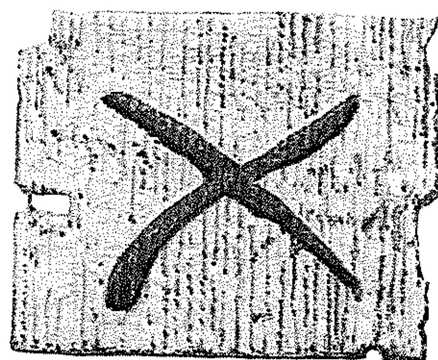


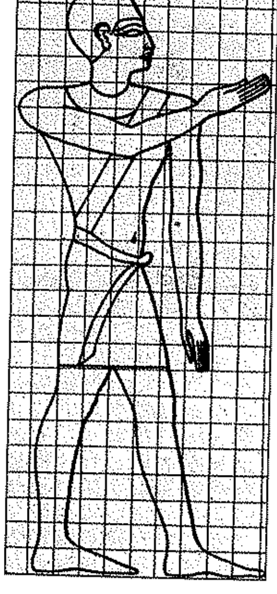
No existe un canon absoluto de belleza. En la historia del arte, se han elaborado sistemas de reglas muy diferentes. En una Venus griega (a la izquierda), el espacio entre los dos senos debía ser igual a la distancia entre los senos y el ombligo. En una Venus gótica del s. XIV d.C. (a la derecha), el mismo espacio quedaba, en cambio, reducido a la mitad.

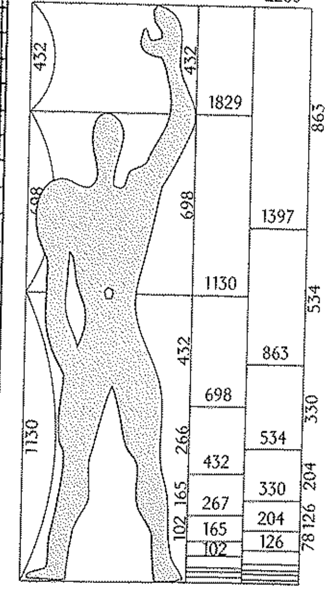
En culturas muy diversas se han elaborado instrumentos para dotar de proporción al cuerpo humano, destinados al uso de los artistas (aquí se reproducen un modelo egipcio y el ***modulor* de Le Corbusier**, del s. XX).



La letra *ji* fue adoptada en Grecia como símbolo gráfico de la *ponderatio*: expresa el equilibrio a través de la proporción de dos elementos opuestos.







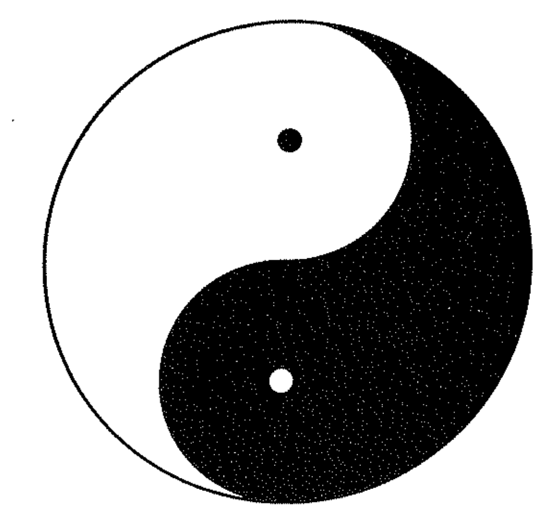
ORIENTE/ OCCIDENTE

HERÁCLITO, LAO TZE

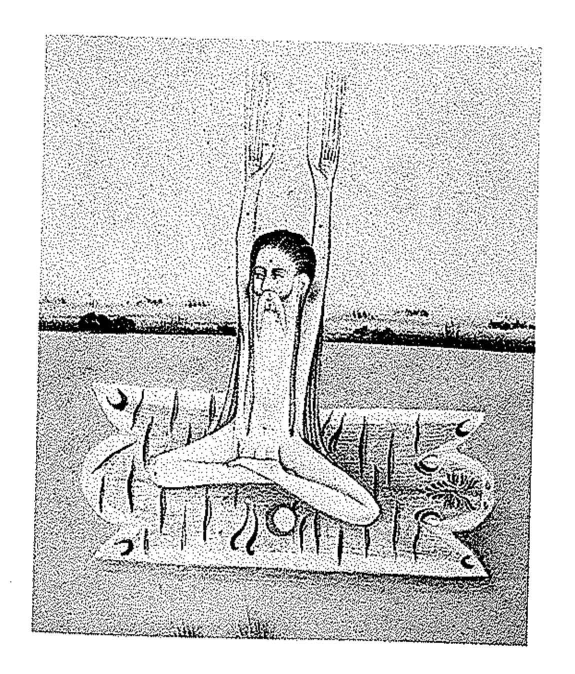
Véase también Devenir, Logos

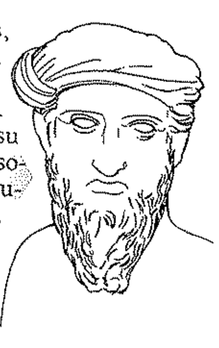
Ya en la Antigüedad, el erudito **Diógenes Laercio** planteaba la cuestión de las relaciones entre la filosofía oriental y la tradición europea. De hecho, son bastante frecuentes las coincidencias y las semejanzas, ya que, entre los filósofos presocráticos, predominaron en Occidente concepciones monistas de la realidad muy próximas a aquellas de la antigua sabiduría india y china. Sólo a partir de la figura de **Platón** empezará a ser bastante clara la diferente dirección del pensamiento occidental, caracterizado por el **dualismo**, en primer lugar platónico (entre ideas y apariencia sensible), después cristiano (entre espíritu y cuerpo) y, por último, en época moderna, científico-cartesiano (entre mente y materia).

Para explicar las coincidencias iniciales, los comentadores antiguos supusieron que los primeros filósofos realizaron frecuentes viajes a Oriente, pero se trata casi siempre de evidentes añadiduras propagandísticas para aumentar el carisma de los antiguos maestros.
Los griegos, en realidad, aunque supieran de la existencia de una antigua y prestigiosa sabiduría oriental, no conocían sus doctrinas específicas; de ahí que hoy en día se acepte generalmente la idea de Diógenes Laercio según la cual, en cualquier caso, ***la filosofía occidental mostró ya en sus albores su propia especificidad*** (sintetizada en la conquista de la noción de *logos*, la inteligencia racional-discursiva).
Por encima de cualquier sugestiva analogía temática posible, la actitud puramente racionalista es típica y exclusiva de la ciencia occidental.
No obstante, existen impresionantes afinidades entre algunas teorías de los filósofos presocráticos y la enseñanza de algunos maestros orientales: entre la doctrina de la unidad de los contrarios de **Heráclito**, por ejemplo, y el **taoísmo**, la religión-filosofía china fundada por **Lao Tze**. Tanto Heráclito como Lao Tze amaron el mismo estilo conciso, denominado *oracular* por su fuerte ambigüedad; Heráclito recibió el sobrenombre *del oscuro*, ya que escribía a conciencia únicamente frases muy breves tremendamente enigmáticas; también Lao Tze amaba la brevedad, lo que queda patente en su *Tao-dejing* (*El libro de la vía y de la virtud*), que consta sólo de cincuenta mil caracteres ideográficos y está estructurado en máximas, aforismos y breves síntesis, con un gran gusto por las formulaciones paradójicas. Veamos un ejemplo: «El Tao que puede ser llamado Tao no es el verdadero Tao. Si su nombre puede ser pronunciado, no es su verdadero nombre. Aquello que no tiene nombre es el principio del cielo y de la tierra».
A veces resulta muy difícil establecer si una de estas máximas pertenece a uno o a otro filósofo. Heráclito dice: «Uniones son lo entero y lo no entero, lo concorde y lo discorde, lo armónico y lo desarmónico, de todas las cosas el uno y del uno todas las cosas»; en efecto, este pensamiento podría usarse de forma válida para explicar el símbolo del Tao.
Sin embargo, a pesar de esta coincidencia, es posible que ambos alcanzaran formulaciones análogas de forma totalmente independiente. De hecho, Heráclito y Lao Tze fueron contemporáneos (vivieron ambos entre el s. VI y el s. V), pero la distancia geográfica entre los dos descarta que pudiesen llegar a establecer algún tipo de relación o de interdependencia.

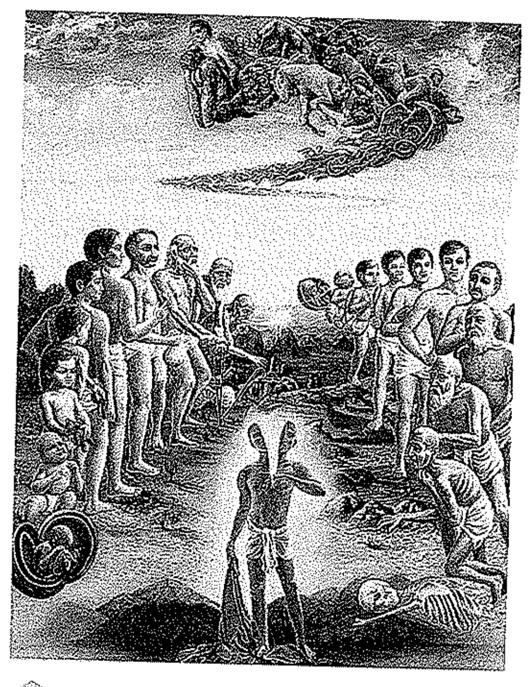


Existen sugestivas analogías entre el **devenir** de Heráclito y el **Tao** de Lao Tze. El Tao es la base de todos los fenómenos (es decir, persiste en cualquier cambio, es el principio generador y la unidad de las contradicciones). Su símbolo muestra la unidad como síntesis de dos principios antagonistas y recíprocamente necesarios: el Yin (blanco, femenino, frío, pasivo, tenebroso, húmedo, negativo...) y el Yang (negro, masculino, caliente, activo, luminoso, seco, positivo...). La curva en S invertida que les separa expresa el carácter dinámico de su contraposición.





Según los biógrafos griegos, los primeros filósofos habrían extraído sus intuiciones de los repetidos viajes a Oriente. Además, **Pitágoras**, debido a su creencia en la reencarnación, solía ser representado con atributos orientales (el turbante, la larga barba con forma apuntada). Sin embargo, estos viajes no han sido confirmados por la crítica moderna.



El ciclo de las reencarnaciones en una imagen contemporánea. De oscuro origen oriental, la doctrina de la **metempsicosis** (reencarnación del alma) todavía es seguida en la actualidad por el hinduismo y por el budismo. Llegada a Occidente a través del **orfismo** (→), fue practicada por **Platón** y por **Pitágoras**, quien enumeró sus anteriores encarnaciones hasta remontarse al fundador de su estirpe, el dios Apolo (→ **Chamanismo**).

Los maestros orientales del yoga eran conocidos en Grecia con el nombre de **gimnosofistas** («aquellos que alcanzan la sabiduría a través del cuerpo»). No obstante, hasta la expedición de Alejandro Magno, las informaciones sobre Oriente fueron tan superficiales que apenas tuvieron influencia.

SOCIEDAD JÓNICA

ESCUELA DE MILETO

Véase también Oriente/Occidente

El mérito de haber dado origen a la primera tradición filosófica (la **escuela de Mileto**, centrada en el concepto de ***arkhé***: →) recae en algunas colonias griegas (Samos, Mileto, Colofón) de la Jonia (la costa de la actual Turquía). Desde los ss. VII-V a.C. y hasta que todos los asentamientos griegos en el Próximo Oriente fueron eliminados por las invasiones persas, en estas zonas se desarrolló una cultura autónoma y caracterizada, con respecto a la madre patria griega, por algunas particularidades. De hecho, estas ciudades eran las «puertas de Oriente», donde las mercancías que llegaban por vía terrestre desde Mesopotamia y Persia eran embarcadas y distribuidas por toda Grecia. Como los intercambios comerciales son siempre un vehículo de influencias culturales, entre los ss. VIII y VII empezaron a concentrarse en Jonia una serie de importantes innovaciones tecnológicas entre las que descollaron, por sus repercusiones sociales, la elaboración del hierro y la difusión de la escritura.

La elaboración del hierro. Antiguamente las armas eran de bronce, una aleación cuyos componentes (cobre y estaño) no se encontraban fácilmente en Grecia y, por lo tanto, debían importarse. El efecto de esta tecnología era someter la economía a las grandes compañías comerciales internacionales y a pocas familias de grandes magnates. En cambio, la que se basaba en el hierro era una producción más fácil de llevar a cabo, incluso por parte de pequeñas colonias autosuficientes; representó, por tanto, una potente palanca de descentralización económica, con consecuencias sociales en un sentido clara y abiertamente democrático.

La difusión de la escritura alfabética. El acontecimiento, cuya origen se sitúa en Fenicia, tuvo lugar entre los ss. VIII y VII. El paso a una cultura escrita produjo una serie de efectos de gran repercusión: la facilidad para aprender la escritura alfabética permitía acceder a la cultura a porcentajes relativamente amplios de la población y el ***mito*** (→), hasta el momento transmitido por vía oral, fue, por decirlo de algún modo, petrificado de una forma definitiva. A mediados del s. V, ya se había desarrollado un embrionario mercado del libro.

Estas innovaciones se difundieron en toda Grecia; pero dichas innovaciones dieron origen a una particular cultura, basada en la **valoración de las técnicas**, en la racionalidad operativa y en un saber que ya podía considerarse de tipo científico, sólo en las colonias orientales (favorecidas, asimismo, por una histórica debilidad de la aristocracia terrateniente y por el consiguiente predominio político del partido del pueblo). El cambio tuvo repercusiones sociales, puesto que, al desestabilizar la mentalidad mítica y las estructuras consolidadas del poder, provocó fuertes resistencias: «La figura del **herrero**, pese a ser socialmente necesaria, siempre se consideró al margen de la sociedad, casi circundada por un halo de impiedad. Ahora, en las ciudades jónicas, el herrero y otros técnicos similares (el alfarero, el constructor, el médico) no sólo se integran en el cuerpo social, sino que exponen claramente su exigencia de participar en el poder político y en la gestión de la comunidad» (M. Vegetti, *Filosofía y sociedad*, 1975). En el seno de esta cultura tecnológica, se desarrollaron los ***intereses preferentemente naturalistas*** de los primeros filósofos.

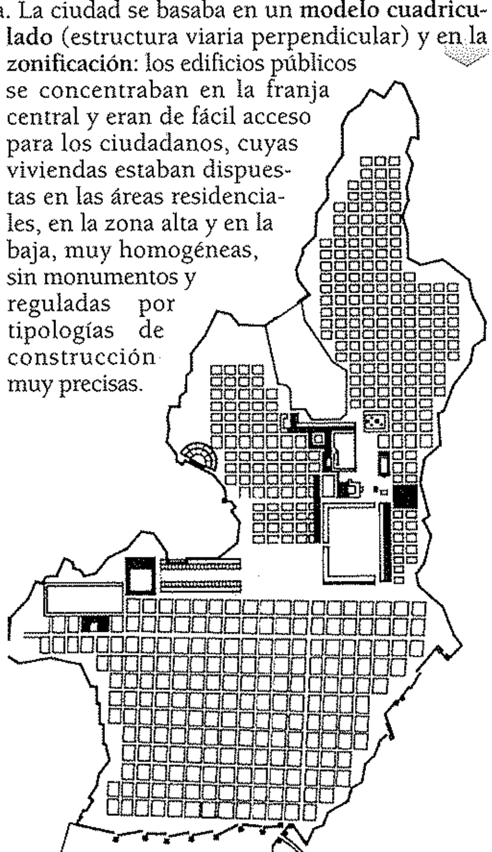


El desinterés por el trabajo manual y el desprecio social que rodeaba a los trabajadores (esclavos y artesanos) queda expresado en la figura del dios **Hefesto**, señor de la metalurgia y del trabajo. El herrero del Olimpo era un dios lisiado, jorobado, sin ninguna dignidad, ridiculizado cruelmente por el resto de la familia olímpica y por los hombres. Con respecto a esta cultura general del mundo griego, caracterizada por un escaso interés por la tecnología (→ *Fracaso tecnológico*), la valoración de las técnicas se muestra como una especificidad de la cultura jónica.

El mapa de Mileto, reconstruido tras la invasión persa por **Hippódamos**, el urbanista más célebre de la antigüedad, presta una gran atención a los problemas técnicos y al predominio de una concepción democrática de la política típicos de la sociedad jónica. La ciudad se basaba en un **modelo cuadriculado** (estructura viaria perpendicular) y en la **zonificación**: los edificios públicos se concentraban en la franja central y eran de fácil acceso para los ciudadanos, cuyas viviendas estaban dispuestas en las áreas residenciales, en la zona alta y en la baja, muy homogéneas, sin monumentos y reguladas por tipologías de construcción muy precisas.



En la etapa del arte griego denominado **período geométrico**, ya eran visibles una gran exigencia de rigor y de simplificación y una simbología de gran relevancia filosófica. Por ejemplo, en la vasija reproducida aparece el símbolo del **agua**, ya central en el culto de la **diosa madre** (→) y adoptado seguidamente por **Tales** como *arkhé* (→).



COSMOLOGÍAS

UNIVERSO

Véase también Sociedad jónica, *Arkhé*

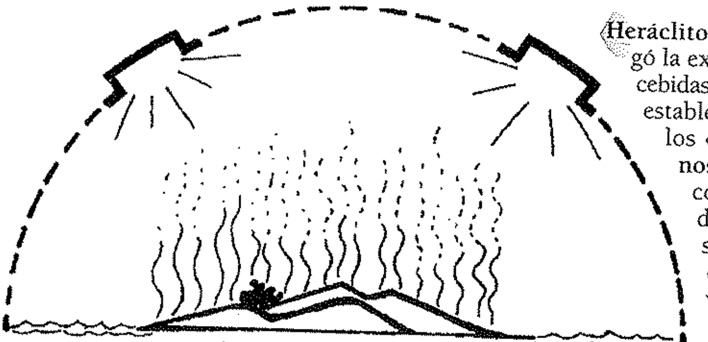
La **cosmología** es la ciencia del todo, el intento de explicar unitariamente la estructura global del Universo. A partir de esta forma de especulación, los griegos, en particular los **presocráticos**, desarrollaron una pasión intelectual tan verdadera que durante muchos siglos no surgió al respecto ninguna teoría predominante ya que, a cualquier hipótesis que se presentase, se le planteaba inmediatamente una antitética.

En el pensamiento de los presocráticos, la cosmología poseía en cierto sentido la función de completar el sistema: era la descripción de un escenario cósmico compatible con los principios enunciados en el ámbito filosófico. Por este motivo, cada pensador sentía la necesidad de crearse una cosmología *personalizada*. A. Koestler afirma en su historia de las concepciones del Universo (*Los sonámbulos*, 1959) que «el espectáculo de los cosmólogos del s. VI evoca el de una orquesta antes del concierto, cuando cada uno de los músicos afina su instrumento y está concentrado en aquello que hace sin prestar atención a los maullidos de los otros. Justo cuando uno de ellos tenía conocimiento de una media docena de proposiciones geométricas y oía decir que los fenómenos celestes reaparecían periódicamente, empezaba a buscar una ley para el todo y a construir un sistema del Universo».

Esta pluralidad de propuestas deriva del carácter específico, sólo parcialmente científico, de la cosmología, evidenciado claramente por el filósofo alemán **Immanuel Kant** (1724-1804). Cada cosmología, justamente porque su pretensión es comprender el mundo en su totalidad y universalidad, supera necesariamente los límites de la experiencia (siempre limitada y parcial) y acaba, por tanto, formulando afirmaciones extracientíficas, ni probables ni rebatibles. De hecho, Kant subrayó que ***la historia de la cosmología ha producido antinomias insanables*** (dos tesis contradictorias, pero igualmente demostrables), planteando razones válidas para sostener por igual que el cosmos es finito y que no lo es, que es eterno y que ha sido creado, que en él domina el azar y, por el contrario, la necesidad.

De todo ello, Kant deducía un juicio de no conclusión teorética: la cosmología, situándose fuera del ámbito científico, debe considerarse esencialmente una **metafísica:** no un intento de describir realmente el cosmos, sino la expresión de la voluntad, de los deseos y, sobre todo, de la fantasía del cosmólogo. No obstante, el propio Kant suavizó este drástico juicio subrayando que la intensa producción cosmológica de la antigüedad, al delinear todos los posibles escenarios del Universo (comprendidos aquellos que hoy en día denominaríamos «virtuales»), ha tenido un fecundo papel en la historia del pensamiento científico. De hecho, en los albores de la época moderna, los astrónomos que iniciaron la revolución astronómica encontraron en el pluralismo teórico de las cosmologías griegas una inmensa riqueza de motivos y de hipótesis, incluida la **teoría heliocéntrica** (→ **heliocentrismo**) formulada por **Aristarco** de Samos en el s. III a.C.

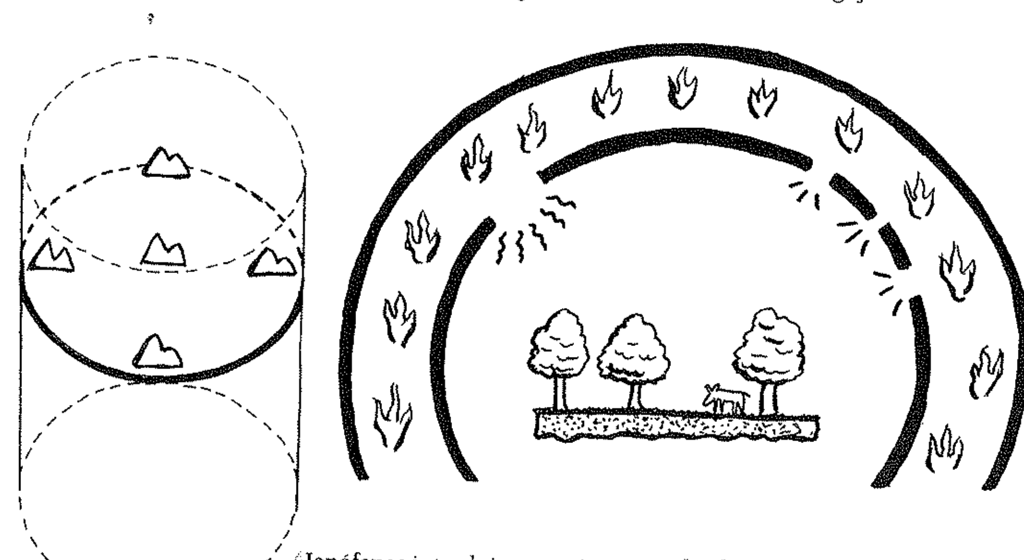
PRESOCRÁTICOS



Heráclito, el filósofo del ***devenir*** (→), negó la existencia del Sol y de la Luna concebidas en tanto que entidades materiales, estables y distinguibles. Para Heráclito, los «cuerpos» celestes eran **fenómenos meteorológicos** derivados de la condensación diaria de los vapores del mar y de las exhalaciones que surgen de la tierra en concavidades del cielo, similares a barcas volcadas.

Uno de los descubrimientos más importantes derivados de la primera observación del cielo fue el **movimiento rotatorio de los planetas alrededor de la Tierra**. Anteriormente, los filósofos jónicos estaban todavía convencidos de que cada noche el Sol, una vez alcanzado el oeste, no se escondía bajo la Tierra, sino que, a partir de un cambio de dirección ortogonal, se dirigía hacia el norte geográfico para pasar la noche tras los montes Hiperbóreos.

Anaximandro creía que el Sol y la Luna eran **agujeros en el cielo**. En su opinión, la Tierra estaba rodeada por un gran círculo (una enorme rueda, una corteza) provista de agujeros (los más pequeños, como pinchazos de aguja, son las estrellas). Lo cíclico de los movimientos astrales deriva del periódico cerramiento y apertura de los agujeros.



Jenófanes introdujo por primera vez la idea de la **infinidad del Universo** y demostró, paralelamente, la dificultad (incapacidad) del espíritu griego para imaginar esta noción. De hecho, su cosmos es infinito sólo verticalmente, hacia arriba y hacia abajo (no en el plano horizontal): el resultado es un **Universo tubular**, un cilindro carente de las caras superior e inferior.

ARKHÉ

Tales, Anaximandro, Anaxímenes

Véase también Sociedad jónica, Cosmologías, Proporción

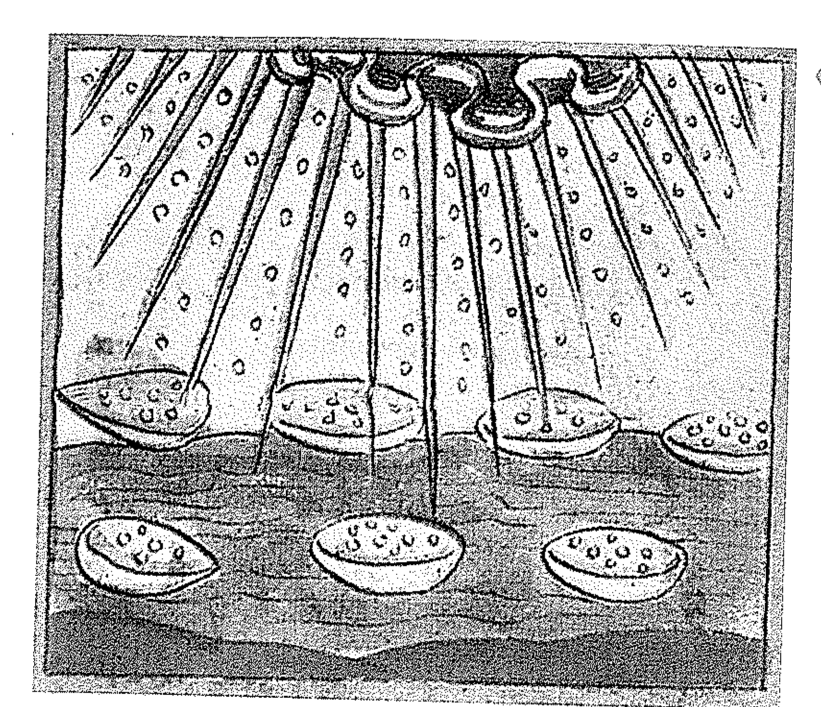
La primera idea filosófica, formulada por la **escuela de Mileto** (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) fue la noción de *arkhé*, que consiste en la suposición de la existencia de un principio originario, algo que no procede de nada, pero de lo que deriva necesariamente todo (la materia, el mundo en su conjunto).

En las páginas introductorias de la *Metafísica*, **Aristóteles** resumió brevemente el pensamiento precedente (razón por la que se le considera el primer historiador de la filosofía) y explicó la noción de *arkhé* de la siguiente forma: «La mayoría de los que filosofaron por primera vez pensaron que los principios de todas las cosas eran únicamente los materiales. **Tales**, el fundador de esta filosofía, afirma que es el agua el primer principio (*arkhé*) y no otro. Por eso llega a afirmar que la Tierra se apoya en el agua. Sin duda alguna, llega a esta convicción a partir de la constatación de que el agua es el alimento de todas las cosas y de que hasta lo caliente procede de ella y vive en ella. Así pues, aquello de lo que todas las cosas proceden es, evidentemente, el principio de todas ellas».

Tal vez hoy en día puede ser decepcionante la teoría de Tales según la cual el fundamento originario del todo es un simple elemento físico (el **agua**); sin embargo, la magnitud de su pensamiento no se encuentra tanto en la respuesta como en la misma pregunta, pues implica la posibilidad de llegar a una explicación unitaria de la variada gama de fenómenos naturales.

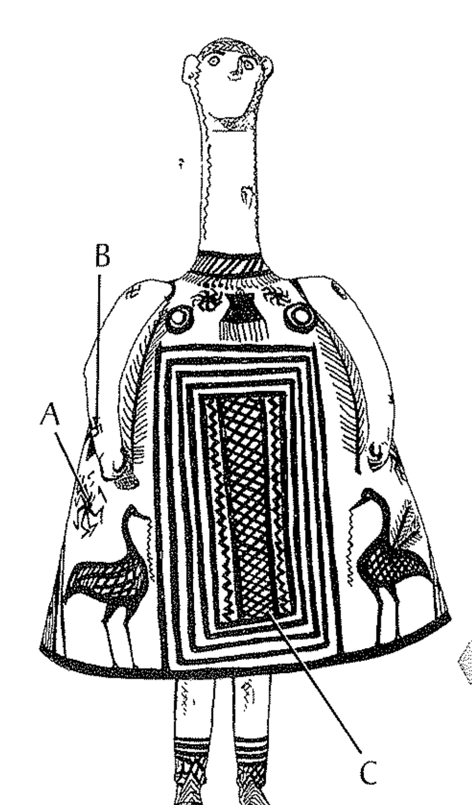
La importancia del debate que nace a partir de esta cuestión queda perfectamente demostrada por los rápidos progresos teóricos que originó. El discípulo de Tales, **Anaximandro**, propuso como *arkhé* la noción, mucho más compleja, de ***ápeiron***, literalmente «lo que no posee forma», lo indeterminado: una sustancia única e infinita de la que derivan todas las cosas mediante un proceso de separación progresiva producido por la acción de las parejas **caliente-frío** y **seco-húmedo**. Anaximandro especificó que el *ápeiron* no es una simple mezcla de todo lo que existe, sino un remoto estado anterior a partir del que se ha generado el mundo conocido.

Anaxímenes, el tercer exponente de la escuela de Mileto, volvió a identificar el *arkhé* con un elemento material: el **aire**. Según sus afirmaciones, el mundo «es como un gigantesco animal que respira y la respiración es su vida y su alma» (una idea que, de alguna forma, anticipa las de ***pneuma*** y ***alma del mundo***: →).
A pesar de que el concepto de *ápeiron* parece ser más sutil, no sería correcto considerar la solución de Anaxímenes un retroceso con respecto a la de Anaximandro; en realidad, la esencia del saber jónico consistió siempre en el intento de identificación del principio primordial con un **elemento material**. Así pues, también el *ápeiron* de Anaximandro, por muy indistinto y primordial que sea, sigue siendo una sustancia física. De esto se deduce que el saber jónico fue un saber **naturalista**. En este caso, se evita el uso del término ***materialismo*** (→) porque las susodichas teorías no implicaban aún una negación de la espiritualidad y de la trascendencia, conceptos que fueron formulados sólo en un segundo momento por otras orientaciones filosóficas.



Los **alquimistas** consideraban el rocío (que recogían en cuencos redondos) el **esperma del cielo**, un agente físico mediante el cual lo divino fecunda la tierra. En muchas culturas (por ejemplo, en el bautizo cristiano) se pueden observar algunas hipótesis análogas con respecto al agua, que para **Tales** era el *arkhé*, en un sentido simbólico (como fundamento de la vida). No es casualidad que, en época moderna, casi todas las apariciones de la Virgen estén asociadas a una fuente milagrosa.

Naturalmente, el pensamiento filosófico no nace de la nada; las primeras doctrinas formuladas por los pensadores jónicos consistían en parte en una racionalización de temas que el pensamiento mítico ya había tratado. También en la simbología del arte preclásico se vislumbra un fuerte interés por los **elementos originarios**: en este ejemplo, el **fuego** está representado por el Sol central; el **agua** está representada por los peces; y los fenómenos de la **energía** y del **devenir**, por espirales enroscadas.



En esta estatua de la antigua **diosa madre** (→) es posible observar los símbolos mediante los que se expresaba el pensamiento prefilosófico: la esvástica (A y B) se puede relacionar con los conceptos de dinamismo, fuerza y **devenir** (→); la red (C), repetida en el interior de los dos animales, es un símbolo del **agua** (humedad, fecundidad, feminidad, poder generativo).

DEVENIR

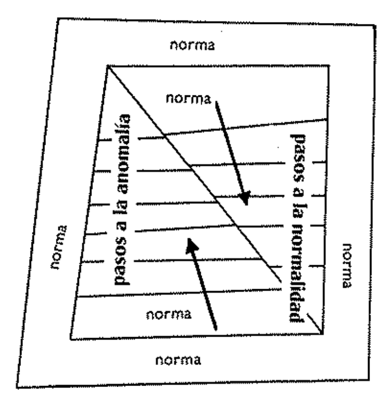
Heráclito

Véase también Arkhé, Cosmologías

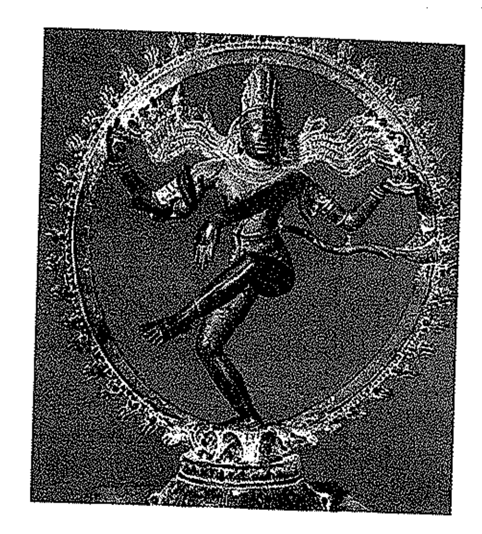
Panta rei, en griego, «todo fluye», es la fórmula sinóptica del pensamiento de **Heráclito**: todas las cosas se mueven incesantemente y nada está quieto. Nunca nos bañamos dos veces en el mismo río, porque su permanencia es sólo aparente; en realidad, el agua que lo constituye nunca es la misma. Tampoco podemos tocar dos veces una sustancia en el mismo estado, pues este último, debido a la rapidez de su transformación, «se concentra y se dispersa». Por tanto, la realidad es un proceso de mutación eterno producido por el **conflicto de elementos contrarios**: «Las cosas frías se calientan, el calor se enfría, lo húmedo se seca, lo que es árido se humedece»; «La madre de todas las cosas es la guerra». Según las afirmaciones de Heráclito, en todas las cosas se esconde una lucha de contrarios.

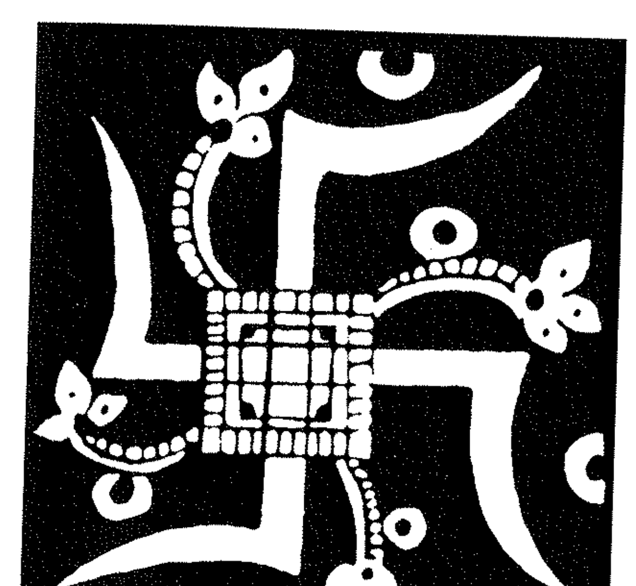
Heráclito simbolizó el devenir mediante el **fuego**, el más inestable de los elementos: como *calor,* es principio de vida; como *luz,* se difunde por todo el cosmos; como *llama*, transforma lo que alcanza. Cualquier transformación de la materia presupone una intervención del fuego: «El fuego vive la muerte de la tierra y el aire vive la del fuego, así como el agua vive la muerte del aire y la tierra, la muerte del agua».
Entre los símbolos del devenir, Heráclito consideró también el **dinero**. De hecho, la moneda de cambio no sólo pasa constantemente de mano en mano, sino que también es capaz de expresar el valor de cualquier mercancía: «El fuego transforma todas las cosas y todas las cosas cambian mediante el fuego, de la misma forma que el oro transforma todas las cosas y todas las cosas cambian mediante el oro».
Aunque Heráclito haya pasado a la historia como el filósofo del devenir, la crítica moderna ha desvelado un segundo aspecto de su pensamiento, una interpretación más profunda de la realidad conocida como la **unidad de los contrarios**. De hecho, el devenir sólo es la apariencia de las cosas, detrás de las que se esconde una **armonía** más profunda. La vista es un sentido engañoso: la transformación incesante de todo en el todo se puede defender únicamente en función de una observación superficial (cuando se analizan las cosas en su singularidad), perdiendo de vista el todo, la visión global. La totalidad de los fenómenos permanece siempre igual a sí misma y cada pareja de contrarios forma, en realidad, una unidad indisoluble: «El camino arriba y abajo es uno y el mismo», afirma Heráclito; es decir, que si se observa con atención, cada subida es, al mismo tiempo, una bajada. De la misma forma, el día (o el bien) existe únicamente en virtud de la noche (el mal), y la salud no sería apreciable sin la enfermedad. De ahí que el mundo, aparentemente dominado por el desorden, revele en cambio una lógica interna; justamente, para definir esta ley secreta de la armonía, Heráclito utilizó por primera vez el término ***logos***, que llegó a convertirse en el rasgo característico de todo el pensamiento griego.

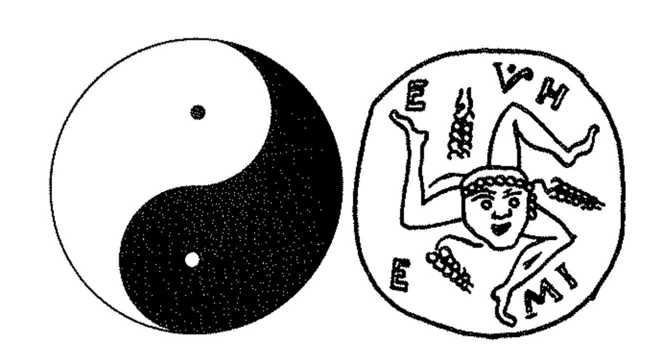
La doctrina del devenir de Heráclito es una idea filosófica de larga duración que marca el principio de todos los intentos de explicar las transformaciones de la materia y de la naturaleza del movimiento. No cabe duda de que algunos aspectos de la teoría de Heráclito están presentes incluso en autores aparentemente alejados de su problemática (→ *Estereometría*).



Una formulación del devenir en términos modernos: un diagrama del pintor P. Klee. Toda norma es, por naturaleza, inestable; de forma paulatina, pero inexorable, desemboca en la excepción, originando así una nueva regla. Puesto que todas las transformaciones tienen lugar en un mundo cerrado, el proceso será cíclico y dinámico.







La noción del devenir está presente en los símbolos de diferentes culturas. Desde arriba y en el sentido de las agujas del reloj:
- la danza de Shiva, la **divinidad hindú** de la transformación;
- el dragón, que en la **alquimia** representa la metamorfosis de los elementos;
- el trisceles, un **símbolo numismático** (a menudo, en este contexto, se han recuperado imágenes que remiten al devenir de Heráclito);
- el Tao (la filosofía taoísta presenta muchos puntos de convergencia con la de Heráclito);
- la **esvástica**, que, antes de convertirse en emblema del nazismo, era un símbolo de la mutación eterna.



AGONISMO

Heráclito, Empédocles

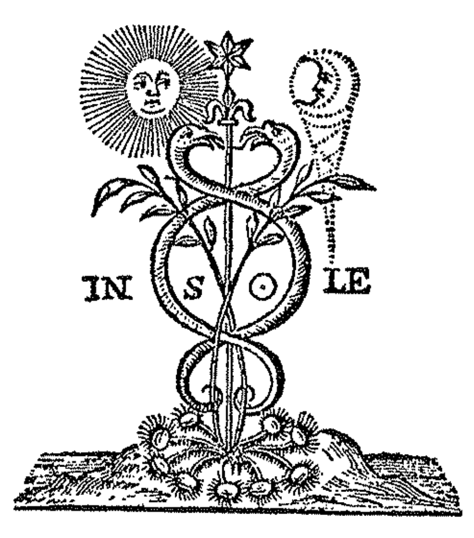
Véase también Odio/Amor, Devenir

El historiador de la filosofía J. Huizinga demostró (*Homo ludens*, 1938) que los juegos y las competiciones son un fenómeno universal presente en cualquier civilización. Sin embargo, según admite el mismo autor, ninguna cultura ha desarrollado un amor tan intenso por la competición como la griega, hasta convertirla en una filosofía y en un estilo de vida. Este clima agonístico general que acompañaba todos los aspectos de la vida del hombre griego no implicó sólo el nacimiento del **deporte** (una invención sin precedentes del espíritu helénico), sino que influyó también en la esfera intelectual. Otro gran estudioso del helenismo, J. Burckhardt, tras haber individualizado la **competitividad** como el elemento más destacable de la cultura griega, observó que esta actitud surge alrededor del s. VI a.C., justamente en el mismo período en que nació la filosofía. Como ya subrayó el orador Isócrates en el s. V, «en nuestra tierra es posible asistir a competiciones de velocidad y de fuerza, pero también a certámenes de palabras y de razonamiento, y también en estas competiciones se establecen los premios más valiosos». El evidente espíritu agonístico que animaba los debates públicos entre los filósofos (a los que asistían verdaderas hinchadas) impulsó el uso de la terminología de las competiciones atléticas también en el ámbito intelectual: Demócrito, por ejemplo, recibió el apodo de *pentathlos* por la versatilidad de su ingenio y la universalidad de su pensamiento y de sus intereses.

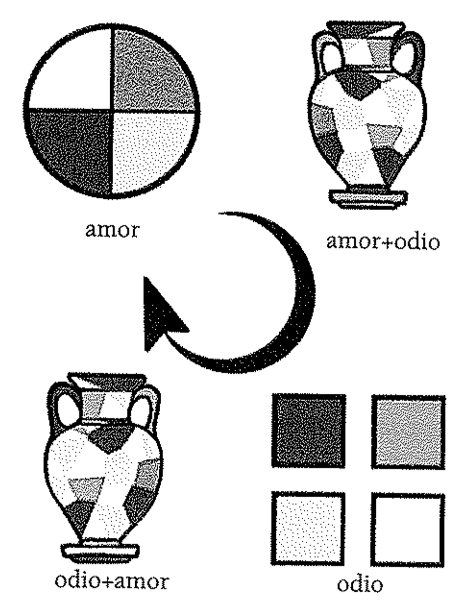
Aunque el ejemplo más conocido, al que alude Isócrates, sea la transformación en espectáculo de la práctica filosófica realizada por los **sofistas** (→), en realidad la cultura griega estuvo caracterizada por un elevado nivel de competitividad en todas las áreas del saber. Este rasgo tan peculiar del espíritu griego radicaba en una teoría precisa que, aunque sólo fuese formulada explícita y completamente por algunos filósofos (**Heráclito** y **Empédocles**), explicaba de todas formas una convicción general: ***lo que está vivo lo está únicamente debido a un contraste***; lo que en su interior no presenta ninguna contradicción, está muerto.

Esta valorización sistemática del espíritu deportivo influyó en todas las ciencias: la **medicina hipocrática** consideraba la salud de un cuerpo como el fruto de un equilibrio de ***humores*** (→), así como la política democrática consideraba que la salud de la ***polis*** (→) no se basaba en la eliminación de los contrastes entre los ciudadanos (partidos), sino en su composición en el seno de un equilibrio inestable y fructífero.

Los aforismos de Heráclito se deben leer a partir de esta perspectiva: cuando afirma que «todas las cosas nacen o mueren únicamente debido al contraste» o bien que «la guerra es la madre y la reina de todas las cosas», está diciendo que el agonismo es un producto de la vida misma. A partir de esta perspectiva, la guerra es la lucha de los contrarios que genera el **devenir**: el calor se opone al frío, lo húmedo a lo seco, el día a la noche. Donde no hay lucha, tampoco hay vida: los contrarios pueden dar lugar a una forma de armonía sólo si compiten mutuamente. «Si no existiese la ofensa, no se conocería el concepto de justicia»: esto significa que el ***amor*** y el ***odio*** (que deben entenderse como fuerzas naturales y no como fenómenos psicológicos) son necesarios, porque en el agonismo entre los dos principios queda bien expresada una fuerza cósmica con la que el hombre debe necesariamente sintonizar.



El **caduceo** (o bastón de Hermes), la vara alrededor de la cual se enroscan dos serpientes con las cabezas enfrentadas, fue en el mundo griego (y después en la Edad Media, en particular en el ámbito de los alquimistas) el símbolo del **equilibrio**, de la **energía** y de la **salud**, procedentes de la composición en un conjunto unitario de dos fuerzas antagonistas (el Sol y la Luna, el blanco y el negro, etc.).



Según **Empédocles**, la vida del Universo sólo es posible gracias al contraste entre dos fuerzas cósmicas antagonistas: el amor (amistad), que tiende hacia la unión de la materia, y el odio, que tiende hacia la separación. Todo el mundo pasa cíclicamente a través de cuatro estadios: un estadio inicial, donde, como sólo está presente el amor, el hecho de que prevalezca esta fuerza unificadora conlleva que los elementos se concentren en una totalidad compacta, una especie de ***esfero*** (→) en el que no es posible ninguna forma de vida. El predominio absoluto del odio también mata la vida, puesto que produce una separación total; la vida sólo es posible en las fases de transición, cuando el amor convive con el odio.



Áyax y Aquiles juegan a los dados. En el mundo griego, cualquier competición, ya fuese deportiva o de otro tipo, era siempre algo muy serio. En algunos casos, el perdedor era destruido físicamente: por ejemplo, el adivino Calcante, tras haber perdido frente a su rival Mopso en un reto que debía decidir quién de los dos practicaba mejor el arte adivinatorio, «quedó atrapado en un sueño de muerte».

NÚMERO

Pitágoras, Metafísica

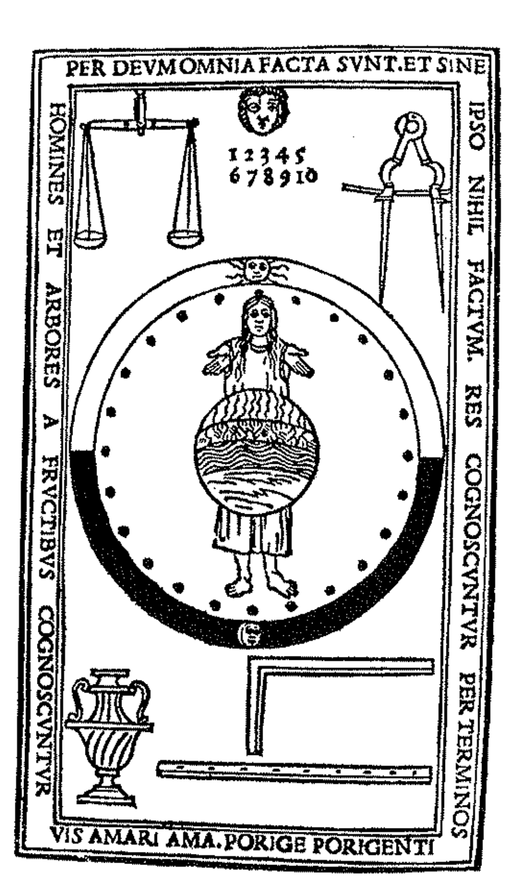
Véase también Aritmogeometría, Música de las esferas

En las primeras páginas de la *Metafísica*, **Aristóteles** cuenta que «los pitagóricos se aplicaron en las ciencias matemáticas y fueron los primeros en hacerlas evolucionar. Cuando sus estudios alcanzaron un mayor desarrollo, se convencieron de que sus principios eran los de todos los seres. Puesto que los principios de la matemática son, naturalmente, los números, les pareció ver en estos, más que en el fuego, en la tierra o en el aire, muchas semejanzas con aquello que es o que deviene». En otras palabras, **Pitágoras** identificó en el número el ***arkhé*** (la naturaleza íntima del todo, el punto de inicio, el fundamento y la causa de todo lo existente) que los filósofos jónicos habían encontrado en un elemento físico.

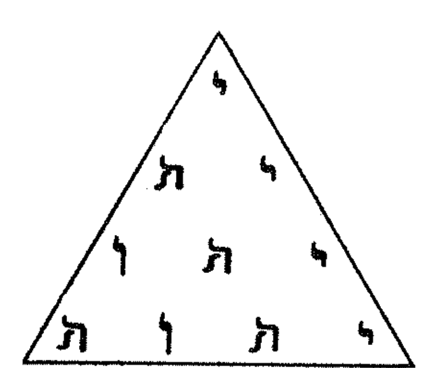
Sin duda, no faltaban las evidencias: las leyes que regulan el tiempo y las estaciones, el ciclo biológico, el vegetativo y cualquier tipo de movimiento, ya sea la perfecta rotación de los astros en el cielo, ya sea el ***devenir*** (→) de las sustancias naturales en la Tierra, son leyes numéricas. No existe conocimiento que no sea intrínsecamente medida, cálculo, proporción. Cualquier figura geométrica (y cualquier volumen o cuerpo) puede considerarse un número finito y potencialmente calculable de elementos básicos unitarios: los «números».
Así, *todo es número y todo es reducible a número*. Sobre esta certeza, Pitágoras construyó no sólo una **matemática**, sino también una **metafísica** y, aún más allá, un ideal de orden, de racionalidad, de **armonía universal**. Según el pitagórico **Filolao**, «es la naturaleza del número la que permite conocer a cada individuo todo lo que es dudoso o ignoto. Nada sería comprensible, ni las cosas en sí mismas ni sus relaciones, si no existiesen el número y su sustancia. Ninguna mentira contiene en sí misma la naturaleza del número y la armonía; por el contrario, la mentira y la envidia comparten la naturaleza de lo ilimitado, de lo ininteligible y de lo irracional»; es decir, de lo irreducible a número según los pitagóricos.

Entre todos los números considerados por los pitagóricos según los principios de la ***numerología*** (→), el **10** asumió un particular valor simbólico en cuanto «madre de todos los números». Su expresión gráfica, la ***tetraktys***, se consideró el símbolo de la perfección, un esquema universal, un modelo ideal detectable en todos los ámbitos de la naturaleza, y se convirtió en el emblema sobre el que juraban los neófitos de la secta. El nacimiento del sistema numérico decimal hoy en día en uso (hasta entonces, los babilonios emplearon un sistema basado en el 12 y en el 60), fue una consecuencia de la definición pitagórica del 10.

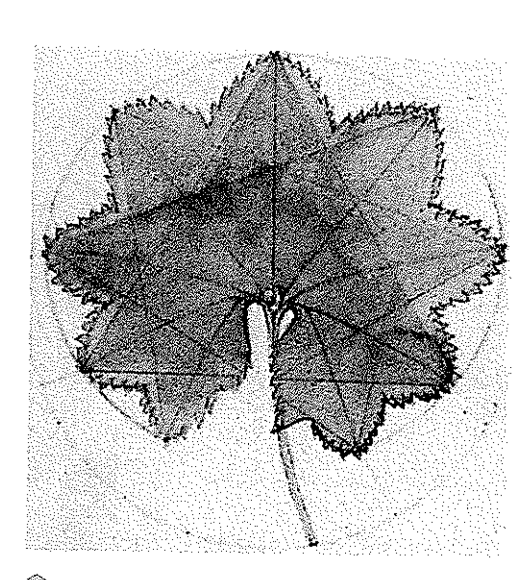
A partir del esquema de la *tetraktys* se estructuraba, asimismo, la **secta pitagórica**, la organización político-filosófica liderada por Pitágoras, que ostentaba el poder de la ciudad de Crotone (Magna Grecia). En el vértice de la pirámide estaba el **filósofo**, dotado de un poder absoluto (según R. Dodds, se le debía venerar como a un *chamán*: →); por debajo suyo estaba el grupo de los militantes, los **matemáticos** (es decir, «quienes sólo pueden plantear preguntas»); más abajo, los neófitos denominados **acusmáticos**, literalmente «quienes sólo pueden escuchar» (sólo tras algunos años, el discípulo podía hacer preguntas al maestro). Finalmente, aún más abajo, estaba la población de Crotón, excluida de toda forma de gobierno.



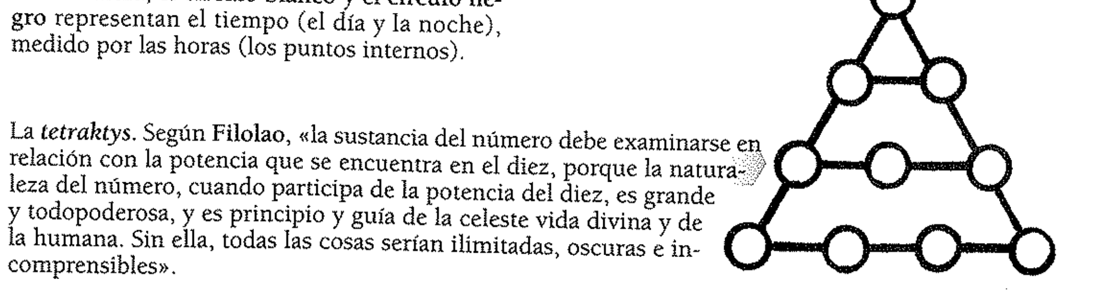
La iconografía del pitagorismo, en una imagen procedente de *Philosophia naturalis* (1560), de Alberto Magno. Desde arriba y empezando por la izquierda, encontramos: la **balanza**, símbolo de la justicia según los dictámenes de la ***numerología***; un **rostro**, símbolo del hombre, íntimamente unido a la ***tetraktys*** (los números del 1 al 10), que, a su vez, simboliza la perfección; el **compás**, que remite a la idea de proporción (→ *Dios geómetra*); la **escuadra**, que alude a la noción de medida. A la izquierda, abajo, una vasija representa el alma. En el centro, la **Tierra** está dividida según un esquema cuaternario, correspondiente a los *cuatro elementos* (→) de la naturaleza; el **círculo blanco** y el **círculo negro** representan el tiempo (el día y la noche), medido por las horas (los puntos internos).



La versión hebreo-cabalista de la *tetraktys* (las letras corresponden a los números del 1 al 10).



La regularidad matemática de la naturaleza, intuición fundamental del pitagorismo, en el dibujo de un artista moderno, J. Beuys (1948).



La *tetraktys*. Según **Filolao**, «la sustancia del número debe examinarse en relación con la potencia que se encuentra en el diez, porque la naturaleza del número, cuando participa de la potencia del diez, es grande y todopoderosa, y es principio y guía de la celeste vida divina y de la humana. Sin ella, todas las cosas serían ilimitadas, oscuras e incomprensibles».

ARMONÍA MUSICAL

PITÁGORAS

Véase también Música de las esferas, Número

Pitágoras contribuyó de manera destacable al extraordinario prestigio que tuvo la **música** en el mundo griego. De hecho, a él se debe un descubrimiento decisivo: *el placer estético proporcionado por un acorde musical se puede describir en términos matemáticos*. Se trata de una observación notable, tal vez fundamental en todo el pitagorismo. De hecho, si el ***número*** consigue explicar una sensación tan delicada, es lícito suponer, por extensión, que el mundo entero puede ser considerado a partir de elementos matemáticos.

Según la leyenda, el descubrimiento ocurrió de la siguiente forma: pasando por casualidad ante el taller de un herrero, Pitágoras observó que el ritmo de sus golpes de martillo producía un conjunto agradable. Asimismo, notó que la consonancia armónica no dependía de la diferente fuerza de los herreros ni de la forma de los martillos, sino del peso de estos últimos.

Las figuras reproducidas en la siguiente página muestran los experimentos de teoría musical en que, a partir de este descubrimiento, se habría empeñado Pitágoras: cuando algunas cuerdas de la misma longitud presentan diferentes tensiones mediante un peso que cuelga de cada una de éstas, únicamente se verifica un acorde agradable con 2, 6, 8, 9, 12, 16 kg. La misma proporción se encuentra al utilizar campanas o cualquier otro instrumento musical. Por ejemplo, unos simples vasos llenos con diferentes cantidades de agua: la relación de peso queda sustituida por la de volumen, pero la relación numérica sigue invariable. Pitágoras concluyó correctamente que la sintaxis de los sonidos es independiente del sistema mecánico utilizado y que procede, en cambio, de puras relaciones matemáticas. La importancia del descubrimiento de Pitágoras es extraordinaria. La suya fue la *primera formulación matemática de una ley física*, el primer paso firme hacia aquella interpretación exacta del Universo que constituye el eje del pensamiento científico.

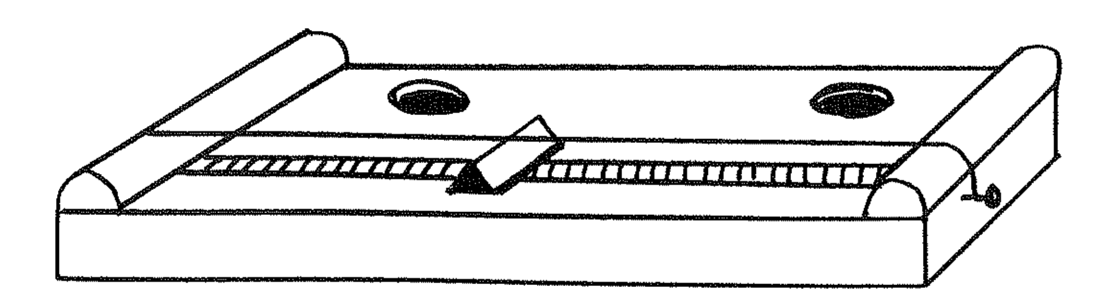
Por otro lado, la teoría musical pitagórica estaba viciada por un defecto fundamental que la llevó al **dogmatismo** (es decir, a la negación de aquella parcela de la realidad que no encajaba en el perfecto esquema matemático). De hecho, la capacidad para discernir entre lo armónico y lo no armónico no se atribuía a la sensibilidad, sino al razonamiento. Más que un arte, la música se entendía como una **ciencia de la** ***proporción*** (→) y de la armonía.
En resumen: para los pitagóricos, la belleza de la música consistía en su capacidad para reflejar la armonía universal; así pues, los cuatro números simples, perfectos por definición y dotados de un carácter particularmente sagrado, *debían* ser suficientes para conseguir explicar, a través de sus combinaciones, toda la profunda complejidad de la música.
Esta presuposición metafísica dominó la teoría musical hasta el s. XVI e impidió complicar la teoría a través de la admisión de determinados acordes (de quinta y de sexta), agradables al oído pero no fundados en los primeros cuatro números enteros. De esta forma, el pitagorismo musical (la **escala pitagórica**) se convirtió en una doctrina cerrada, contraria a la introducción de novedades que pudieran agrietar su perfecto orden matemático.





Experimentos que realizó Pitágoras para demostrar cómo el acorde musical es indiferente al sistema mecánico que se emplea para producir el sonido. El descubrimiento de que incluso un fenómeno puramente espiritual como el goce estético generado por la música se funda en algunas leyes matemáticas, produjo un efecto decisivo en la historia de la filosofía.

El instrumento utilizado por los pitagóricos para estudiar las relaciones entre música y matemática era el **monocordio**, una especie de guitarra dotada de una cuña que se desplaza sobre una escala numerada. Si se hacen sonar simultáneamente las dos porciones de cuerda, se pueden obtener acordes o disonancias. Cuando una porción es el doble de la otra (1:2), se obtiene una *octava*. Si se dispone la cuña en dos tercios de la cuerda, se obtiene una relación de *quinta*; en tres cuartos (4:3), la resonancia será de *cuarta*.



ARITMOGEOMETRÍA

PITÁGORAS, MATEMÁTICAS

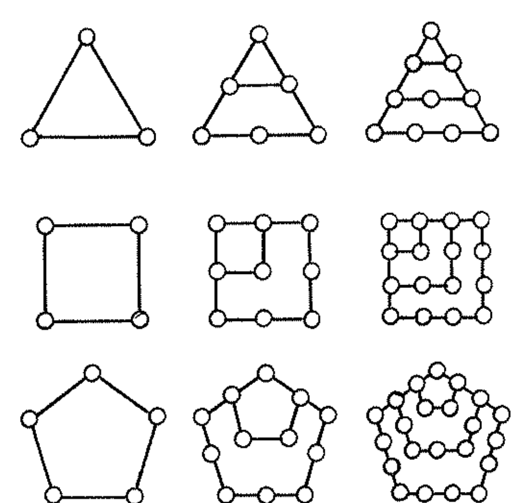
Véase también **Armonía musical, Numerología**

Para el hombre moderno, el término **número** (→) hace referencia a algo abstracto, a un contenido de la mente; por el contrario, para **Pitágoras** remitía a algo real y concreto: la dimensión esencial de las cosas (no un ente creado por la razón). Por consiguiente, su matemática no fue ni una aritmética (ciencia de los números) ni una geometría (ciencia de las figuras), sino una **aritmogeometría**, síntesis de ambas. Dicho de otro modo, Pitágoras no sólo redujo cualquier relación espacial a una dimensión numérica (tal como hacemos nosotros), sino que también asignó un significado *espacial* a los números. De ahí que existan números triangulares, cuadrados, rectangulares, pentagonales (un residuo superviviente de esta doctrina se puede rastrear en las expresiones matemáticas relativas al «cubo» o al «cuadrado» de un número).

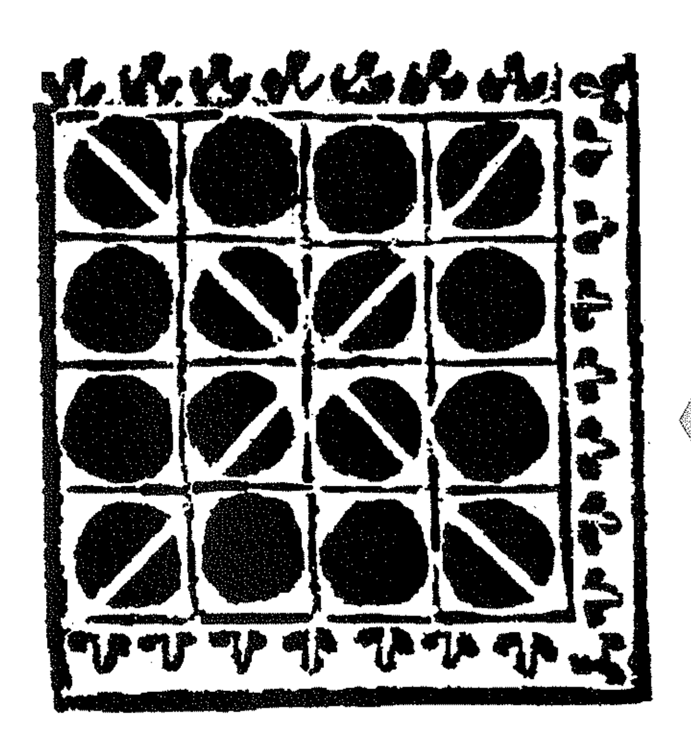
Esta forma de razonar se hallaba favorecida, sin duda alguna, por una técnica de **cálculo** todavía muy arcaica. La etimología de este término es particularmente interesante: *calcolus*, en latín, significaba «pequeña piedra», una acepción que todavía hoy existe en el campo de la medicina (el «cálculo renal»). La equivalencia etimológica entre piedra y número procede justamente del uso pitagórico de actuar con simples piedrecitas colocadas en el suelo para formar los números: de esta forma, las operaciones se convertían en desplazamientos espaciales de dichas piedras, como en un tablero contador. El efecto colateral de estos procedimientos fue que las operaciones con números muy elevados eran extremadamente difíciles, pero se estimulaban todas las posibles correspondencias de tipo psicológico, favoreciendo de esta forma la **numerología** (una visión simbólico-metafísica del ente numérico). La crisis de la aritmogeometría pitagórica empezó con el análisis de un simple cuadrado. De hecho, si se conoce un lado, no es posible encontrar un número entero que sea capaz de expresar la diagonal. Si, por ejemplo, el lado mide 1, la diagonal será $\sqrt{2}$ (según el conocido teorema de Pitágoras), o sea, un **número irracional**. En cambio, si cuantificamos la diagonal con un número entero, será el lado el que deba ser expresado a partir de una raíz cuadrada: un «objeto imposible», según dijo Pitágoras. No cabe duda de que cualquier cosa puede medirse individualmente, pero la relación entre magnitudes diferentes no siempre es una cantidad finita. Por tanto, no es cierto que todo sea reducible a elementos matemáticos, tal como pretendía Pitágoras: en la naturaleza existen cosas inconmensurables, es decir, no atribuibles a una misma unidad de medida finita. Según marca la tradición, la **secta pitagórica** intentó ocultar a toda costa esta novedad desestabilizadora, pero el secreto fue divulgado por un traidor, **Hipasus de Metaponto**, y se desencadenó la rebelión de las poblaciones subordinadas al poder político pitagórico.

La revelación de la **inconmensurabilidad** dio origen al primer conflicto histórico entre ciencia y religión y tuvo consecuencias profundas que no se limitaron al restringido círculo pitagórico, lo que generó una desconfianza general en las posibilidades de la aritmética (y contribuyó, por el contrario, al gran prestigio de la geometría).

La inconmensurabilidad fue descubierta también en el símbolo más importante de la secta pitagórica: la *salud*, es decir, la estrella de cinco puntas que se obtiene al trazar todas las posibles diagonales de un pentágono regular. De hecho, cada diagonal queda dividida por otra en dos segmentos que son inconmensurables entre sí: su relación se expresa mediante un número irracional que después se denominará *proporción áurea* (→).



Los pitagóricos representaban los números colocando los «cálculos» (pequeñas piedras) en la arena. Por tanto, había números triangulares, cuadrados, pentagonales, etc. La disposición espacial de los cálculos-números se empleaba, asimismo, para realizar algunas operaciones mediante el desplazamiento físico de las piedras, según el principio que se sigue también en el **ábaco** (un tablero de cálculo más complejo).



Una representación de la inconmensurabilidad propuesta por **G. Bruno** (*De Triplice Minimo*, 1591). Mientras que en las líneas horizontales y verticales las esferas se tocan y, por tanto, pueden unirse mediante segmentos iguales a la suma de sus dimensiones, en el caso de las diagonales esto es imposible, ya que su longitud supera el espesor de las cuatro esferas con una cantidad que no se puede determinar exactamente.

NUMEROLOGÍA

Pitagorismo, Magia

Véase también **Aritmogeometría, Matesis**

Pitágoras imaginaba la existencia de relaciones psicológicas entre los números y llamaba ***números amigos*** a aquellos que estaban formados por la suma de los divisores del otro. Asimismo, distinguía entre ***números masculinos*** (los impares, considerados perfectos) y ***números femeninos*** (pares e imperfectos). **Aristóteles** afirmó que, según los pitagóricos, «la justicia era una propiedad particular de los números; otra propiedad era el alma; otras, la oportunidad y la inteligencia; se puede afirmar que encontraban, para cada cosa, una similitud con los números». Esta forma precientífica de entender las matemáticas desembocó en la **numerología**, la doctrina que afirma la existencia de un **poder mágico** de los números detectable a partir de correspondencias precisas con el mundo natural y divino. Hoy en día, la numerología sigue siendo una de las parcelas más frecuentadas por la **magia** (→) y sobrevive en la creencias comunes como las supersticiones (por ejemplo, la idea según la cual el 13 trae mala suerte). Desde el punto de vista crítico, el filósofo que más se dedicó a intentar comprender los orígenes y el significado de la numerología fue **E. Cassirer** (*Filosofía de las formas simbólicas*, 1921).

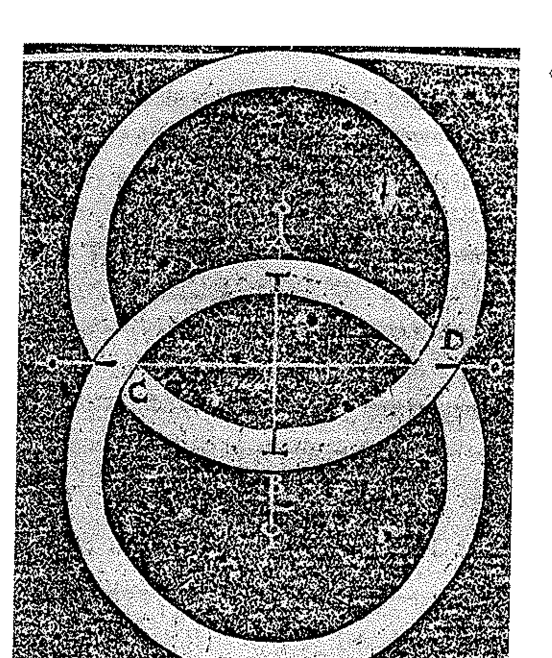
El número **uno** desempeña, en la tradición mágico-pitagórica, un papel absolutamente excepcional. De hecho, no es ni par ni impar, así que Pitágoras lo denominó *parimpar*. En realidad ni siquiera es un número verdadero, sino que representa el concepto mismo de la unidad (el generador, la madre de todos los números) y, por tanto, es radicalmente diferente del resto de cifras que, por su naturaleza, expresan algo múltiple. Con Pitágoras se inauguró la **mística de la unidad**, destinada a tener un gran futuro. Por ejemplo, en el s. II d.C., el filósofo neoplatónico **Plotino** llegó a considerar el Uno como el *arquetipo* (→) *de la divinidad.*

La **triplicidad**, al estar íntimamente relacionada con el prestigio teológico de la unidad, representa en cierto sentido su extensión. Dios es uno y trino en la religión cristiana, pero también en muchas otras confesiones no monoteístas (la trimurti oriental, por ejemplo) existen tríadas divinas.

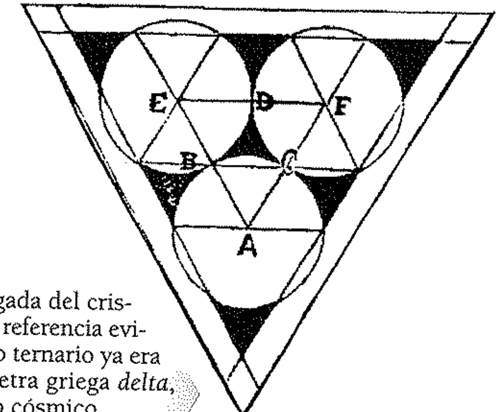
La **duplicidad**, al ocupar una posición intermedia entre dos entes de gran prestigio mágico como son la unidad y la triplicidad, se ha cargado con un valor negativo que, aún hoy en día, está presente de forma residual en el lenguaje (existe una *doblez* moral). Pitágoras desconfiaba del dos, el primer número par (por tanto femenino e indeterminado) y pensaba que, de alguna forma, le faltaba algo. Según su parecer, el dos era la opinión contrapuesta al verdadero saber (que siempre es único).

Casi siempre se ha recurrido a la **cuadruplicidad** para representar el mundo concreto y real; lo creado, en contraposición al momento de la creación; la experiencia humana, en oposición a la divina: cuatro son las estaciones, los ***elementos*** (→) de la naturaleza, los ***humores*** (→) del cuerpo, las ***edades de la vida***.

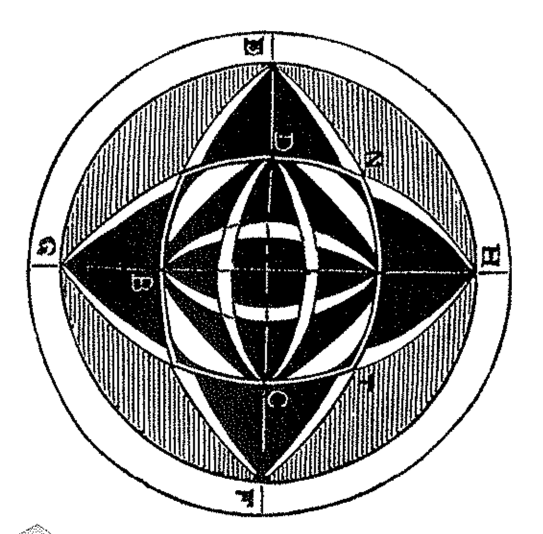
Son menos evidentes las razones que han convertido el siete en el «número perfecto». Pitágoras lo define como el *momento justo*, pero el prestigio del **septenario** es mucho más antiguo: por ejemplo, en la *Biblia*, la expresión «setenta y siete veces siete» se usa como sinónimo de infinito.



El filósofo que desarrolló con mayor profundidad el programa numerológico fue **G. Bruno**. Junto a estas líneas se representa su **díada** (*De Monade*, 1591). Tras la aparente formulación matemática, Bruno propone un símbolo caracterizado por importantes sugestiones teológicas. De hecho, este esquema con círculos entrelazados era usado habitualmente por los artistas de la Edad Media para delimitar la «almendra», en cuyo interior se pintaría el Cristo soberano (el espacio en que *los dos se convierten en uno*). El historiador del misticismo **E. Zolla** (*Encuentro con el andrógino*, 1995) sugiere que, en realidad, se trata de una representación geométrica del *andrógino* (→).

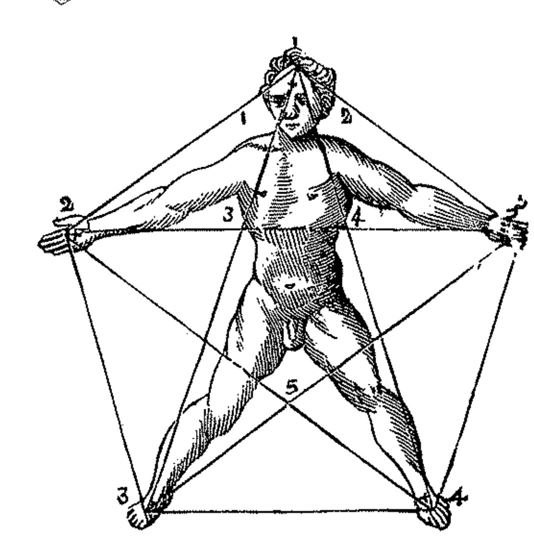


La imagen de la **tríada** (*De Monade*). A partir de la llegada del cristianismo, todas las imágenes de la tríada presentan una referencia evidente al misterio de la Trinidad; no obstante, el símbolo ternario ya era importante para los pitagóricos, según los cuales la letra griega *delta*, con su forma triangular, era el símbolo del nacimiento cósmico.



La imagen de la **cuadruplicidad** según G. Bruno.

Según determina una tradición muy antigua, el **número cinco** y el **pentágono** están relacionados con la experiencia y la forma del hombre (G. Bruno, *De Monade*).



MÚSICA DE LAS ESFERAS

Pitagorismo, Cosmología

Véase también Armonía musical, Número

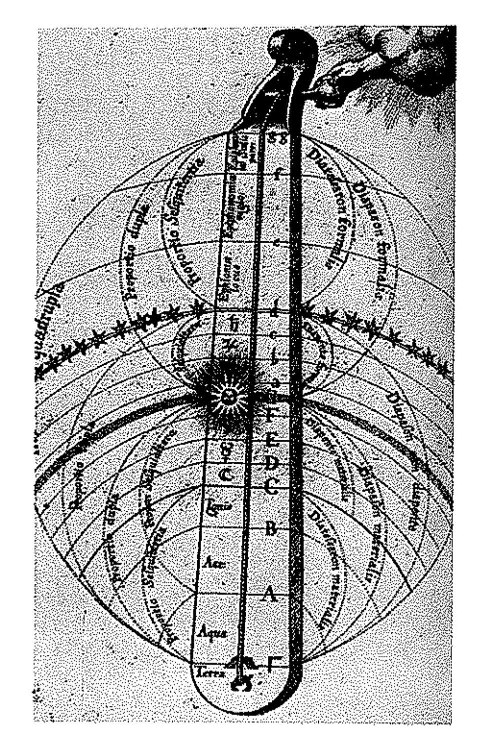
A partir de la convicción según la cual el mundo posee una naturaleza matemática, **Pitágoras** llegó a una conclusión extraordinaria: ***todo el Universo debe considerarse como un enorme instrumento musical.*** Los planetas y las estrellas, en su movimiento, emiten determinadas vibraciones sonoras como si fuesen un carillón formado por engranajes concéntricos, y producen de esta forma una especie de **música divina** (Saturno emite la nota más grave; la Luna, la más aguda). Si los comunes mortales no logran oír este concierto celestial, se debe únicamente a la **costumbre**. Puesto que lo escuchamos desde el nacimiento, estamos habituados y ya no somos capaces de oír este sonido, como a menudo ocurre con un ruido constante. **Plotino**, en las *Eneades,* sostiene que «existen algunas armonías que los sentidos no pueden percibir; sin embargo, son la fuente de las armonías manifiestas».

Muchos pensadores griegos, no sólo los pertenecientes al círculo pitagórico, compartieron la idea de la música de las esferas celestes; tanto **Aristóteles** como **Platón** la apoyaron, mientras que el filósofo judío **Filón de Alejandría** (20 a.C.- 50 d.C.) comparó el cielo con una lira de siete cuerdas.

En virtud de una paradoja bastante habitual en la historia de la ciencia, esta creencia metafísica y extracientífica ejerció un efecto propulsor en el desarrollo de la denominada ***revolución copernicana*** (→) del s. XVI. **Kepler** (1571-1630), quien fue al mismo tiempo un moderno científico y un pensador «pitagórico», indicó claramente las notas musicales emitidas por los planetas en su ensayo sobre las *Armonías del mundo* (1619) a partir de su fe en la perfecta regularidad de los movimientos celestes. Además, y gracias también a su inquebrantable fe pitagórica, Kepler es recordado en la historia de la ciencia como uno de los protagonistas de la revolución astronómica por haber demostrado la geometría elíptica de las órbitas planetarias mediante las denominadas «tres leyes de Kepler». De hecho, fue justamente el intento de demostrar la existencia de la música celeste (al mismo tiempo que una extraordinaria capacidad para poner en tela de juicio sus mismas hipótesis) lo que le condujo a su gran y definitivo descubrimiento (→ ***Descubrimiento/justificación***).

También la religión cristiana se acercó con interés a la hipótesis de la música como una revelación de la realidad divina, y estableció una relación íntima entre número, música y ***ángel*** (→) músico (uno de los temas más difundidos de toda la iconografía religiosa). «El ángel músico encarna los mismos valores que posee el concepto cosmológico de número; así, tanto el número como el ángel se encuentran en el límite entre la realidad material y la espiritual» (M. Bussagli, *Historia de los ángeles*, 1993).

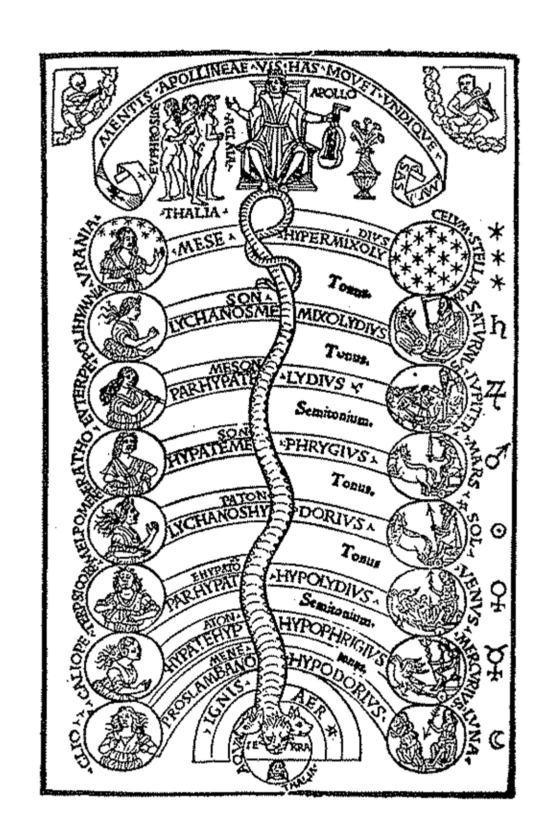
Una creencia similar, en algún aspecto, a la doctrina pitagórica (es decir, que el mundo habría nacido a partir de una **sonoridad originaria**) se puede rastrear en muchas civilizaciones arcaicas: los egipcios pensaban en una «carcajada cósmica», otras poblaciones hablan de una «sílaba que resuena», un «grito de Dios», etc. En el mundo oriental existe toda una teología de la sílaba originaria (AUM), a partir de la cual, mediante un proceso de materialización progresiva, nacerían las divinidades, la Tierra y, con ella, todos los seres que moran en ella.
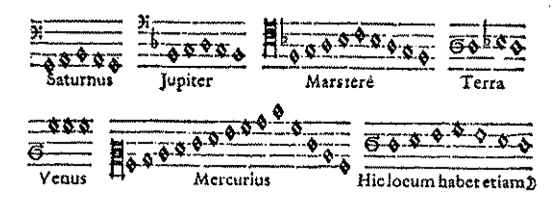


Todavía a principios del s. XVII, el mago y científico inglés **R. Fludd** (*Historia de los dos Universos*, 1617) volvió a plantear la concepción pitagórica a través de esta imagen: en el conjunto de sus esferas, el cosmos es construido como un instrumento musical, un **monocordio** que Dios (la pequeña mano que sale de la nube) regula y dota de proporción. A pesar de la evidente naturaleza extracientífica (metafísica, mágica) de esta convicción, Fludd estaba totalmente informado acerca de las conquistas de la *revolución copernicana*.



La sílaba AUM, el sonido que, según la mitología oriental, manó del **huevo cósmico** en el momento en que nació el Universo, representa la onda sonora que originó el mundo y que todavía lo impregna. En la liturgia budista, esta sílaba se debe pronunciar antes y después de la plegaria con un canto coral que vuelve a proponer, de forma ritual, la condición originaria del cosmos.





Las notas musicales emitidas por los planetas, según determinaba el esquema propuesto por **Kepler** a principios del s. XVII en su ensayo titulado *Armonías del mundo.*

La correspondencia entre las melodías musicales y el movimiento de los planetas en una imagen del Renacimiento (1496).

PROPORCIÓN ÁUREA

Pitagorismo, Estética

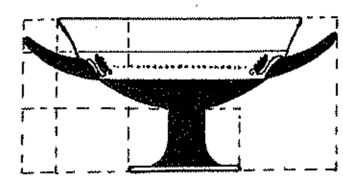
Véase también **Armonía musical, Número**

La relación íntima descubierta por **Pitágoras** entre las matemáticas y el fenómeno de la *armonía musical* sugirió, por extensión, la idea de que también la belleza visual se puede expresar mediante una relación numérica. Por consiguiente, la tradición pitagórica elaboró una gran variedad de teorías con la intención de explicar, a través de un acercamiento geométrico, el placer de la sensación estética, cuyo secreto se fue localizando en las propiedades del hexágono, del círculo, del pentágono, de la línea curva, etc.

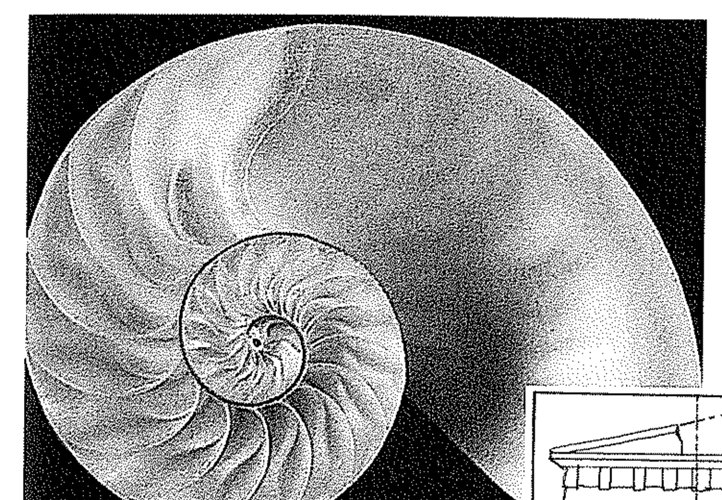
Entre todas estas teorías ocupa un puesto relevante la **sección áurea**, también denominada por los griegos **divina proporción**. Encontrar la sección áurea de un segmento AB significa localizar el punto C en su interior de manera que AC: CB = CB: AB. Es decir: la parte menor es a la parte mayor lo que esta última es al conjunto. Es posible construir una serie de rectángulos (o incluso de espirales) relacionados entre sí a partir de esta progresión considerada universalmente de gran validez estética. Algunos estudios recientes de etología (D. Morris, *Biología del arte,* 1985) demuestran que los animales también prefieren sistemáticamente las configuraciones visuales de este tipo.

La técnica de la sección áurea se convirtió en patrimonio común de toda la cultura griega y fue recuperada intensamente durante el Renacimiento (*De divina proportione*, de **L. Pacioli**); incluso en la época moderna no han faltado los *científicos del arte*, es decir, algunos artistas que han vislumbrado en este procedimiento constructivo el *secreto de la belleza*. Todavía a finales del s. XIX, el pintor postimpresionista **P. Sérusier** (*ABC de la pintura*, 1890) afirmaba que el artista «encuentra en su propio cuerpo las medidas que necesita: el brazo, el pie y la palma. Entre ellas se da la existencia de una relación de sección áurea: la palma es al pie como el pie es al brazo, que es la suma de las dos primeras dimensiones. Estas relaciones son exactas en todos los hombres, incluso en los que están afectados por alguna deformidad».

Durante la década de 1920, un estudioso del arte griego, **J. Hambidge**, sugirió que los griegos usaban el rectángulo áureo como **módulo constructivo** en la edificación de los templos y en la producción de los objetos de uso diario. En sus dos ensayos (*Simetría dinámica* y *El Partenón*, 1924), Hambidge declaró haber descubierto «el secreto» de la belleza griega, lo que suscitó un gran interés pero también duras controversias. De hecho, es cierto que los griegos producían objetos de uso diario a partir de modelos estandarizados que revelan una extraordinaria regularidad geométrica; sin embargo, esto no significa que siguieran un **canon** (un sistema normativo rígido). En realidad, se puede observar una regularidad matemática análoga en las pirámides egipcias sin que ello autorice posteriores deducciones. Además, algunas investigaciones recientes han evidenciado (tanto en los planos de los templos como en la forma de los objetos artísticos y artesanales) una gran cantidad de excepciones a la regla de la sección áurea (y de cualquier otro canon), lo que ha devuelto al punto de partida el problema del «secreto» del arte griego.

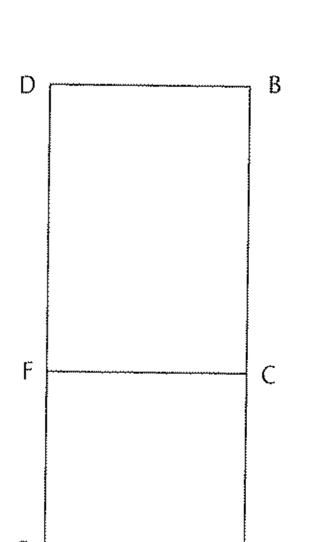


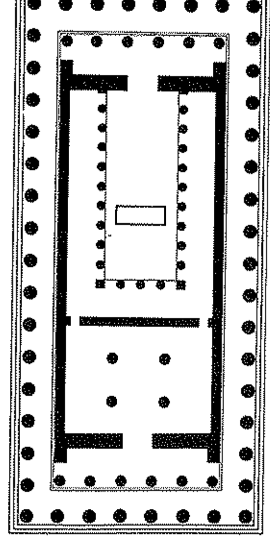
Según los análisis de **Hambidge**, el tipo de copa aquí esquematizada, una *kylix*, habría sido realizada a partir de las relaciones de la proporción áurea indicadas en la parrilla rectangular.



El proceso de crecimiento espiral de este caracol se produce según una proporción áurea. El estudio de los caracoles interesó mucho a los pitagóricos, pues proporcionaba ejemplos evidentes de cómo los procesos biológicos están regulados por rígidas leyes matemáticas.

El esquema de la sección áurea aplicado a la fachada del Partenón.





El procedimiento de la sección áurea aplicado a las formas rectangulares permite construir áreas proporcionales entre sí: la pequeña (ACFE) es a la mayor (CBDF) lo que esta última al conjunto (ABDE). Si lo comparamos con el plano de un templo griego, podemos observar que realmente es posible (aunque no haya sido probado por ningún descubrimiento arqueológico) que los arquitectos griegos utilizasen este sistema para trazar la celda, la zona del templo dedicada a custodiar la estatua del dios.

ESFERO

PARMÉNIDES, METAFÍSICA

Véase también **Paradojas de Zenón**

Según **Parménides**, el lenguaje (el pensamiento) se centra siempre en *el ser*, es decir, en *lo que existe*. El hecho de nombrar el *no-ser* (es decir, algo que no posea ningún grado de realidad) es un absurdo posible únicamente en la fantasía, en el sueño, en el vaniloquio o, más simplemente, en el error. Un objeto que no existe ni siquiera puede pensarse; por el contrario, pensar una cosa implica, antes que nada, atribuirle algún grado de existencia.

«El firme corazón de la verdad meridiana» que el filósofo Parménides recibe de la **diosa Necesidad** se puede resumir con esta breve frase: «El ser es y no puede no ser. El no-ser no es y no puede, de ninguna manera, existir». Se trata de un juego de palabras sólo aparente. En realidad, es un verdadero reto al pensamiento lógico, fácil de rechazar en el plano pragmático, pero difícil de resolver en el conceptual. De hecho, ¿cómo es posible que lo que no existe pueda convertirse en objeto del discurso? ¿Cómo pueden *existir* propiamente la nada, el vacío, la ausencia? El **lenguaje ordinario**, la falaz *doxa*, habla igualmente tanto de oscuridad como de luz, pero se trata evidentemente de un absurdo, ya que una condición de ausencia (la oscuridad) no posee la misma realidad de una presencia. La frase «está oscuro» contiene una paradoja, pues afirma la consistencia de una irrealidad (como cualquier frase que afirme el no-ser de alguna cosa).

Como el propio Parménides reconoció, su doctrina es «contraria a la opinión de la mayoría»: es decir, está alejada de lo que normalmente se denomina el *buen sentido común* (→). En su acepción más extrema, implica el fin de cualquier filosofía y de cualquier discurso. De hecho, la única frase absolutamente cierta, la única que una mente realmente lógica y coherente podría pronunciar, es siempre una: ***el ser es; el no-ser no es***.

Todos los fenómenos que, de alguna manera, están relacionados con el **devenir** (→), tales como el tiempo, el movimiento, el ciclo vital de los organismos, la traslación de los cuerpos en el espacio, etc., son negados por esta teoría. De hecho, el devenir implica el pasaje de un ser a un no-ser (desde lo que era hasta lo que será); por tanto, es íntimamente ilógico. Asimismo, sería un error incluso cualquier frase que implique la **pluralidad**: no es posible afirmar que cualquier A es igual a cualquier B, pues esto implica que A no es B.

El mundo tal como se muestra a partir de la **sensación** (→), en cuyos límites las cosas pueden ser y no-ser, es admisible única y exclusivamente como una **opinión**, una hipótesis y, por tanto, fuera de cualquier discurso lógico, coherente y riguroso.

La **ontología** (ciencia del ser) de Parménides lanza un profundo ataque contra la validez de la percepción sensible. De hecho, Parménides localiza la fuerza del *logos* (el razonamiento) exclusivamente en su coherencia interna, en un estado de independencia absoluta con respecto a las indicaciones que proceden del ambiente.

Si la conclusión del razonamiento se ha alcanzado mediante el rigor de la lógica, entonces hay que aceptarla, y si se opone a la evidencia de los hechos sensibles (**fenómenos**), tanto peor para estos últimos: una percepción no se puede *demostrar*. Los sentidos pueden equivocarse, la razón no (obviamente, si se usa con criterio).

El **esfero**. También Parménides, como todos los presocráticos, se aplicó en la construcción de una ***cosmología*** coherente con sus posiciones teóricas. Según Parménides, el cosmos, en su esencia inteligible (y no por lo que se deduce de las sensaciones) es eterno, inmutable, perfectamente homogéneo y compacto; inextenso, pero no infinito. Es esférico, pero sólo en virtud de las propiedades simbólicas de la esfera, la forma más adecuada para el ideal de Parménides de inmutabilidad metafísica. Justamente por esta razón, para subrayar su diferencia con respecto a cualquier cosmología basada en la observación, Parménides no habla de una esfera del mundo, sino de un **esfero**. No existen imágenes del **esfero** de Parménides; sin embargo, un *mandala* cósmico del Bután, que representa el movimiento primario del Universo, ofrece sugestivas analogías con la concepción cosmológica del filósofo griego. De hecho, según Parménides, el cosmos debe considerarse la expansión anómala y totalizadora de un punto. En sentido estricto, el Universo **no posee dimensiones**, porque esto implicaría determinarlo de forma finita y, por tanto, con una zona de no-ser.

Las argumentaciones de Parménides fueron defendidas por su discípulo **Zenón** mediante una serie de *paradojas*. La más conocida es la de **Aquiles, el de los pies ligeros**, mediante la que Zenón pretendía demostrar la no existencia de la noción de **espacio**. **Aristóteles** lo resume de siguiente forma: «El más lento (la tortuga), corriendo, nunca será superado por el más rápido (Aquiles) de hecho, el perseguidor debería necesariamente alcanzar el lugar desde donde el fugitivo se ha movido en su carrera; por consiguiente, el más lento mantiene siempre necesariamente cierta distancia».

PARADOJAS DE ZENÓN

Parménides, Metafísica, Lógica

Véase también **Esfero, Sensación**

Zenón de Elea no elaboró una doctrina propia, sino que se limitó a defender la de su maestro **Parménides** con razonamientos que, según dijo Aristóteles en su *Física*, «producen dolor de cabeza a quienes intentan resolverlos». De hecho, Zenón fue el inventor indiscutible del **razonamiento paradójico**. No demostraba directamente la tesis del maestro pero, de forma más sutil, **confutaba las confutaciones**; es decir, demostraba que la opinión de sus detractores desembocaba en conclusiones todavía menos aceptables que las suyas.

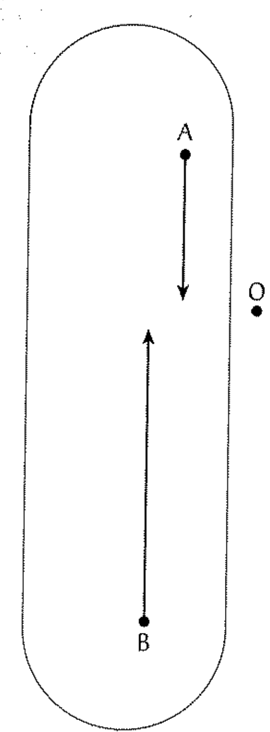
Los *logoi* («razonamientos») de Zenón son cuarenta en total. El más famoso es la paradoja de la **dicotomía** (muy similar a la de **Aquiles, el de los pies ligeros:** → *esfero*); en ella refiere que, dado un A cualquiera que intenta alcanzar a un B cualquiera situado a una cierta distancia, A no alcanzará nunca a B. De hecho, A deberá realizar primero la mitad del trayecto; después, la mitad del espacio restante; después, la mitad de la mitad, y así hasta el infinito. En cada unidad de tiempo, la distancia entre A y B será cada vez más pequeña, pero nunca será nula.

Zenón demostró, asimismo, que la **multiplicidad** es impensable. De hecho, si las cosas fuesen múltiples, entonces estarían separadas de otras cosas intermedias. Sin embargo, nace inmediatamente una paradoja, porque aquello que es múltiple debería ser, por un lado, finito y reducible a número (siempre es posible contar una cierta cantidad de objetos) y, por otro, infinito, puesto que la multiplicidad implica, tal como se ha dicho, que las cosas estén separadas de otras cosas, estas últimas de otras y así hasta el infinito. No obstante, no es posible que una misma cantidad sea finita e infinita al mismo tiempo: de ahí que las cosas no sean, de hecho, múltiples, como los sentidos nos inducen a creer. Por lo tanto, todo es Uno y el mundo es, ciertamente, el *esfero* predicado por Parménides, sin partes en su interior.

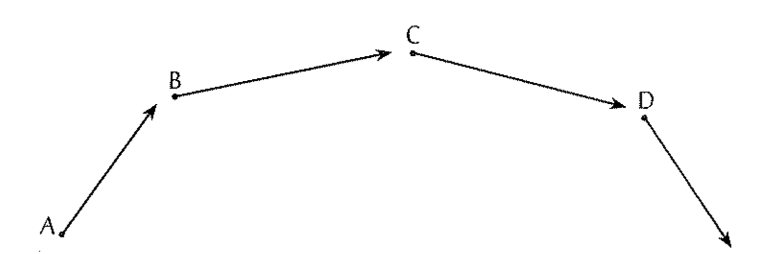
El argumento de la **sorite** (*«cúmulo»*) negaba la **cantidad**. Tomemos, por ejemplo, una semilla de trigo, después dos, tres, etc.; al final conseguiremos tener un buen montón. Pero ¿a partir de qué semilla la cantidad deja de estar numéricamente determinada? Es imposible establecerlo: de ahí que la noción de cantidad no pueda proponerse desde un punto de vista lógico.

Una curiosa variante de este razonamiento hace referencia a la **calvicie**: ¿cuántos cabellos serán necesarios para que podamos afirmar que una cabeza está calva, medio calva o que tiene una gran cabellera? Otra está relacionada con el **ruido**: una semilla que cae al suelo no hace ruido, un saco de semillas, en cambio, sí. Entonces ¿cómo es esto posible si cualquier cantidad de grano siempre está formada por una suma de semillas? Es decir ¿cómo puede producirse el ruido (del saco) por una suma de silencios (de cada una de las semillas)?

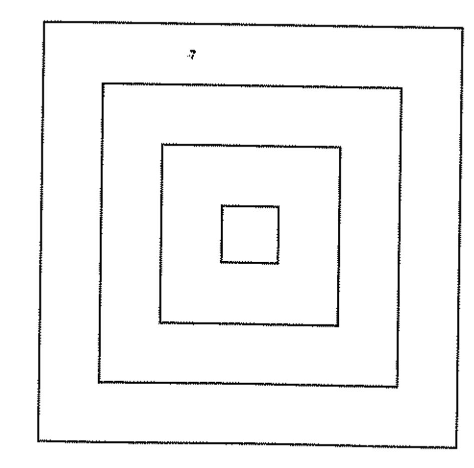
Las paradojas de Zenón, que se presentan como un reto para el pensamiento, han tenido una función decisiva en la historia de la filosofía. Ciertamente, es verdad que pueden ser desmentidas fácilmente observando el mundo natural (donde existen, sin duda, movimiento y multiplicidad); sin embargo, su fuerza se halla en el procedimiento riguroso, en la coherencia del razonamiento. El intento de resolverlas desde el punto de vista de la lógica mantuvo ocupados durante tiempo a los filósofos griegos, en particular a **Demócrito** (→ *Átomo*) y a **Aristóteles** (→ *Espacio-lugar*).



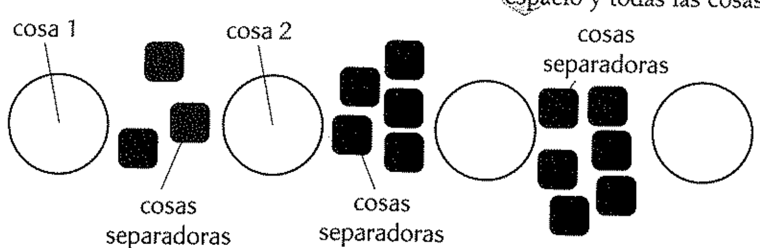
El argumento del estadio criticaba la idea de **velocidad**. Dos corredores (A, B) se desplazan en sentido opuesto; cuando se encuentran, cada uno de ellos, viendo al otro avanzar rápidamente en sentido contrario, pensará que corre muy veloz; sin embargo, un observador externo (O) no tendrá la misma impresión y su juicio sobre la velocidad será bastante diferente del de ambos atletas. Por tanto, la velocidad es una medida relativa que depende del punto de vista y del estado de movimiento de quien la controla. Según Zenón, esto es una paradoja (para todos los griegos, la velocidad siempre se considera un valor absoluto que depende únicamente del ímpetu del desplazamiento).



La flecha inmóvil. Si una flecha atravesase el espacio, entonces sería posible dividir este espacio en las partes correspondientes exactamente a la longitud de la flecha. En cada una de estas extensiones, la flecha ocuparía un espacio igual a sí misma. Pero es imposible que una cosa se mueva en el interior de un espacio igual a sí misma, ya que no tendría ningún lugar hacia el que dirigirse; por tanto, la flecha no puede en absoluto atravesar el espacio.



Asimismo, **la multiplicidad es impensable** porque si las cosas fuesen múltiples, deberían estar separadas de elementos intermedios y estos últimos de otros, en un proceso de subdivisión sin límites. Por consiguiente, un número finito de cosas necesitaría un número infinito de elementos de separación.



La **imposibilidad de pensar el espacio**. Si existe un espacio y todas las cosas existen en el espacio, como afirman los detractores de Parménides, entonces el mismo espacio, como también es una cosa, debería existir en otro espacio, el cual, a su vez, debería estar colocado en otro espacio, y así hasta el infinito.

SENSACIÓN

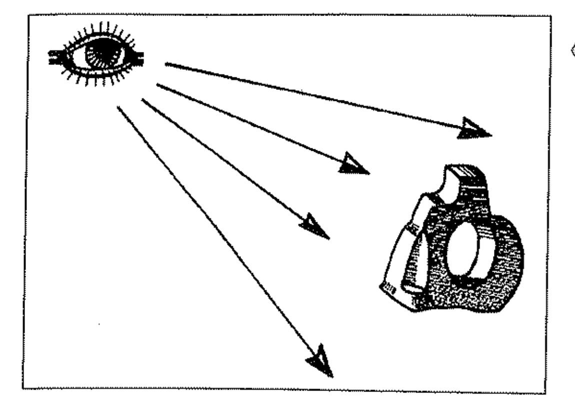
PARMÉNIDES, METAFÍSICA

Véase también **Facultades del alma**

En el lenguaje filosófico, la **sensación** designa aquellos elementos indivisibles del conocimiento sensible generados por la acción de estímulos externos sobre uno de los cinco órganos de los sentidos. El término es diferente del que habitualmente corresponde al más general de **percepción**, que designa el conjunto de las funciones psíquicas que permiten a un sujeto adquirir informaciones tanto del ambiente externo como del estado de su ser (por tanto, no existe una «sensación de uno mismo», sino una percepción de uno, ya como cuerpo, ya como espiritualidad).
El valor de verdad que se ha de atribuir a estas formas de conocimiento (normalmente contrapuestas al puro conocimiento intelectual) y la naturaleza del proceso perceptivo han sido dos de los argumentos que han suscitado un mayor debate tanto entre los filósofos del pasado como entre los científicos modernos, en particular entre los psicólogos de la *Gestalt* (→).

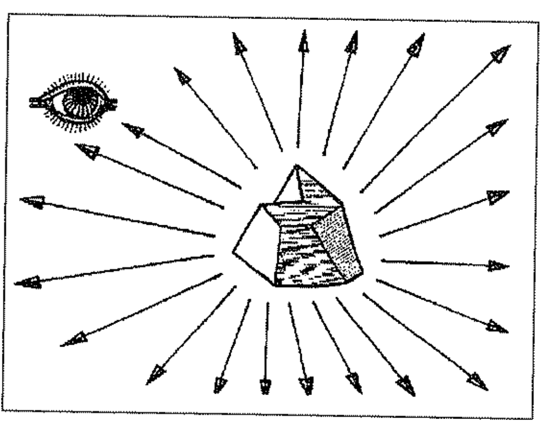
En general, en el mundo antiguo predominó el hecho de considerar la sensación como **proceso pasivo**: ver (o sentir, u oler) significa grabar los estímulos procedentes del exterior tal como un sello imprime su forma en un bloque de cera (o como, según otro famoso ejemplo, la huella de un pie queda grabada en la arena).
El primer ataque a la veracidad del conocimiento sensible coincidió con el nacimiento del pensamiento metafísico. Mientras que los primeros filósofos, los **jónicos**, sin llegar a elaborar una teoría explícita al respecto parecían no dudar del valor cognitivo de la sensibilidad (a lo sumo, se las ingeniaron para intentar mejorar las prestaciones), con **Parménides** empezó una crítica y negación sistemáticas. Según Parménides, el saber adquirido de forma perceptiva no supera el nivel de la ***doxa*** (opinión personal), mudable y poco fiable; a la *doxa* se debe contraponer el ***epistema***, la verdad objetiva que sólo puede alcanzarse a través del proceso intelectual. Por lo tanto, cuando una verdad racional contrasta con la evidencia de los hechos visibles, como en las ***paradojas de Zenón*** (→), mucho peor para estas últimas. El intelecto no debe permitir ser desviado de su camino por los mensajes procedentes de los órganos físicos (ojo, oreja), falaces y engañosos por naturaleza. Si confiase en ellos, tendría que afirmar, por ejemplo, que la Tierra es plana (porque así aparece a primera vista).

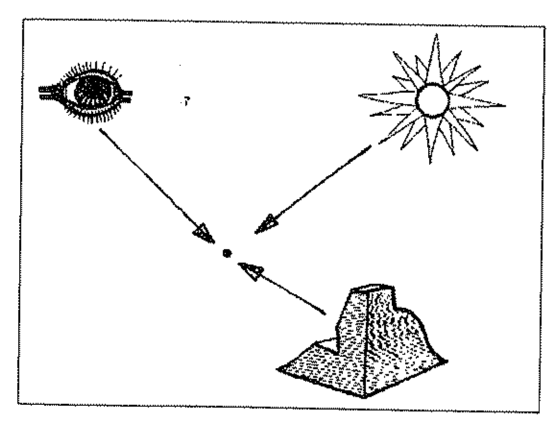
Platón, quien de alguna manera se situó en una relación de continuidad con Parménides, consideró la sensación simplemente como un estímulo para la **anamnesis** o recuerdo de las ideas perfectas vislumbradas por el alma en el *mundo de las ideas* (→ ***Idea platónica***).
En el ámbito filosófico fue imponiéndose la convicción de la no fiabilidad de la sensación, favorecida, asimismo, por la gran variedad de teorías (incompatibles entre ellas) elaboradas para explicar el acto físico de la visión. **Aristóteles** fue el único que recuperó el acto sensible, basando en él todo el proceso cognitivo; anticipó de alguna manera las teorías del **empirismo** (→ *Empirismo: tabula rasa*) moderno, al afirmar que no existe nada en el intelecto que no provenga, directamente o a partir de reelaboraciones, de los sentidos.



Pitágoras y **Euclides** afirmaron la **calidad táctil** de la sensación visual: del ojo parten continuamente «rayos visuales» que exploran el ambiente como si fuesen dedos. Estos rayos se bloquean cuando encuentran un objeto, pero prosiguen libremente en el espacio vacío.

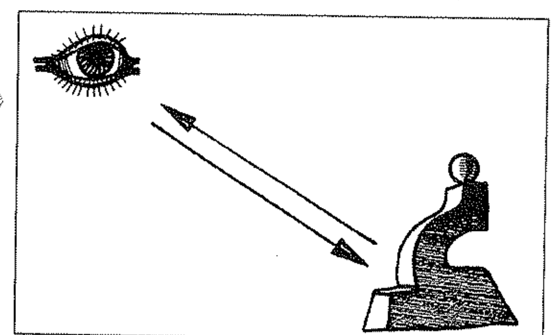
Por el contrario, los atomistas (**Demócrito**, **Lucrecio**) eligieron el olfato: de los objetos se desprenden continuamente fragmentos infinitesimales (***eidola***) de materia que se difunden por el espacio. Los *eidola* son tan pequeños que, individualmente, son invisibles; cuando penetran en el ojo, impresionan la retina como si se tratase de una placa fotográfica. Por tanto, la sensación es un proceso totalmente pasivo.





La teoría elaborada por **Platón** es de una gran complejidad: la visión es fruto de la interacción entre los «**fuegos**» procedentes de tres elementos (el ojo, el objeto, la luz). Platón describió estos fuegos como una especie de ***pneuma*** (→), una sustancia caliente y sutil, más similar a la energía que a la materia.

En la **Edad Media** se afirmó una teoría empobrecida e intermedia. Se planteaba la hipótesis de que ojo y objeto se comunicasen a través de unos **efluvios** de naturaleza imprecisa (los «duendes que salen de las estrellas», amados por los poetas del *Dolce Stil Nouvo*). La insatisfacción que produjo esta teoría queda bien reflejada en la irónica pregunta de **Leonardo**: ¿cuántos duendes tendrían que salir de un ojo que contempla un cielo estrellado?



ELEMENTOS

EMPÉDOCLES

Véase también **Agonismo, Odio/Amor**

Después de que **Tales** localizase el *arkhé* (el principio primordial) en el agua, **Anaxímenes** en el aire y **Heráclito** en el fuego, **Empédocles** determinó como principios los cuatro **cuerpos simples**, añadiendo a los inmediatamente mencionados un cuarto elemento: esto es, la tierra. Además de asumir en bloque los cuatro principios, dando inicio de esta forma al **pluralismo ontológico** que, después, será desarrollado por Demócrito con el Atomismo (→ *Átomo*), Empédocles entendió de forma diferente su naturaleza. A diferencia del *arkhé* en la reflexión jónica, que se transforma para dar origen a todas las cosas, sus **elementos** (que prefirió llamarlos **raíces del ser**) se mantienen siempre cualitativamente estables e inalterados. Las cuatro raíces son eternas y no generadas, «no están sujetas al devenir si no es por el **aumento** o la **disminución** de la cantidad, cuando se unen en una unidad o se desvinculan de ésta». La variedad de las sustancias naturales puede explicarse a partir de un ensamblaje diferente de los cuatro componentes de base y de todos los fenómenos del *devenir* (→) a través de su reunión o separación.

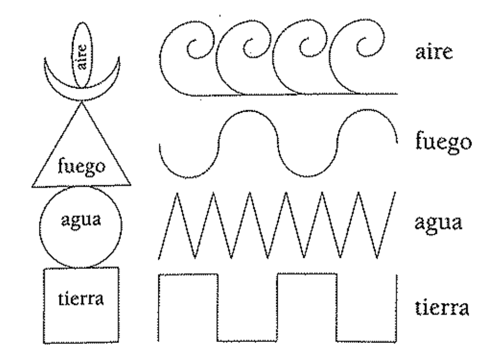
Cada elemento coincide únicamente de manera parcial con la materia de referencia. La raíz «fuego» es algo más que el simple proceso de combustión y distinto a él, ya que abarca una vasta gama de fenómenos naturales: la llama, la luz, el calor, la temperatura corpórea (fiebre), la fermentación biológica, etc.

Asimismo, determinados sentimientos están relacionados con el fuego: el ánimo, sobre todo en un individuo *fogoso*, puede *acalorarse*, *arder* por amor, *bullir* de rabia, *inflamarse* por un ideal, *helarse* o mantenerse *frío*.

Las raíces, más que una sustancia específica, indican una **condición de la naturaleza**: el aire comprende todo aquello que se encuentra en estado gaseoso (por tanto, también tiene un carácter «ligero»); la tierra, aquello que es compacto y sólido; el agua, todo aquello que, por lo menos, puede transformarse potencialmente en líquido, comprendidos, por tanto, los metales, cuya posibilidad de fundirse se explica a partir de un componente (invisible) de agua. En cambio, la niebla y el vapor acuoso son manifestaciones del aire, y el hielo de la tierra.

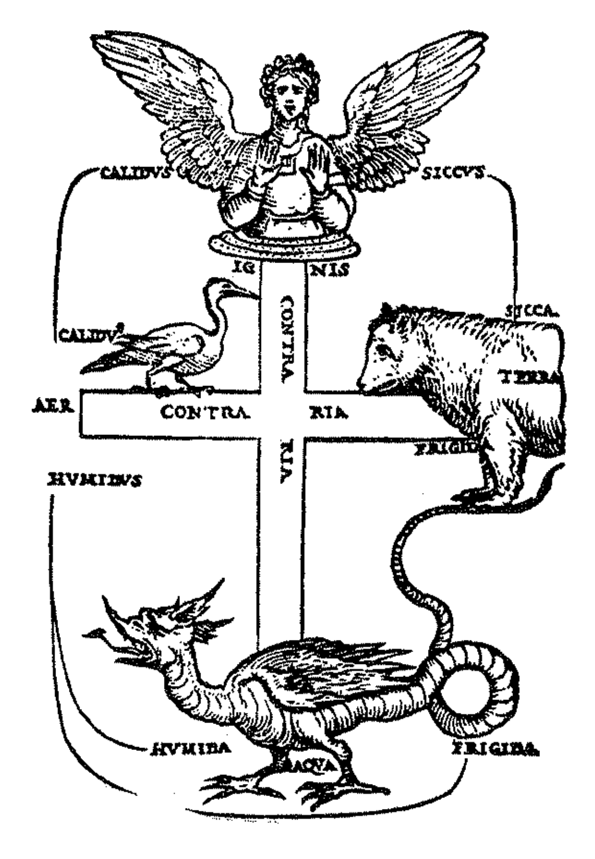
Según Empédocles, incluso las cualidades psicológicas del individuo dependen de su **composición elemental**. El talento mostrado por algunos para determinadas habilidades encuentra su explicación en una perfecta combinación de los elementos (**crasis**) en la parte del cuerpo implicada. El buen orador posee una «crasis lingüística» (una lengua muy adecuada para el arte del hablar); el pintor, una «buena mano»; el futbolista, una «crasis del pie» particularmente eficaz.

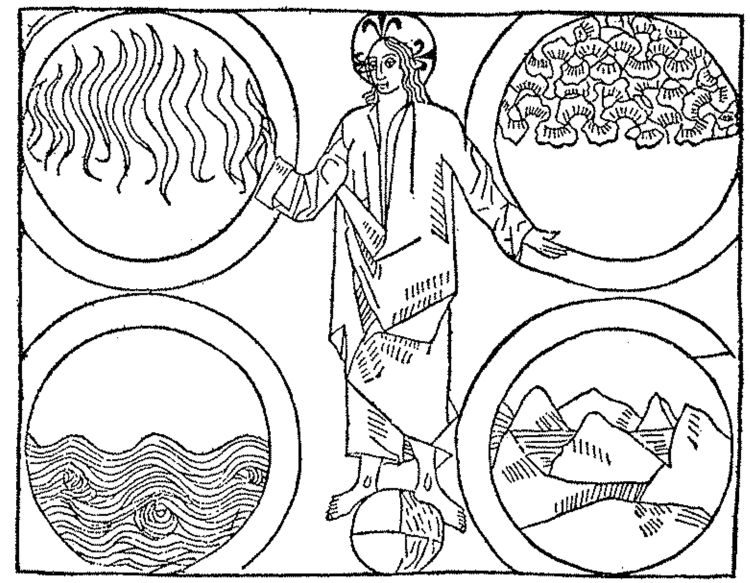
Privada de las referencias metafísicas que Empédocles le ha atribuido (que, por otra parte, no rechazó una connotación mitológica, viendo a Zeus en el fuego, a Hera en la tierra, a Edoneo en el aire y a Nestis en el agua), la doctrina de los cuatro elementos fue acogida por el mundo griego como una teoría científica fundamental y se convirtió en el asunto básico de una amplia gama de doctrinas, como la medicina de los *humores* (→) o la *estereometría* (→) de **Platón**.



La idea de que la naturaleza se explica como la composición de elementos base está presente en diferentes culturas. En los templos tibetanos (*estupas*), la superposición de las formas alude a la tierra, al agua, al fuego y al aire. Según la cultura china, la madera es el quinto elemento, y la representan como una medialuna. En las decoraciones de la cerámica griega se encuentran, asimismo, referencias a los cuatro elementos en las figuras estilizadas reproducidas a la derecha.

La transformación de los cuatro elementos, simbolizados por cuatro animales en una imagen alquímica del s. XVI.





Dios crea el mundo a través de la combinación de los cuatro elementos (grabado del s. XVI). La idea de que la naturaleza en todas sus manifestaciones pueda ser explicada a través de una particular mezcla de los cuatro elementos de base irreductibles mantuvo la categoría de científica hasta principios del s. XIX; es decir, hasta el descubrimiento del oxígeno y el consiguiente nacimiento de la química moderna.

ODIO/AMOR

EMPÉDOCLES

Véase también Agonismo, Elementos, Humores

Según **Empédocles**, el eterno **devenir** (→) del mundo descubierto por **Heráclito** está generado por la integración de cuatro **elementos** o «raíces del ser»: tierra, aire, agua y fuego. A diferencia del ***arkhé*** (→) de los jónicos, que se transforma cualitativamente cuando da origen al mundo, las raíces son eternas, inmutables, cualitativamente inalterables. De hecho, el movimiento (el devenir) depende de la acción de dos fuerzas cósmicas, simétricas y contrarias entre sí: el **amor** (amistad) es «lo que mantiene la unión» y tiende a unir los cuatro elementos; el **odio** (discordia) es «lo que tiende a separar». En esta teoría no existe ninguna connotación de tipo moral: amor y odio son fuerzas naturales, físicas y objetivas, de naturaleza divina y dimensión cósmica (no son de ninguna manera sinónimas de las nociones cristianas del «bien» y del «mal»).

Para Empédocles, tanto el amor como el odio son necesarios para que se realice la vida. El ciclo cósmico del mundo, que se desarrolla y muere según un principio de ***eterno retorno*** (→), prevé el sucederse de ***cuatro estadios***. En el primero, el dominio absoluto e irrefutable del principio de Amor genera la unidad más perfecta: la vida todavía no es posible porque todos los elementos están unificados, vinculados entre sí en la más completa armonía (que es, asimismo, imposibilidad de movimiento). En este estadio, el mundo es el ***esfero*** (→) de Parménides, compacto, homogéneo, uniforme y necesariamente esférico, ya que la esfera, entre los volúmenes, es la que goza de la máxima compactación. La vida no es posible ni siquiera en la condición contraria, en la que el predominio del odio produce una fragmentación general: en el caos más total, los elementos no consiguen compactarse en cosas específicas. En cambio, la vida es posible en los dos estadios intermedios, donde se contraponen (equilibrándose) los dos principios opuestos; la doctrina de Empédocles celebra filosóficamente el valor del ***agonismo***.

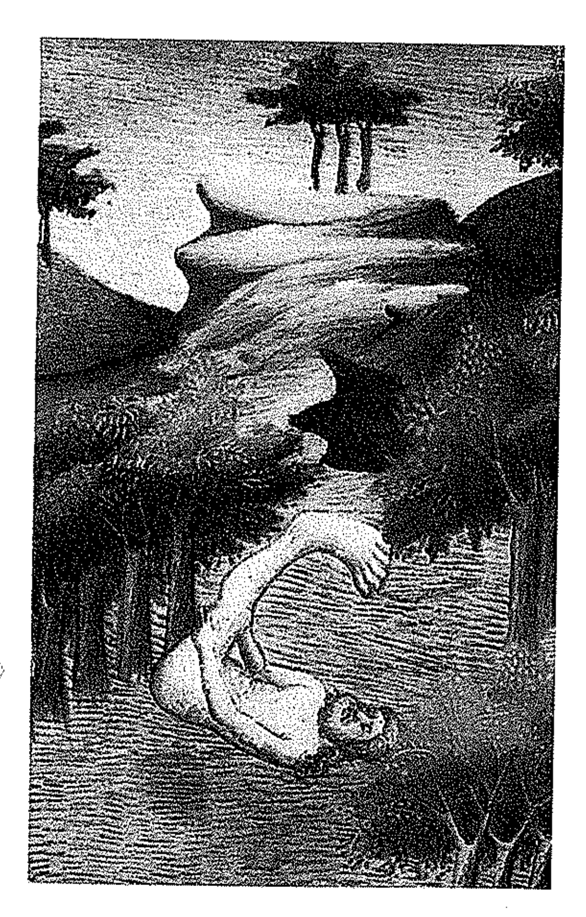
De la teoría de las cuatro raíces y de los dos principios cósmicos deriva la **doctrina** de Empédocles **del conocimiento**, según la cual «el símil conoce el símil»: percibimos el elemento tierra en el ambiente circundante sólo porque nosotros estamos hechos de tierra; percibimos el odio y el amor porque las dos fuerzas antagonistas están presentes en cada uno de nosotros.
Asimismo, Empédocles derivó de estos presupuestos una teoría del nacimiento del hombre, que de alguna manera prevé la idea de **evolución**. Para el filósofo, la forma actual de los seres humanos es el producto de una progresiva selección: en los albores del actual ciclo cósmico, cuando la acción del odio empezaba a disgregar el esfero originario, los miembros que componen a los seres vivientes vagan en el cosmos distintos entre sí y separados. Por ejemplo: de esta forma, había una nariz de buey alejada e independiente de los cuernos y de la cola. Bajo el efecto del amor, estas partes empezaron a unirse casualmente, dando origen a los **monstruos** (una nariz de buey errante en el espacio podía unirse con una oreja, una boca o con cualquier otro órgano). Únicamente a partir de la selección de estas formas originarias (muchas de las cuales desaparecieron porque no se adaptaron), habrían nacido las actuales especies animales, así como el hombre.



Dibujo de un chamán mexicano. La figura de Empédocles se encontraba a medio camino entre la filosofía y la antigua tradición chamánica (→ *Chamanismo*). «Hace ya algún tiempo fui muchacho y muchacha, arbusto, pájaro y pez mudo del mar», afirmaba, y ni siquiera se negaba un origen divino: «¡De qué honores, de qué cumbres de felicidad he caído para errar aquí, en la Tierra!» Los chamanes citan e ilustran frecuentemente la visión de Empédocles de la explosión del cuerpo, de la dispersión de los miembros humanos por el espacio.



La mitología griega no mostró una particular propensión a la invención de seres monstruosos (la Gorgona es una de las pocas excepciones). Por el contrario, los griegos elaboraron una rica antropología relacionada con la monstruosidad, imaginando la existencia de pueblos «anormales» en las tierras más lejanas. De izquierda a derecha pueden observarse: un unípedo, dos bicéfalos, un acéfalo y un cinocéfalo.



La teoría «evolutiva» de Empédocles justificaba las malformaciones genéticas y sugería la existencia de monstruos (seres que todavía no han acabado de compactarse). La cultura griega preveía la existencia en los confines del mundo de tales pueblos, entre los que se encontraba el de los unípedos, seres dotados de un único pie, pero tan grande que podía ser usado como parasol (→ *Fijismo*).

HUMORES

Empédocles, Medicina

Véase también Elementos, Odio/Amor, Agonismo

La *doctrina de los humores*, elaborada en conexión con la teoría de los *cuatro elementos*, constituyó la base de la medicina y de la psicología antiguas. Es difícil establecer su paternidad, porque fue desarrollándose paulatinamente gracias a sucesivas aportaciones.

El principio fundamental de la **división tetrádica** se debe a los **pitagóricos** y a su *numerología* (→): cuatro son las estaciones del año, las edades de la vida (infancia, juventud, madurez, vejez), los puntos centrales del cuerpo (cerebro, corazón, ombligo, falo) y del alma (intelecto, inteligencia, opinión, sensación). En el s. v a.C., el médico pitagórico **Alcmeón de Crotona** añadió un nuevo grupo fundamental (frío, calor, húmedo, seco) y formuló el principio básico de la medicina antigua: la salud es una condición de *proporción* (→), una buen equilibrio en la mezcla de estas cuatro cualidades; la enfermedad es el predominio de una sola. Por tanto, cualquier patología (con la única excepción de los traumas) se consideraba una forma de ***desequilibrio interno*** del cuerpo; la hipótesis alternativa que ve en la enfermedad el efecto de una agresión patógena externa se afirmó tan sólo en época moderna.

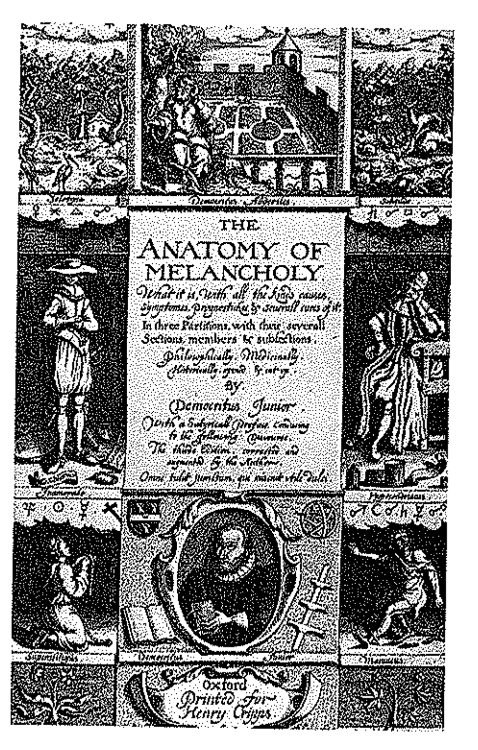
El médico **Polibio**, yerno de **Hipócrates** (*Sobre la naturaleza del hombre*, 410 a.C.), estableció una relación entre los cuatro principios universales y los **humores**, aquellas sustancias fluidas que circulan por el cuerpo con modalidades íntimamente dependientes de su propia fisiología: **sangre, bilis amarilla, bilis negra** y **flema**, correspondientes, respectivamente, al ***calor***, al ***frío***, a lo ***húmedo*** y a lo ***seco***.

Los humores se hacen visibles y, por tanto, pueden ser analizados por el médico en los subproductos líquidos expulsados por el cuerpo; su análisis era el fundamento casi exclusivo del diagnóstico antiguo: el vómito (que muestra en su parte ácida la bilis amarilla y, en el componente amargo, la bilis negra); el esperma, en el que se puede observar la flema; la sangre y también la saliva, los excrementos, las lágrimas, el sudor, el catarro y, en particular, la orina, cuyo examen siguió siendo, para el médico, el más importante hasta época moderna.

Según esta concepción médica, el predominio de los humores fríos (debidos a un exceso de bilis negra y flema) predispone a enfermedades crónicas; y un exceso de sangre o de bilis amarilla, a formas agudas de patología. El equilibrio era restablecido mediante intervenciones de tipo reductor, tales como sangrías (para menguar la fuerza de la sangre), purgantes, sudoraciones, expectoraciones, vómitos, pero también a través de una dieta correcta y de una relación justa con el medio ambiente. De hecho, los humores están en relación íntima con la nutrición, la respiración y la calidad de vida; su equilibrio depende de la relación que existe entre el microcosmos del cuerpo humano (→ *Microcosmos/macrocosmos*) y la naturaleza, el tiempo, la historia... El equilibrio, fuente de salud, antes que un hecho fisiológico lo es medioambiental, dietético, ecológico e incluso político. En realidad, una de las máximas más conocidas de la medicina hipocrática afirma: «La democracia produce ciudadanos sanos; la tiranía, súbditos enfermos».



En este grabado de Durero aquí reproducido que ofrece una imagen de la **melancolía**, se representa el peculiar estado de depresión psíquica provocado, según los antiguos, por un exceso de bilis. Se pensaba que la melancolía estaba vinculada con una gran capacidad creativa: era la patología típica del *genio* (→).



Frontispicio de un tratado de 1628 en el que se describen varias enfermedades del hombre (*microcosmos*) en relación con los astros (*macrocosmos*).

Sobre la base de la doctrina de los humores, la antigua medicina construyó una psicología de los **temperamentos**. Todos los individuos se pueden encasillar en cuatro tipos fundamentales. Además del melancólico (frío, seco e inestable, a menudo deprimido pero intelectualmente dotado), del que ya hemos hablado, se definían las tipologías del **colérico** (calor-seco, con un exceso de bilis amarilla, agudo y perspicaz, correspondiente al fuego, al verano, a la adolescencia), del **flemático** (frío-húmedo, perezoso y otoñal) y del **sanguíneo** (caliente-húmedo). La simplicidad y la necedad (en el aspecto psicológico) y el aire, la primavera y la infancia (en el plano natural del macrocosmos) son las características de este último.







ÁTOMO

DEMÓCRITO

Véase también Plenum/vacuum, Determinismo, Materialismo

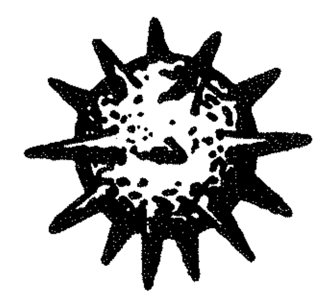
El intento de resolver las ***paradojas de Zenón*** (→) que negaban la existencia del movimiento y del espacio, llevó a **Demócrito** a la idea de que existía un límite insuperable en la división del espacio y de la materia: el fraccionamiento progresivo llevaría a un ***atomo*** (literalmente, un elemento ***sin división***) más allá del cual no se puede avanzar.
Puesto que no se puede romper ni posee partes, fracciones o divisiones entre el interior y la superficie, el átomo es indestructible y, por tanto, inmutable y homogéneo: no se ve afectado por ningún ciclo de transformación y del ***devenir*** (→) y es eterno y no generado. A excepción de la multiplicidad (según Demócrito, los átomos son infinitos), posee evidentemente las características del ***esfero***, el Ser Único predicado por **Parménides**.

Los átomos no tienen color, temperatura u otras propiedades sensibles; la naturaleza de las sustancias depende únicamente de su **forma**. Demócrito explicó las diferencias entre los cuatro ***elementos*** (tierra, aire, agua, fuego: →) a partir de las características formales de los átomos que los componen. El fuego y todas las manifestaciones del calor son producidos por una configuración piramidal, inestable y volátil, de cierto tipo de corpúsculos; el aire, los gases y los vapores están constituidos por átomos hexagonales. Los que son más escurridizos y circulares forman el agua, mientras que los átomos cúbicos, mucho más estables, conforman la tierra.
A los cuatro elementos hay que añadir un quinto, el **éter**, la sustancia material que forma el mundo celeste, el pensamiento, la inteligencia, el ***pneuma*** (→). Según Demócrito, que siempre manifestó un gran interés por los problemas teológicos, religiosos, políticos y sociales, incluso los dioses están formados por estas singulares partículas muy sutiles, ligeras y móviles. De hecho, también el **espíritu** está constituido por átomos: se trata de una **materia psíquica**. Ésta es, de hecho, la primera afirmación filosófica del ***materialismo***: todo lo que existe se puede explicar, sin ninguna excepción, mediante una combinación de las especies atómicas fundamentales.

La influencia de la **escritura alfabética**, cuya difusión culminó en la segunda mitad del s. v, es evidente en el atomismo. De hecho, los átomos se combinan entre sí como las letras del alfabeto, asumiendo un significado particular en función de la posición que ocupan con respecto al conjunto. En definitiva, todos los entes naturales dependen:
• de la **forma** de los átomos que los componen, al igual que la letra A es diferente de la letra N;
• de su **posición**, pues el mismo átomo desempeña una función diferente si se coloca de forma horizontal o vertical, del mismo modo que la letra N posee un significado diferente de la Z;
• de su **orden**. La secuencia atómica AN es diferente de la secuencia NA, así como las palabras ROMA, RAMO, MORA, AMOR. De esta forma, la complejidad de la naturaleza puede explicarse recurriendo a un número limitado de átomos, de la misma forma que basta con las veintisiete letras del alfabeto para crear todas y cada una de las palabras.



Dos diferentes tipos de átomos en ilustraciones modernas. Según **Demócrito**, el fenómeno de la **cohesión** de los cuerpos (la fuerza que mantiene unida la materia) era explicable a partir de la forma particular de cierto tipo de átomos, capaces de conectarse mutuamente.



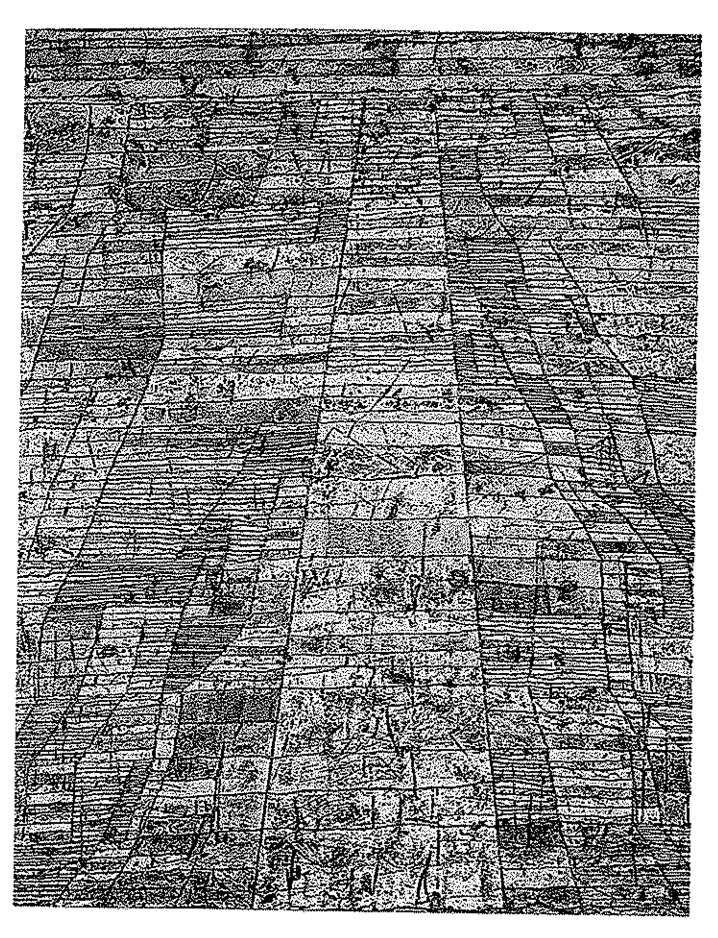
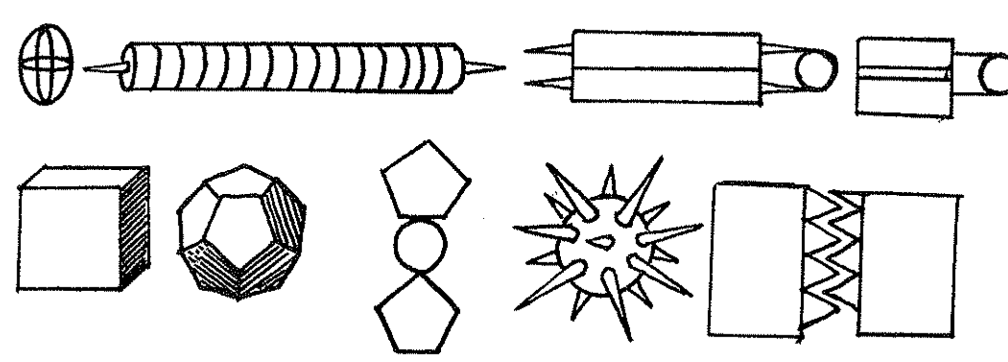


Ilustración del *Cuaderno de notas* de **P. Klee**. En sus cursos de filosofía del arte en la famosa escuela alemana de la Bauhaus, el pintor se servía de este esquema para ilustrar el concepto de **divisibilidad progresiva** del espacio. La misma estructura, con colores y otras formas superpuestas, se puede observar en muchas de sus obras.

Representaciones del átomo de **N. Hartsoeker** (1659-1725). La recuperación del antiguo Atomismo fue un componente importante de la revolución científica moderna. En 1696, el naturalista Hartsoeker, uno de los primeros investigadores científicos que empleó el microscopio, creyó identificar estas formas en las partículas materiales, elementos mínimos y atómicos de la materia.



DETERMINISMO

Demócrito, Atomismo

Véase también **Deducccionismo cartesiano**

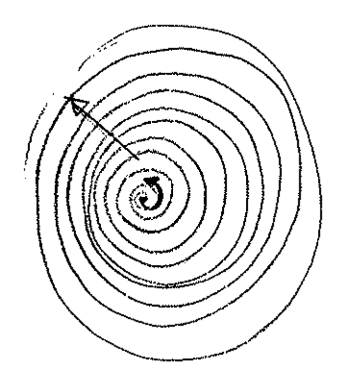
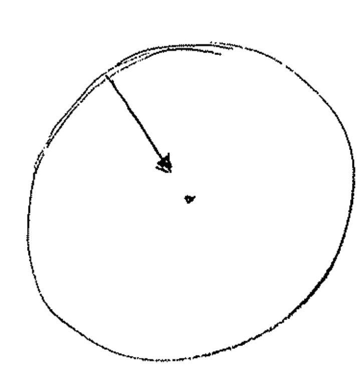
El principio filosófico y científico del **determinismo** sostiene que entre el conjunto de los fenómenos de la naturaleza existe un vínculo necesario fundado en el principio de *causa-efecto* (→). En la historia de la filosofía, la teoría opuesta al determinismo no fue tanto el **indeterminismo**, es decir, la idea según la cual no existe ninguna conexión entre los fenómenos y, por el contrario, todo ocurre por *azar* (→), sino el **finalismo**, o sea, la idea según la cual la conexión entre las cosas no existe en virtud de las causas (que, por su naturaleza, siempre se refieren al pasado), sino del fin hacia el que todas las cosas tienden (el finalismo aplica a toda la realidad un carácter intencional y dirigido hacia un objetivo típico de las acciones humanas).

La primera formulación de la doctrina determinista se debe a **Demócrito** en el ámbito del **atomismo**. Los átomos, puramente materiales, son independientes e indiferentes al espacio que atraviesan; el movimiento que los agita se origina a partir de procesos automáticos, fríos, impersonales y necesarios. El mundo posee mecanismos extremadamente determinados y, por tanto, es racional: todo lo que ocurre es el efecto de una causa precisa y si a menudo esto no parece evidente, sólo se debe a nuestra ignorancia. Sin embargo, los átomos no poseen un objetivo ni un fin; su agitarse no es fruto de un proyecto, de la intervención de una inteligencia superior o de Dios. El mundo no evoluciona hacia una meta, no está gobernado por ningún principio exterior y, fundamentalmente, no tiene sentido alguno.

El determinismo fue combatido durante toda la Edad Media, debido a la sospecha de que era una concepción implícitamente atea, pero resurgió con gran fuerza en los albores de la época moderna (desde el s. XVII al s. XIX), en íntima conexión con el nacimiento del *mecanicismo* (→). De hecho, los primeros investigadores científicos modernos consideraron la doctrina de Demócrito el mejor instrumento teórico para acabar con las concepciones animistas, mágicas o finalistas de la naturaleza.

Según Demócrito, el mecanismo principal mediante el que la materia tiende a estructurarse está generado por la acción de los **vórtices**. Debido a sus características de automaticidad y de necesidad, el vórtice fue valorizado por las concepciones deterministas de todas las épocas, aunque, y muy a menudo, con francos desacuerdos respecto a la dinámica real de este proceso (por ejemplo, si prevalecen los empujes centrífugos o centrípetos).
En el s. XVII, **Descartes** recurrió de nuevo a esta concepción para explicar una vasta serie de fenómenos como el movimiento planetario, la gravitación y el magnetismo.

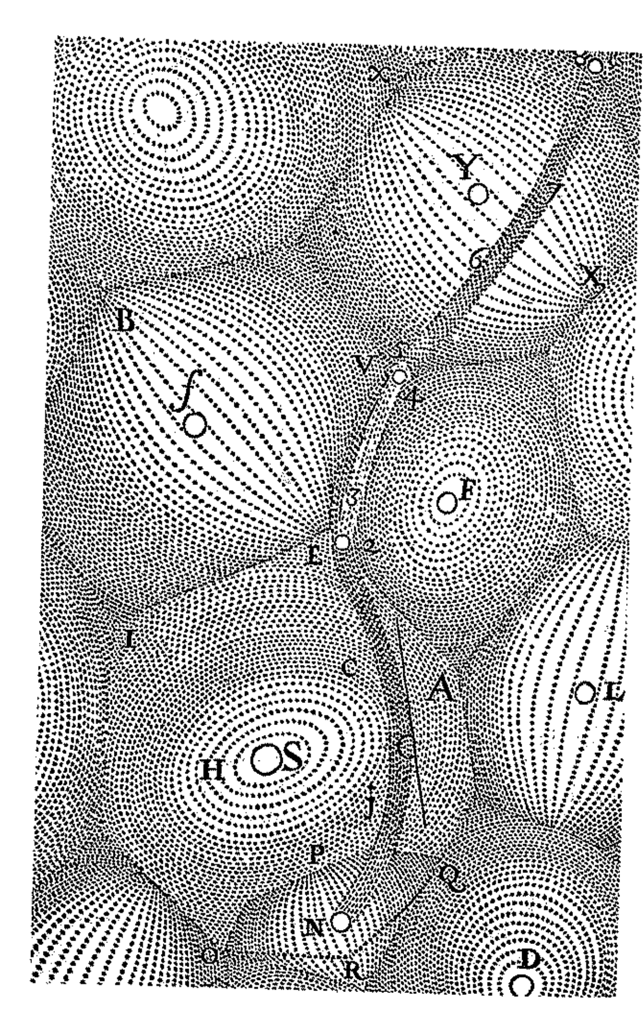
En la acción de un vórtice no existe un principio-guía ni un destino final, sino únicamente las consecuencias no programadas de alguna fuerza o entidad de control externa. Para que se forme un vórtice, es necesaria únicamente la presencia de un espacio vacío: los átomos acuden a él masivamente, chocan entre sí y originan un movimiento giratorio; el remolino empuja los átomos más ligeros hacia la periferia y los más pesados hacia el centro, los comprime y forma entidades compactas que dan origen a los cuerpos. Aunque nada tenga un fin, todo ocurre siempre por necesidad.

El nacimiento del Universo ilustrado por estos dibujos del pintor P. **Klee** recupera la concepción de Demócrito:
- todo empieza con un estado de **caos** en que los átomos revolotean en todas las direcciones, de la misma forma que lo hacen las partículas de polvo atmosférico visibles en un rayo de sol que pasa a través de una ventana (a la izquierda);
- a partir de este movimiento primigenio se origina un mecanismo, el **vórtice**, que ordena, divide y estructura la materia hasta la formación de los cuerpos (en el centro);
- los átomos, gracias al movimiento vertiginoso, se agregan en conjuntos complejos caracterizados por una alta densidad: o sea, los individuos y las cosas (a la derecha).



La imagen mitológica del **azar**: El dios Mercurio, con sus cuatro alas, sujeta la balanza con una cuchilla y apoya un pie sobre una esfera.



El atomismo, el determinismo y la doctrina de los vórtices volvieron a estar de actualidad con el nacimiento de la ciencia moderna en los ss. XVI y XVII. La imagen muestra los vórtices que, según los científicos cartesianos, se encontrarían en todo el Universo, determinando el movimiento de los cuerpos celestes.

SOFISTAS

PROTÁGORAS, GORGIAS

Véase también **Humanismo socrático, Enigma**

Los **sofistas** (literalmente, en griego, «sabios») negaban la existencia de una verdad externa e independiente de las controversias humanas y sostenían las tres tesis fundamentales.

- El **fenomenismo** (→): la realidad no puede ser conocida en sí misma, sólo sus apariencias (fenómenos).
- El **subjetivismo** o **relativismo**: cualquier conocimiento depende del sujeto.
- El **escepticismo**: es imposible decidir sobre la verdad o sobre la falsedad de cualquier proposición.

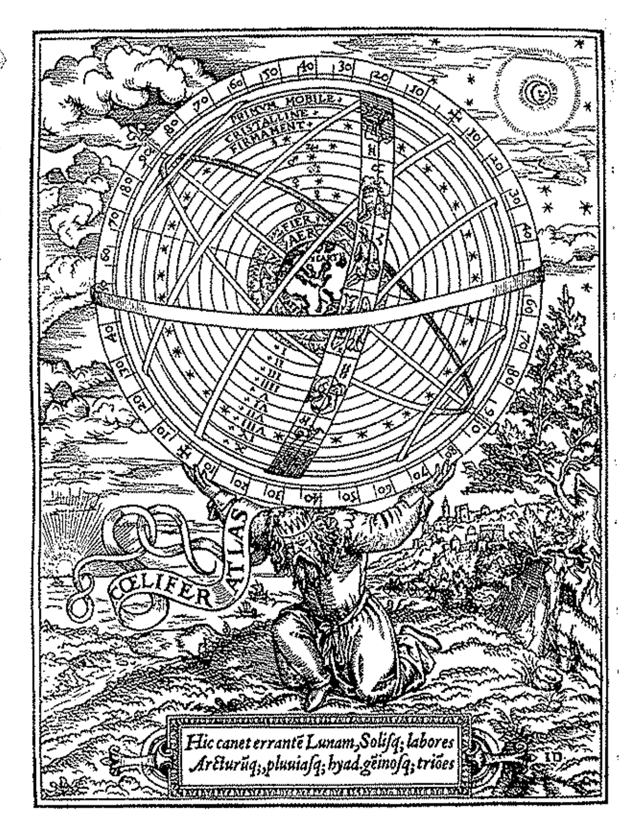
Protágoras, nacido en Abdera en el año 491 a.C., sintetizó magistralmente estas ideas en una célebre sentencia: «**el hombre es la medida de todas las cosas**. Tal como las cosas me parecen a mí, así son para mí; tal como las cosas te parecen a ti, así son para ti». Por consiguiente, existen sólo **opiniones**, no verdades: cada sujeto escucha siempre en función de lo «vivido», sin que exista posibilidad alguna de construir un discurso objetivo.

Gorgias, nacido en Lentini (Siracusa) en el año 490 a.C., fue más allá y se liberó de una vez, mediante una visión nihilista (→ ***nihilismo***), tanto de la ontología (afirmando que «nada existe») como de la gnoseología (afirmando que «si algo existiese, no podría siquiera ser pensado») y de la lógica (así como de la misma posibilidad de una cultura): «Si algo existiese y tuviese la posibilidad de ser pensado, igualmente no sería comunicable de ningún modo».

La invitación sofista a creer aquello que se quiere, lo que comporta la disolución de la misma idea de verdad, provocó una fuerte reacción primero en **Sócrates** y, después, en **Platón**. Sin embargo, la aspereza del enfrentamiento entre estos dos filósofos y los «sabios» escondía, asimismo, otras explicaciones. De hecho, el movimiento sofista representaba algo completamente nuevo en el modo de concebir la actividad del filósofo, que los sofistas no entendían como una investigación (dado que no hay ninguna verdad que encontrar) sino como una profesión (por cierto, muy lucrativa). Los mayores beneficios procedían de las lecciones de ***retórica*** (→) impartidas a los jóvenes atenienses interesados en la carrera política. Cuando era necesario, los sofistas se transformaban en **logógrafos** (literalmente, «escritores de discursos») y desarrollaban tareas que hoy en día competen al *ghostwriter* (el «escritor fantasma» que prepara los discursos de los políticos) y al abogado. En los tribunales atenienses cada acusado debía defenderse por sí mismo, y los imputados que no poseían dotes de elocuencia se limitaban a leer la arenga preparada por el logógrafo.

Otra peculiaridad que Sócrates consideró escandalosa era la identificación de **filosofía** con **espectáculo**. Estos «profesionales del pensamiento» gustaban de exhibirse con demostraciones públicas de sus capacidades: se desafiaban a improvisar discursos extemporáneos sobre un tema planteado por el público (***conferencia quodlibética***), o bien se enfrentaban en competiciones de elocuencia o de memoria. El espectáculo preferido por los sofistas era el de las **antinomias**: consistía en persuadir primero a los espectadores sobre una tesis cualquiera con argumentos convincentes, para después sostener con argumentos igualmente válidos la tesis contraria (demostrando así la posibilidad de rebatir cualquier teoría).

La idea de **Protágoras** de que el hombre es la «medida de todas las cosas» se representó tradicionalmente a partir de la figura de **Atlante**, que soporta sobre sus hombros todo el Universo. Los sofistas, desplazando por primera vez la investigación desde el mundo natural hasta el hombre, imprimieron un cambio radical y decisivo al naciente pensamiento filosófico y contribuyeron al nacimiento del ***humanismo socrático***.

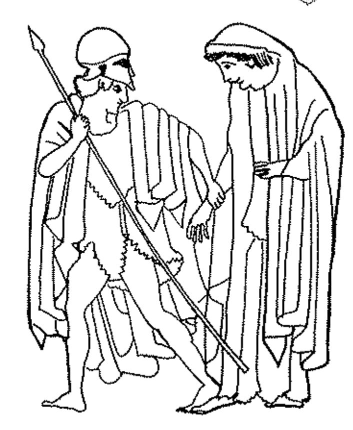




La polémica derivada de la **profesionalidad de la filosofía** inaugurada por los sofistas (que enseñaban sólo a cambio de dinero) queda testimoniada por las numerosas caricaturas en las pinturas de las cerámicas. Los «sabios» aparecen con el cráneo desmesuradamente grande a cada lado, casi a punto de explotar a causa de la cantidad y de la profundidad de los pensamientos que alberga.



El deseo de asombrar al auditorio con tesis excéntricas, propio de los sofistas, impulsó a **Gorgias** a escribir el *Encomio a Elena*, un breve ensayo en que sostenía la no culpabilidad de la mujer que, con su adulterio, había provocado la guerra de Troya. Su argumento es típicamente sofista: Paris convenció a Elena usando la ***retórica*** para que traicionase a su marido Menelao (la ilustración reproducida a partir de una cerámica recoge la escena en que el joven príncipe troyano lleva consigo a la mujer); de hecho, las palabras tienen el poder de arrastrar a quien las escucha, fascinándole hasta hacerle perder el control de sí mismo. El arte de la palabra comparte con la ***magia*** (→) la capacidad de seducir y manipular las mentes, privándolas de la voluntad.



SÓCRATES SILÉNICO

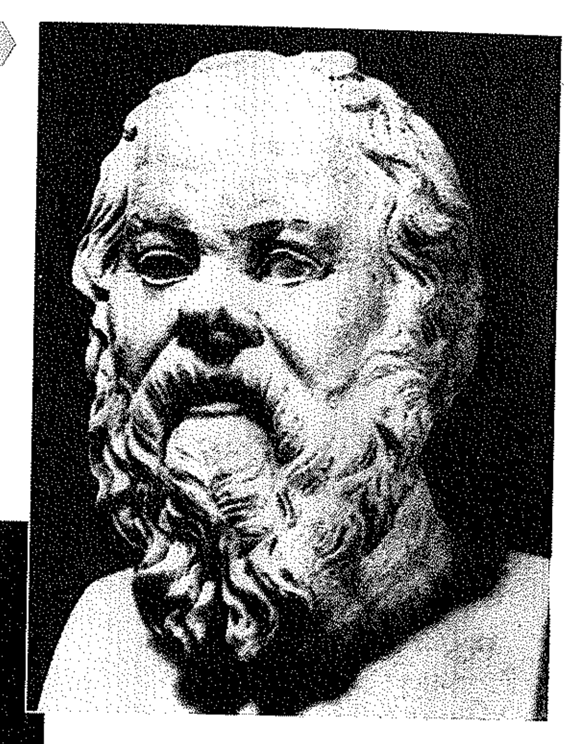
Estética, Virtud

Véase también Mayéutica, Sofistas

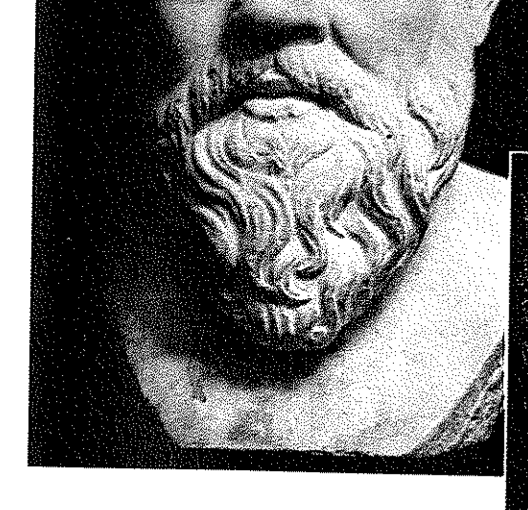
Observar las estatuas erigidas en honor de los filósofos presocráticos produce una extraña impresión: todos sus rostros son semejantes y claramente sujetas a rígidas normas convencionales; por ejemplo, siempre representan a un anciano (ya que la edad de la sabiduría es la vejez: → ***Homero***). Las causas del fenómeno son múltiples. En primer lugar, estos retratos fueron esculpidos bastante tiempo después de la muerte de los filósofos, esto es, cuando, a partir de los ss. V-IV (→ ***Helenismo***), empezó a surgir el interés por su aspecto físico. Por tanto, es lógico que ya nadie recordase las características de hombres muertos un siglo atrás. En segundo lugar, estos retratos no tenían de ninguna manera el objetivo de celebrar la individualidad personal, sino el de reproducir, a partir de un ejemplo específico, los rasgos ideales del buen ciudadano. Es el mismo principio por el que también las estatuas de los atletas vencedores en las Olimpiadas, a pesar de que seguían un modelo diferente, se asemejan entre sí.
Aunque tuviese una edad avanzada, el ciudadano-filósofo no es en absoluto feo; muy al contrario, la intensidad de la mirada y los rasgos regulares de su rostro siempre expresan una vida vivida en la justicia y en el respeto a las reglas sociales. Las convicciones fisiognómicas (→ ***Fisiognómica***) dominantes prescribían para esta figura social una frente amplia y despejada, ojos profundos y penetrantes, barba venerable asociada a una incipiente calvicie y el entrecejo fruncido, signo de la realización de un esfuerzo mental intenso.
En cualquier caso, hasta algunos años después de la muerte de **Sócrates**, un verdadero retrato en sentido moderno (es decir, una imagen que tendiese a caracterizar una personalidad individual) habría sido calificada de inconveniente, como una infracción de las más elementales reglas de la convivencia civil.

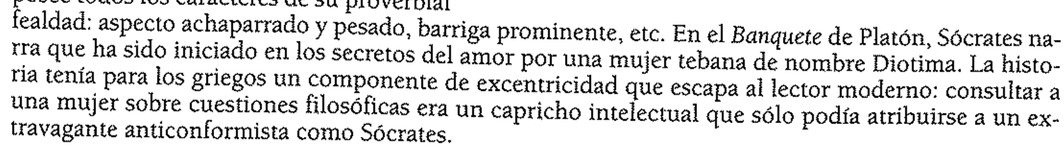
Por tanto, sólo a partir de este panorama puede apreciarse la desconcertante novedad del retrato de Sócrates, esculpido tan sólo diez, veinte años tras su muerte (399 a.C.). En evidente contraste con el ideal ético-estético de la ***kalokagathia*** (→) aristocrática, según el cual en el buen ciudadano deben coincidir tanto la virtud como la belleza física (o, al menos, el cuidado del propio cuerpo mediante la gimnasia y la danza), Sócrates es descrito en términos burlescos que remiten a los rasgos de un **sileno** (ser mitad animal seguidor de Dioniso, desenfrenado y entregado por completo al vino): el rostro es aplastado, los ojos bovinos y sobresalientes, la nariz chata y aplastada, corta y gruesa, la cabeza calva y la unión de las orejas tremendamente alta.
Se sabe que Sócrates era realmente muy poco agraciado: pequeño de estatura, achaparrado y de barriga prominente, encorvado y descuidado en el vestir. Él mismo no dejaba de ironizar sobre su aspecto; pero lo más extraordinario es que el retrato no idealiza, sino que exhibe esta fealdad como una forma de contestación evidente contra la etiqueta iconográfica y los valores morales tradicionales. La imagen de Sócrates (como, por otra parte, el propio filósofo en vida) contrapone una **ética del espíritu**, una búsqueda de la verdad indiferente o incluso hostil a la belleza material, a la arcaica ética aristocrática basada en la estética del cuerpo.

Un retrato de Sócrates. La primera descripción de Sócrates se encuentra en la comedia *Las nubes* de **Aristófanes**: un iluso muerto de hambre que vagabundea con los pies desnudos mirando fijamente y de forma provocadora a los viandantes, pálido, demacrado y descuidado, con el cabello largo y desarreglado. Para los griegos, esta burla del aspecto físico tenía un significado diferente del nuestro: comportaba un juicio negativo en torno a las cualidades morales y civiles de la persona. Por otra parte, los discípulos de Sócrates invirtieron este criterio, transformando la fealdad del maestro en la demostración de su doctrina: un espíritu noble puede habitar también en un cuerpo corrupto.



Otra imagen de Sócrates «silénico», de la época de Trajano (s. I).





Sócrates y Diotima (relieve pompeyano del s. I a.C.). Esta representación de Sócrates posee todos los caracteres de su proverbial fealdad: aspecto achaparrado y pesado, barriga prominente, etc. En el *Banquete* de Platón, Sócrates narra que ha sido iniciado en los secretos del amor por una mujer tebana de nombre Diotima. La historia tenía para los griegos un componente de excentricidad que escapa al lector moderno: consultar a una mujer sobre cuestiones filosóficas era un capricho intelectual que sólo podía atribuirse a un extravagante anticonformista como Sócrates.

HUMANISMO SOCRÁTICO

HOMBRE

Véase también **Ironía**, *Ti esti*

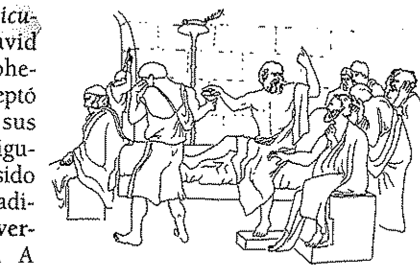
Tras un interés juvenil por las cuestiones científicas, **Sócrates** concentró su atención en las problemáticas del hombre, asumiendo como propia la famosa inscripción que domina el frontispicio del templo de Delfos: **Conócete a ti mismo**. De hecho, el diálogo socrático consistía en un examen del alma: las preguntas que él planteaba a sus ciudadanos a través de la **mayéutica** (→) eran, sobre todo, de tipo ético-educativo, y sólo secundariamente de naturaleza lógica.
Tal como cuenta **Platón**, «todo aquel que se ponga a razonar con él, cualquiera que sea el argumento tratado, es arrastrado a las espirales del discurso e, inevitablemente, está obligado a seguir adelante hasta que no llegue a ser consciente de sí mismo y a decir de qué forma vive y de qué forma ha vivido».
Los **sofistas** (→) ya habían anticipado esta tendencia hacia la **antropología** (estudio de los problemas del hombre), aunque sus intereses humanísticos adolecían de una fuerte indiferencia ética y de una postura escéptica. Por el contrario, lo que impresionó enormemente a los contemporáneos fue la firme voluntad de Sócrates de ***unir*** íntimamente ***el discurso teórico sobre la virtud con sus elecciones de vida personales***.

Las vicisitudes que en el año 399 a.C. llevaron a su incriminación (por los delitos de corrupción de los jóvenes y por la introducción en la ciudad de divinidades extranjeras) y, sobre todo, su serena aceptación de la condena a muerte, tan dura como injusta, supusieron un acontecimiento decisivo en toda la filosofía occidental y el primer momento de contacto entre filosofía y coherencia de *vida* (→).

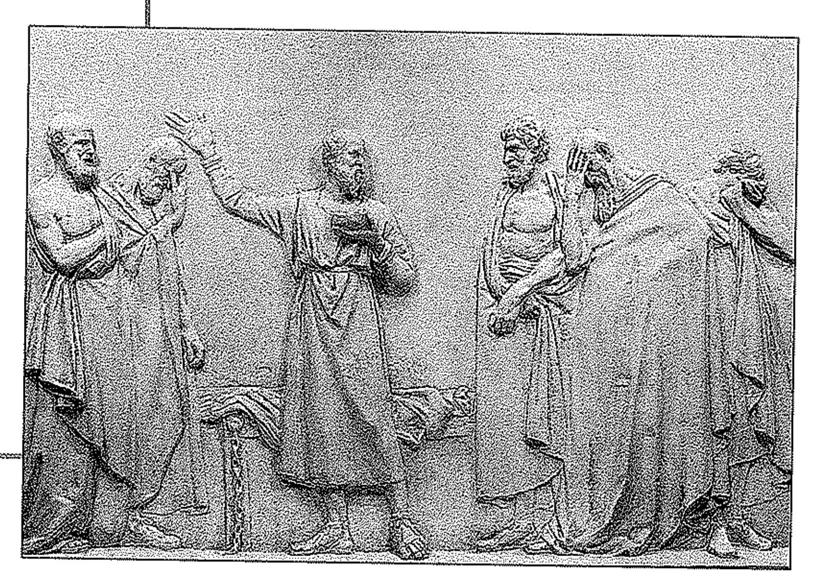
Por este motivo, el problema lógico-metafísico de la definición conceptual (***tí esti***), el aspecto de la predicación socrática más desarrollada por **Platón**, es sólo una de las líneas de desarrollo que se originan en Sócrates, aunque destaca por ser la más importante. Un numeroso grupo de discípulos, los denominados ***socráticos menores***, prefirió interesarse por los contenidos éticos y humanísticos del maestro, desarrollando temas que, en el transcurrir de dos generaciones, fueron retomados por las ***escuelas helenísticas*** (→).

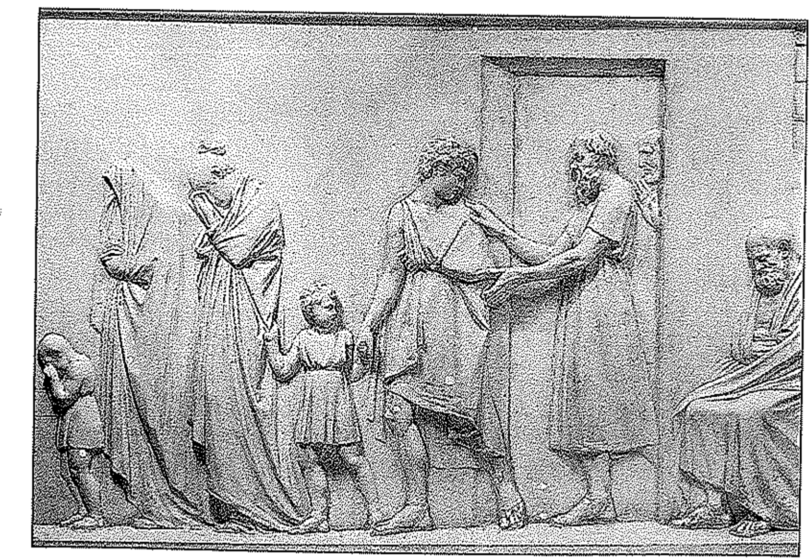
En realidad, en toda la entera historia del pensamiento no puede datarse la existencia de ningún otro filósofo que haya gozado de un mayor número de acólitos y de más diversa orientación. **Antístines**, por ejemplo, llevó a extremos negativos la desconfianza socrática con respecto a la búsqueda del **placer** (que se debe aceptar sólo cuando no contradice la razón), y anticipó temas del **cinismo**, enfatizando la ***autarquía*** (→), la capacidad de autodominio, de soportar las fatigas y de bastarse a uno mismo. De esta forma, llegó a afirmaciones extremadamente radicales como las que a continuación se cita: «Preferiría enloquecer a sentir placer»; «La carencia de gloria es un bien», «Si tuviese a Afrodita entre las manos, la mataría».
Por otra parte, **Aristipos** interpretó las enseñanzas de Sócrates en un sentido diametralmente contrario: sostenía que el placer, en cualquiera de sus formas, siempre es un bien y siempre ha de buscarse de forma activa, lo que constituye una anticipación del hedonismo predicado por el **epicureísmo** (→).

Las tres imágenes reproducidas en esta página, la versión neoclásica del **mito socrático**, presentan a un filósofo grandilocuente, un profesor que no deja de enseñar ni siquiera al borde de la muerte y que subraya con amplios gestos sus argumentaciones. Son imágenes que ilustran mucho más el interés de la **Ilustración** (→) por la ***pedagogía*** (→) que la probable realidad del verdadero Sócrates. Ciertamente, están muy alejadas de la irreverente imagen antigua del ***Sócrates silénico*** (→). Asimismo, en los diálogos platónicos, Sócrates nunca deja de ser un personaje turbador, capaz de asombrar con comportamientos alejados de la norma. Por ejemplo, Platón narra la despedida de los familiares antes de la ejecución en términos muy diferentes de cómo lo hace Canova, quien transforma al filósofo griego en un afectuoso padre de familia.



Sócrates bebe la cicuta, de G. L. David (1810). Por la coherencia con que aceptó la muerte según sus propias ideas, la figura de Sócrates ha sido asumida por la tradición como la del **verdadero filósofo**. A consecuencia de ello, la figura del pensador (de cuyas verdaderas doctrinas sabemos, en realidad, muy poco) ha quedado transformada en un símbolo ambiguo, del que cada época ha elaborado una variante propia.





Arriba, A. Canova, *Sócrates bebe la cicuta* (1787). Abajo, A. Canova, *Sócrates se despide de sus familiares* (1787). En la narración de Platón se muestra claramente la indolencia de Sócrates por el llanto de los familiares, a quienes dedica pocas y rápidas palabras, pues desea quedarse con los verdaderos compañeros de su vida.

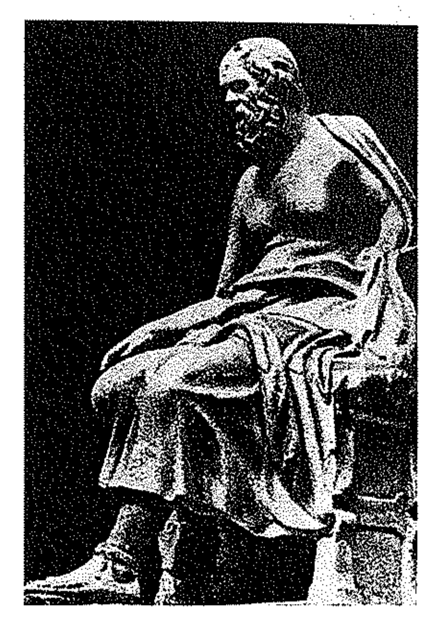
MAYÉUTICA

MÉTODO DE LA FILOSOFÍA

Véase también **Ironía, *Ti esti***

En la historia del pensamiento, la importancia de **Sócrates** (que siempre rechazó vincular su nombre a una doctrina específica) depende más del modo en que éste condujo la **investigación filosófica** que de los resultados efectivos alcanzados. Después de una frustrante experiencia juvenil en el ámbito del saber naturalístico-científico, llegó a la conclusión de que la mente humana no puede afirmar de forma definitiva ninguna verdad absoluta, sobre todo si en el centro de la búsqueda no se sitúa la naturaleza, sino el hombre.
En consecuencia, la primera condición de cualquier reflexión en torno a temas de ética, política y psicología, debe ser una **profesión de ignorancia** (reconocer que «lo único que se sabe es que no se sabe nada»). «Eso que desde hace años me reprochan, esto es, que interrogo a los otros pero no respondo nunca porque no tengo ningún pensamiento sabio que exponer, es un reproche justo», admitió el filósofo, convencido de que sólo el que sabe que no sabe nada se plantea una actitud de búsqueda; por el contrario, quien cree que ya está en posesión de la verdad no hará nada para buscarla.
Por una parte, Sócrates rechazó cualquier forma de **dogmatismo** (la idea de que una verdad puede ser conocida de forma definitiva) y este rasgo lo acerca al **agnosticismo** (la idea de que se debe suspender el juicio frente a problemas que superen la experiencia humana) profesado por los **sofistas** (→). Por otra parte, a diferencia de estos últimos, nunca aceptó las tesis del **escepticismo** (es inútil buscar la verdad porque no existe ninguna verdad). De hecho, el no-saber socrático no conduce hacia una posición de indiferencia o de ahogamiento de la búsqueda, sino que es un estímulo para la investigación, una invitación a profundizar y a no contentarse con fáciles certezas.

Dadas estas premisas, Sócrates no entendió la filosofía como la exposición de una doctrina preelaborada (no tenía nada para comunicar), sino que la entendió como **diálogo** interpersonal. Tomando como estímulo el trabajo de comadrona de su madre Fenarete, denominó a su método **mayéutica**, literalmente «el arte de ayudar a dar a luz»; de hecho, el filósofo es un ***obstetra de almas***, a pesar de que él mismo fuese estéril como una comadrona (vacío de sabiduría), y conduce al interlocutor a dar a luz la propia verdad (que siempre es una conquista personal).
El método mayéutico consistía esencialmente en pedir al interlocutor que elaborase una **definición** exacta de una palabra cualquiera dotada de valor ético o psicológico. El hecho de que en el lenguaje cotidiano se utilicen profusamente términos como «amistad«, «santidad», «generosidad», «virtud», lleva a la presunción de que quien las emplea debe por fuerza conocer exactamente su significado. Sin embargo, poseer una habilidad (usar el lenguaje) no significa en absoluto tener una teoría; de ahí que, frente a la petición socrática de definir el significado de una palabra como «amor», el interlocutor pase a desarrollar una serie de intentos fallidos (teorías parciales, ejemplos contradictorios entre sí) antes de lograr admitir su propio límite (*ser consciente de no saber*). Todos aman, pero nadie es capaz en absoluto de ofrecer una definición convincente del concepto «amor».



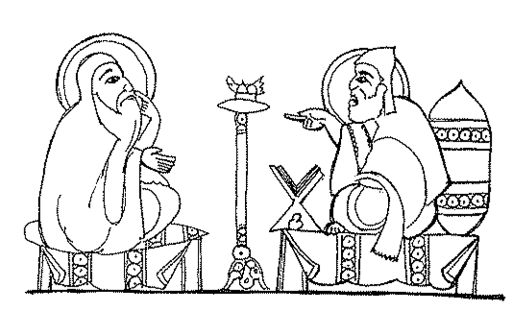
Con Sócrates, la filosofía empieza a interrogarse sobre cómo debe encauzarse la reflexión filosófica sobre el método. A la idea de **verdad como descubrimiento** íntimo e individual le corresponde el tema iconográfico del pensador solitario, absorto en sus propios pensamientos, que extrae la sabiduría de sí mismo (la imagen reproduce una representación del escultor Lisipo, s. IV a.C.).



La Academia platónica en un mosaico pompeyano. A diferencia de Sócrates, Platón eligió escribir tesis, pero, como homenaje al método mayéutico, les otorgó la estructura del **diálogo**, donde las tesis se desarrollaban mediante una discusión de varias voces. En realidad, el diálogo platónico se transformó muy rápidamente en una forma de enseñanza: de este modo, la práctica filosófica se redujo a una **transmisión de la verdad** del docente al pupilo.

La mayéutica socrática, el diálogo intersubjetivo, se corresponde con la idea de **verdad como búsqueda**.





El nacimiento de **escuelas** filosóficas durante el período del **Helenismo** (→ *Escuelas helenísticas*) causó un anquilosamiento de las doctrinas y una disminución de la búsqueda crítica. La filosofía se convierte en una disputa polémica y doctrinaria, a la que le corresponde una idea de **verdad como dogma** (principio indiscutible porque está garantizado por la autoridad de un maestro).

IRONÍA

DIÁLOGO

Véase también **Humanismo socrático, Sócrates silénico**

La **ironía** es una particularidad del *procedimiento mayéutico* socrático (→ **Mayéutica**). Sócrates seguía una forma fija para estructurar su diálogo: empezaba planteando algunos problemas aparentemente simples (por ejemplo, qué es la virtud) y se declaraba, al mismo tiempo, incapaz de resolverlos (fingiéndose ignorante), alabando en gran medida las capacidades del adversario. De esta forma, lo inducía a elaborar una teoría (una contradicción oculta), que, en un segundo momento, debía abandonar con enojo y vergüenza debido al acoso de las persuasivas confutaciones de Sócrates. Para obtener este espectacular cambio de escenario, el filósofo utilizaba juegos de palabras, ficciones dialécticas y, sobre todo, «hablaba de forma diferente a como pensaba». La ironía consiste en esta simulación del pensamiento, diferente tanto de la verdad como de la mentira. El significado griego del término ironía es ***disimulo***: una forma de comunicación en que **se dice una cosa afirmando otra**, a menudo contraria (por ejemplo, es irónico decir a un estudiante vago: «Oh, pobrecito, estás muy cansado...»).

El mejor ámbito en que suele expresarse la ironía es el de la comunicación no verbal (cuando el tono de la voz o la expresión del rostro manifiestan el significado real de las palabras) o, en cualquier caso, a través del **diálogo** impersonal, constituido por frases rápidas e imprevistas, silencios significativos, subrayados enfáticos. Las chanzas se basan en la ironía: cuando, de forma imprevista, se muestra claro el verdadero significado de un término o acontecimiento que anteriormente permanecía disimulado, estalla la carcajada.

La ironía no ha sido un instrumento muy empleado por los filósofos, debido a su relación con «la experiencia vivida» y a su función paradójica de decir una cosa mientras se entiende otra. El método socrático (el diálogo interlocutorio cara a cara, con argumentaciones, preguntas y respuestas) ha sido único en la historia de la filosofía, pues ya Platón (a partir de su época madura) lo sustituyó por la forma del ensayo escrito, por el tratado sistemático basado en un lenguaje técnico (que, por su naturaleza propia, no puede ser irónico.

En la antigüedad, **Aristóteles** otorgó a la simulación irónica una función importante en la tragedia: la **ironía trágica** indica el desvelarse progresivo de una catástrofe inminente mediante las palabras de un personaje inconsciente.

Hubo que esperar hasta el s. XVIII para una nueva reflexión sobre la noción de ironía, momento en que se consideró un **antídoto contra el fanatismo** religioso del siglo anterior: una carcajada (una «chanza») es el mejor antídoto contra todos los pensamientos enfermos de dogmatismo, pues revela una pluralidad de significados allá donde el dogmático puede admitir sólo uno. El **romanticismo** (→) desarrolló esta argumentación, ya que vio en la ironía la cualidad más elevada del hombre creativo.
En el pensamiento romántico, el poeta es irónico si es capaz de otorgar valor a las palabras independientemente de su significado ordinario; es irónico también cualquier acto artístico, ya que en el arte siempre se emplean ciertos medios (signos, palabras, sonidos) para «decir otra cosa», para sugerir significados disimulados.







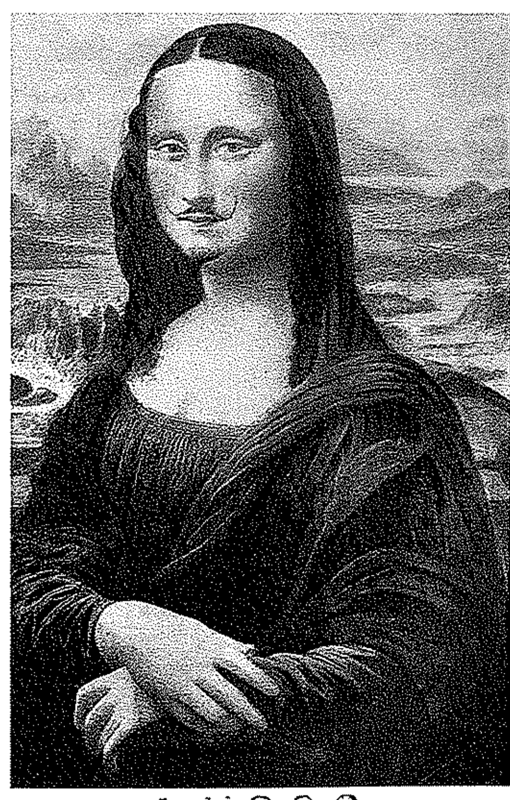


La levedad de la ironía. La ironía, capaz de sugerir levemente sus significados sin el apoyo de recargadas teorías, es una de las formas de comunicación más utilizadas en la publicidad. En este caso, el aspecto irónico es el uso de un mito del arte (*La Gioconda* de Leonardo) en un contexto «ligero» y «espumoso».



La autoironía. Sócrates dirigía también a sí mismo su ironía (por ejemplo, aludiendo a su fealdad física). Aceptó el apodo de «tábano de los atenienses» por la irritadora insistencia con que desvelaba la vanidad de las convicciones habituales, provocando enojo en el interlocutor. La viñeta aquí reproducida de **H. Daumier** ironiza sobre la misma noción socrática de ironía.

> **La ironía visual.** Desde el punto de vista lingüístico, la ironía, como figura retórica, se puede definir como el *uso de una palabra con su sentido contrario* («Has armado un *buen* lío»). Asimismo, la ironía puede estar también presente en la comunicación visual, cuando las imágenes sugieren unos significados que decepcionan las expectativas, se oponen al contexto o desmienten lo que se afirma en una frase escrita.



La ironía desacralizadora. El pintor dadaísta **M. Duchamp** (1887-1968) pintó unos bigotes a la *Gioconda* y remató su versión de la obra con un título de cinco letras escritas con caracteres cúbicos situado por debajo del retrato: L.H.O.O.Q., una homofonía intraducible que, en francés, sonaría a algo así como: «Ella tiene el culo caliente» (→ ***Dadaísmo***).

TÍ ESTI

SÓCRATES/PLATÓN/ARISTÓTELES

Véase también **Idea platónica, Pensamiento horizontal, Sustancia**

Una de las cuestiones más importantes de todo el pensamiento filosófico (antiguo y moderno) es la respuesta a la pregunta «¿qué es?» (en griego *tí esti*). ¿Es posible, y a partir de qué condiciones, llegar a la **definición** (especificación de la esencia) de una cosa?

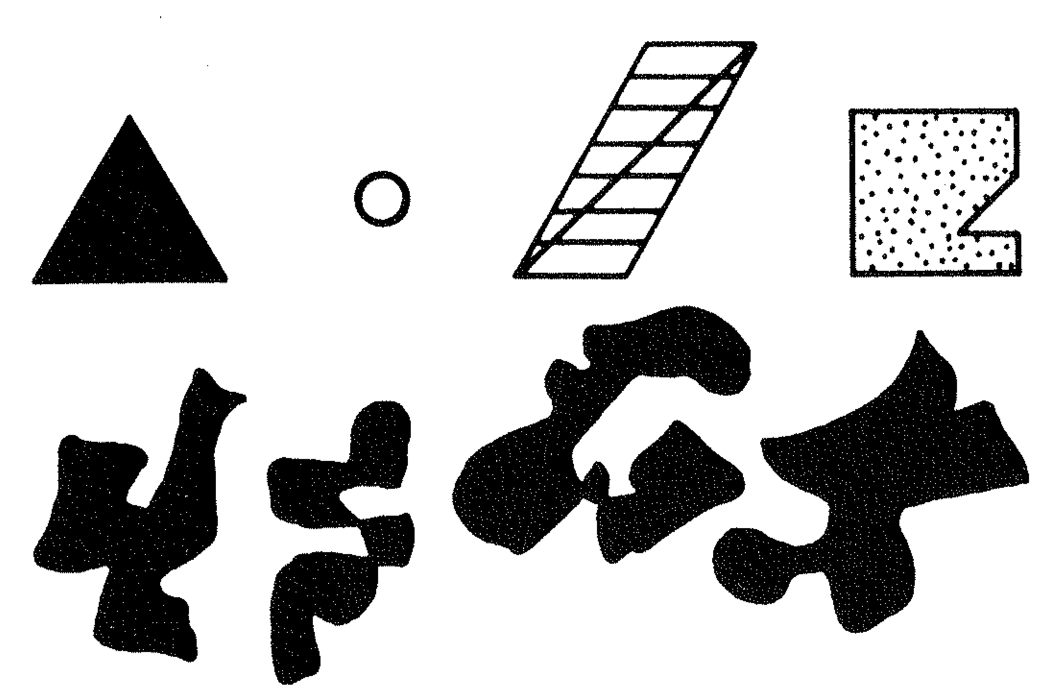
Desde un punto de vista histórico, fue **Sócrates** el primero que planteó el problema, convirtiéndolo en el objeto de su propio método de investigación (→ **Mayéutica**); sin embargo, lo desarrolló únicamente en relación con la definición de los valores morales (qué es la amistad, qué es la virtud...).

Platón planteó esta cuestión en términos más generales, pues observó que, si se examina el contenido de algunas palabras concretas (por ejemplo, «silla»), también surgen los mismos problemas que cuando se intenta especificar la naturaleza íntima de las ideas abstractas (amistad, virtud). Si se exceptúan los nombres propios de persona (Pedro, Juan...), que denotan una realidad individual e identificable, todo el lenguaje humano está constituido por sustantivos, conceptos que se remiten a clases de objetos cuya delimitación precisa es muy difícil. Por ejemplo, ¿qué es una silla? La respuesta es fácil desde una perspectiva intuitiva, lo que demuestra que, de alguna manera, la mente posee un código, un sistema para representar los conceptos (mecanismo que la tradición filosófica denomina ***categorización***) a partir del cual ordenamos los innumerables objetos del mundo en clases, haciendo posibles el pensamiento, el lenguaje y la comunicación.

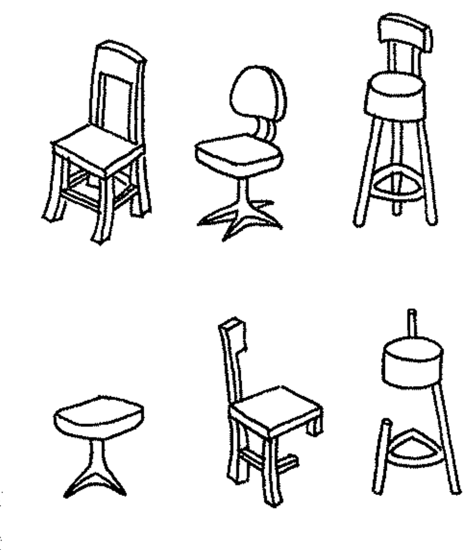
Pero, por desgracia, no es posible observar directamente el funcionamiento de la psique; somos únicamente conscientes de los resultados que ésta alcanza, no de los procedimientos que utiliza. De hecho, si se intentan especificar claramente los criterios adoptados por la mente, planteando, de esta forma, la cuestión de una manera definitoria, surgen unas dificultades absolutamente insuperables.

Los dos filósofos más grandes de la antigüedad, Platón y Aristóteles, intentaron resolver el problema siguiendo dos vías que se explican brevemente a continuación.

- Platón imaginó que a cada clase de objetos (y a cada concepto presente en nuestra mente) le corresponde una **idea** perfecta y preexistente, y explicó el acto psicológico de la comprensión con el auxilio de un imponente aparato de teorías colaterales (el ***viaje del alma*** por el mundo hiperuránico: →).
- **Aristóteles** se negó a admitir un mundo sobrenatural de las ideas para explicar el conocimiento humano y elaboró la doctrina de la **sustancia**, según la cual cada objeto puede ser definido a partir de un listado de propiedades individualmente necesarias y colectivamente suficientes: es decir, capaces por sí mismas de caracterizar su esencia. Se trata de un acercamiento caracterizado por una gran coherencia racional, cuyo prestigio, que se ha mantenido vigente durante dos milenios, depende del hecho de que se puede aplicar perfectamente al saber matemático-científico, en el que las nociones pueden (o, mejor dicho, deben) adoptarse sólo tras haberse realizado una meticulosa especificación. Por ejemplo, el concepto de «número par» puede definirse a partir de una única característica: «ser divisible entre dos».



El problema del *tí esti* aplicado a un caso concreto: intentaremos definir (explicar, nombrar) estos objetos. Los elementos que pertenecen a la serie superior se pueden describir fácilmente: los primeros dos se pueden expresar incluso con una sola palabra (triángulo, círculo); los otros dos, con una definición más o menos aproximativa (una escalera en diagonal, la sección de un muro). Los elementos de la serie inferior, aunque sean igualmente concretos y claros, desde un punto de vista perceptivo no tienen significado y sólo pueden describirse con gran dificultad. Según la solución propuesta por Platón, en este último caso funciona únicamente la percepción sensible, mientras que en el caso anterior se verifica un proceso de conocimiento mediante el **reconocimiento**: las formas se comparan con unos modelos (**ideas**) preexistentes y catalogados en el alma. Asimismo, es significativo que, cuando nos proponemos otorgar un sentido a estas formas extrañas, recurrimos a la **memoria**, intentando encontrar en nuestra conciencia un esquema interpretativo adecuado.



El intento de especificar la **definición** exacta **de un concepto** es mucho más problemático de lo que se pueda pensar, aun cuando se analicen palabras que se refieren a objetos simples. Ninguna definición del concepto de silla (por ejemplo: «mueble con cuatro patas») logra ser suficientemente **exhaustiva** (es decir, capaz de especificar las características que poseen todas las sillas) y, al mismo tiempo, **dúctil** (o sea, capaz de comprender las innumerables excepciones, casos anómalos, inciertos o que no se pueden decidir, con que se presenta y se piensa la realidad).

IDEA PLATÓNICA

METAFÍSICA, GNOSEOLOGÍA

Véase también **Neoplatonismo**

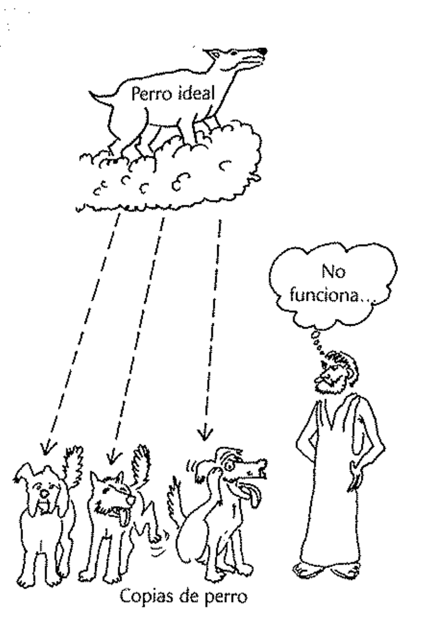
El mérito de haber formulado la primera **teoría** orgánica **del conocimiento** corresponde a **Platón**. Según sus afirmaciones, todo acto cognoscitivo es siempre una **reminiscencia**, es decir, un recuerdo: saber no significa adquirir nuevas cogniciones desde el exterior, sino traer a la memoria, a la propia interioridad, lo que una parte de nosotros (el ***alma***: →) ya sabe, pero ha olvidado. En resumen, se trata de un proceso de **anamnesis** mediante el que se reconstruye la verdad a través del recuerdo. Lo que nos proporciona el ambiente, o sea, la percepción sensorial del mundo, es, como máximo, un motivo, un estímulo para la nueva evocación. En este sentido, Platón compartió con **Parménides** la subestimación de la ***sensación*** (→).

La teoría de Platón puede considerarse una forma de ***innatismo*** (→): el conocimiento no procede de la experiencia, sino de un saber preexistente, prenatal y connatural al intelecto. El **alma** es el instrumento gracias al cual el hombre puede conocer: en su ***viaje por el mundo hiperuránico*** (→ *Viaje del alma*), el alma ha conocido las ideas, pero en el momento en que se encarna en un nuevo cuerpo las olvida y tiene que volver a descubrirlas poco a poco, estimulada por la sensación e impulsada por el amor (por el deseo de belleza: → ***Escala erótica***).

Para el hombre moderno, el término **idea** posee un significado exclusivamente psicológico, pues indica un contenido cualquiera de la mente, mientras que Platón le atribuía una **realidad sustancial**, lo que confiere a su doctrina un valor ontológico, además del cognoscitivo. El mundo hiperuránico de las ideas (invisible, sobrenatural, eterno e inmutable, como los dioses) no sólo tiene una existencia real, sino que su grado de realidad es superior al del mundo visible. De ahí que existan dos niveles del ser (**dualismo metafísico**), ordenados por una disposición jerárquica: el mundo sensible y el mundo de las ideas, a los que, en el campo del conocimiento, le corresponden, respectivamente, la percepción de las cosas (los actos de ver y de sentir, que producen únicamente una opinión más o menos falsa) y la ciencia, el «saber de las ideas» del filósofo (**dualismo gnoseológico**).

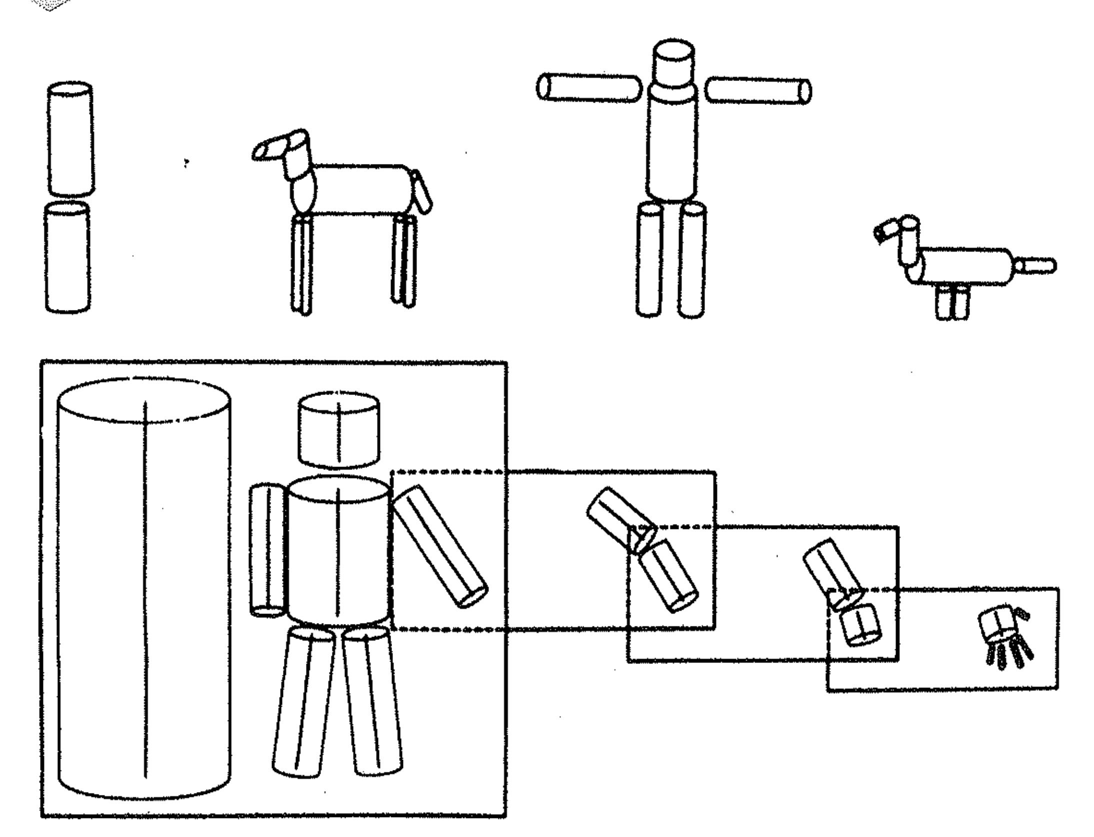
La afirmación de la superioridad ontológica y gnoseológica del mundo sobrenatural de las ideas (el mundo hiperuránico identificado con lo divino) favoreció una lectura religiosa de las teorías de Platón durante la Edad Media. Ya en el s. II d.C., el neoplatónico **Plotino** consideró el mundo de las ideas como la primera ***emanación*** (→) del Dios-Uno, el intelecto, mientras los teólogos cristianos lo adoptaron como el Paraíso, la mente de Dios, el ***alma del mundo*** (→).

Por otra parte, es también posible una interpretación laica y científica de la gnoseología platónica si se consideran las ideas como modelos mentales, esquemas que preceden a la experiencia, criterios de clasificación (dotados sólo de realidad psicológica). En este sentido, el problema de la explicación del **concepto** sigue siendo de gran actualidad. Por ejemplo, es un elemento central del desarrollo actual de la *inteligencia artificial*: ¿cómo es posible enseñar *a una máquina* a reconocer (identificar) un objeto cualquiera, como, por ejemplo, una silla? (→ ***Tí esti***).



Según Platón, el conocimiento del significado de la palabra «perro» no procede de la experiencia sensible, o sea, del hecho de haber visto cierto número de perros (tal como pensaban los presocráticos), ni tampoco de un proceso de selección intelectual de las cualidades típicas de cada perro individual (una idea que planteará Aristóteles). Como muestra la viñeta humorística, el significado de la palabra procede del hecho de que en la conciencia vuelve a emerger la noción o idea eterna de la «*caninidad*», es decir, del recuerdo del Perro Ideal, el prototipo, la madre conceptual de todos los perros concretos.

D. Marr, *Teoría computacional de la visión* (1979). En el intento de otorgar al ordenador la capacidad de reconocer y discriminar las formas, los teóricos de la inteligencia artificial se han encontrado ante el **problema del concepto**. Un sistema, similiar de alguna forma a la solución platónica, ha sido el uso de **prototipos**: se dota a la máquina de un atlas de formas esenciales, capaces de compendiar las características peculiares de determinados objetos. El reconocimiento debería producirse a partir de la comparación (del grado de similitud) entre las detecciones ópticas y los modelos prototípicos archivados en la memoria.



VIAJE DEL ALMA

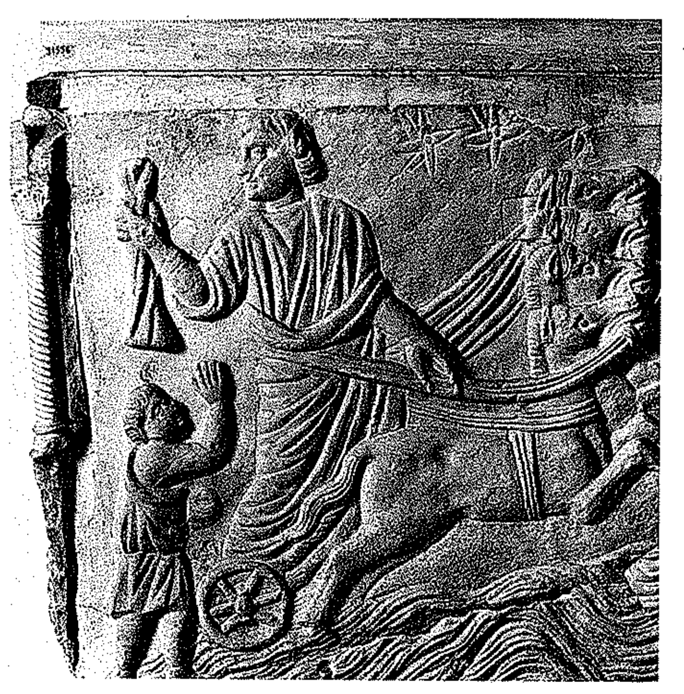
METAFÍSICA

Véase también **Idea platónica, Entusiasmo**

La teoría del **mundo de las ideas**, central en el sistema platónico, encontró su complemento necesario en la doctrina del **alma** (→) y de su **viaje por el mundo hiperuránico**. Platón adoptó la doctrina de la **metempsicosis**, ya presente en el **orfismo** (→) y defendida por **Pitágoras** (y aún presente hoy en día en el budismo y en el hinduismo), en función de la cual sostuvo la existencia de un principio espiritual, el alma, que existe antes que el cuerpo y sobrevive tras su muerte, esperando una nueva reencarnación.

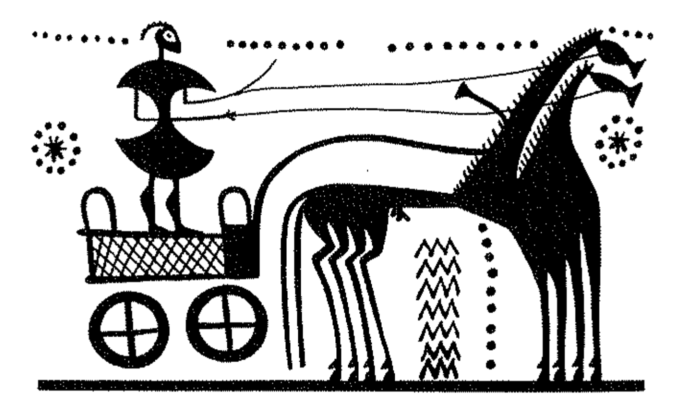
El alma platónica es una entidad inmortal pero no personal (como, por el contrario, la entiende el cristianismo), puesto que durante su existencia no se une sólo a un individuo, sino a muchos. Durante el tiempo en que está enclaustrada en la materia, entre una reencarnación y otra, ésta puede conocer directamente el mundo sobrenatural y aprender, de esta forma, la verdadera realidad del mundo de las ideas.
Platón describió esta experiencia en el *Fedro* mediante el ***mito de la biga alada***: el alma es como un auriga que guía una pareja de caballos: uno blanco y excelente, que expresa la tensión del alma hacia la espiritualidad (hacia lo elevado), y otro negro y pésimo, que representa la tendencia del alma hacia lo ínfimo, es decir, hacia la dimensión material y de los instintos. Aunque el auriga (la parte racional del alma), sintiéndose atraído por la hermosura perfecta del mundo ideal, intente dirigir el carro hacia arriba, su acción se ve dificultada por la tendencia contrapuesta de los caballos; de ahí que tan sólo pueda vislumbrar las ideas y por poco tiempo.

Inicialmente, este mito propone una explicación de las diferencias entre los caracteres humanos: el alma que ha contemplado el mundo hiperuránico durante más tiempo, cuando se encarne, dará lugar a la figura de un sabio; por el contrario, aquellas almas que no hayan podido observar por mucho tiempo este mundo desarrollarán hombres más negativos. Platón subraya el ***aspecto innatista*** (→ *Innatismo*) de su doctrina: los mejores hombres lo son ya desde su nacimiento.
Además, el mito sugiere la posibilidad de un premio o de un castigo tras la muerte; de hecho, las almas más favorecidas (según el mito, las que poseen un caballo blanco más poderoso) son las que proceden de una experiencia corpórea válida desde un punto de vista ético. Por tanto, el proceso es circular, puesto que las cualidades superiores que poseen algunos seres humanos dependen de la virtud de su alma en las vidas anteriores.
El límite final de este círculo virtuoso es la posibilidad para el alma de salir del ciclo de las reencarnaciones. De hecho, la verdadera realidad del hombre está en su alma, con respecto a la que el cuerpo es sólo una «cárcel». Para el alma, el hecho de instalarse en un nuevo cuerpo es una forma de degradación: el acontecimiento traumático del nuevo nacimiento en un ser humano implica el olvido de las ideas eternas (en el mito, el alma bebe el agua del río Leteo, que ofusca la conciencia, en el momento del parto). Sin embargo, la verdad no se pierde para siempre: sobrevive en la profundidad del alma y puede volver a la conciencia mediante la ***sensación*** (→). El conocimiento consiste, pues, en este recuerdo (**anamnesis**).

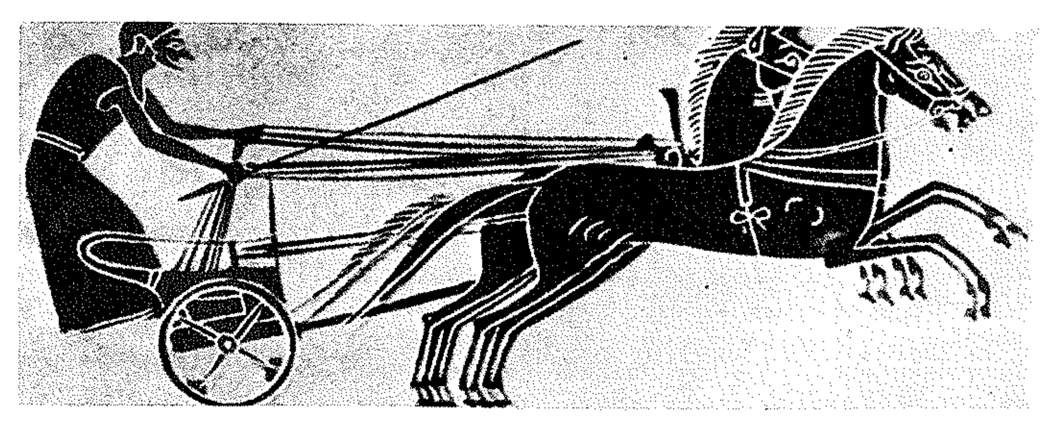


Platón describió en el *Fedro* las peregrinaciones del alma por el **mundo hiperuránico**, recurriendo a la simbología (mítica y artística) del auriga, del carro y de los caballos. El tema del viaje por los cielos sobre un carro divino (de fuego) ya estaba presente en los ***cultos solares*** y en los ***misterios*** dedicados a Mitra. La misma metáfora la encontramos en esta pintura parietal paleocristiana, que representa la subida de Elías al cielo en un carro de fuego.

Parménides ya había recurrido a la conexión metafórica entre el progreso del conocimiento y el viaje: en su poema filosófico había descrito detalladamente el recorrido desde la **falsa opinión** hasta el **verdadero saber** como un itinerario efectivo cumplido por el sabio, desde las «casas de la noche» (los barrios populares de Elea) hasta el templo que dominaba la ciudad.



En el arte clásico, el tema de la conducción del carro es muy frecuente y está dotado de un preciso significado (que Platón recuperó en el *Fedro*): el auriga, símbolo del **dominio sobre las pasiones y los instintos** (la animalidad de los caballos) representa la razón, mientras que el carro y los caballos representan a su vez todos los diferentes componentes de la personalidad humana.



ESCALA ERÓTICA

IDEA DE BELLEZA

Véase también Idea platónica, Furor heroico

En el *Banquete*, Platón afirma que, entre todas las formas en que se manifiesta el amor, es posible hallar un esquema jerárquico, una **escala** caracterizada por los siguientes niveles:

• en el plano más bajo se encuentra el **instinto erótico** en su forma más primitiva y biológica: «el amor por los cuerpos»;

• el estadio siguiente está constituido por el **enamoramiento**, «el amor por un solo cuerpo», que nace de la contemplación de la belleza física de la persona amada aunque, en los espíritus más perfectos, evoluciona de forma progresiva hasta la valorización de las cualidades típicamente espirituales de la pareja;

• el último estadio es el del **amor puro**, es decir, depurado de toda clase de sexualidad. Quien experimenta este sentimiento se dirige en primer lugar hacia las cualidades espirituales en sí mismas (amor por el valor, por la virtud) y, finalmente, hacia la sabiduría en sí misma, desarrollando así la ***verdadera filosofía*** (que literalmente significa «amor por la sabiduría»).

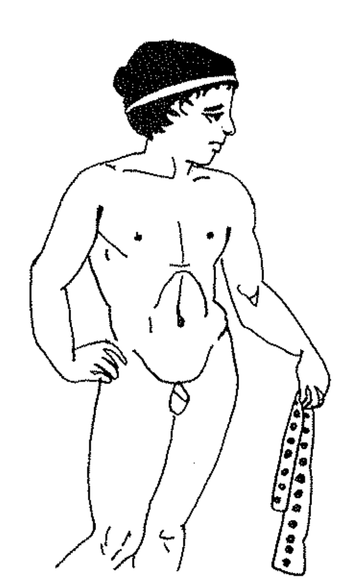
A menudo, en la historia del pensamiento la doctrina de la escala erótica ha sido objeto de una simplificación que la ha reducido a una banal oposición entre **amor vulgar** (carnal) y **amor celeste** (asexuado, espiritual, «platónico»), de la que se ha determinado una condena de la dimensión erótico-sexual. En realidad, puesto que el discurso de Platón es más complejo, son necesarias algunas aclaraciones.

• Es cierto que el filósofo no debe detenerse en los peldaños más bajos de la escala amorosa, sino elevar su pasión hasta un nivel intelectual; sin embargo, también la atracción erótica posee una función positiva, puesto que es el inicio de todo el proceso (de hecho, la metáfora de la escala remite tanto a la noción de jerarquía como a la de unión). Por otra parte, en los diálogos platónicos está presente una valorización explícita de esta dimensión «inferior» de la pasión, aceptada con una naturalidad que, después de la experiencia del cristianismo, será del todo irrecuperable. Por ejemplo: en el *Banquete* no se oculta el sentimiento amoroso que vincula a Sócrates con Alcibíades.

• A diferencia de lo que representa para nosotros hoy día, para Platón (al igual que para los griegos), el **eros** (→) no consistía en una dimensión psicológica individual (un sentimiento), sino en una **fuerza cósmica** con la que el hombre interactúa: puede negarla, dominarla o ser dominado por ella. Se trata esencialmente de un **deseo de belleza** y desempeña una función decisiva en el conjunto del sistema platónico: es la energía que mueve el alma en su ascensión hacia el mundo de las ideas. Por esta razón, según Platón, el amor en su forma más alta es una **manía**, una forma de ***entusiasmo*** (→) que desemboca en una posesión similar al *éxtasis* (→).

• La **belleza**, al ser el fin y el objeto del amor, siempre es **anuncio del bien**: incluso cuando se expresa mediante los cuerpos y suscita una pasión puramente erótica, contiene siempre un impulso hacia algo superior. En el acto mismo de la cópula sexual es posible entrever tanto un deseo de inmortalidad (la procreación de un nuevo ser expresa el impulso del alma hacia la eternidad) como la nostalgia de la condición de originaria perfección del ***andrógino*** (→).

Para los griegos (y para Platón), la idea de **belleza corpórea** tenía un significado diferente al nuestro, pues no consideraba predominante la **connotación sexual**. Si se observan con atención sólo los rasgos de los rostros de algunas pinturas de vasijas, es difícil distinguir al hombre de la mujer; si se intercambian los accesorios (peinados, prendas), las figuras se podrían confundir fácilmente. No existen dos ideales de belleza (femenino y masculino), sino uno solo. Según Platón, por esta razón la contemplación de la belleza sugiere al alma la perfección y la unicidad de las ideas ya a partir de la dimensión erótica.





En la pintura de cerámica reproducida en este dibujo, el hombre y la mujer presentan cuerpos, movimientos y posturas muy similares. El modelo griego del *pin up* masculino presentaba rasgos marcadamente femeninos, desarrollando de esta forma el ideal filosófico del ***andrógino*** en el ámbito estético y social.

ANDRÓGINO

Mito, Antropología

Véase también Escala erótica, Alma

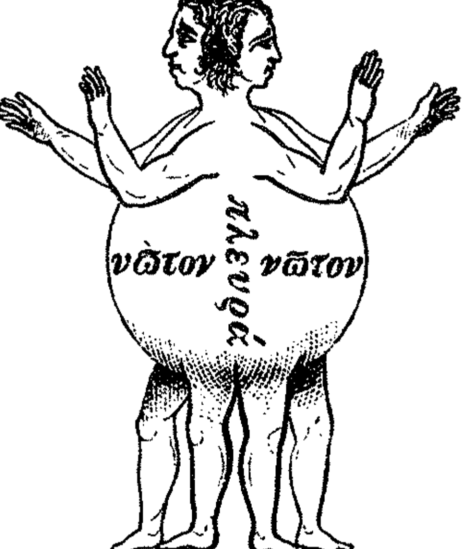
Desde el punto de vista médico, el **hermafroditismo** (o androginia) es una patología caracterizada por la presencia simultánea en el mismo individuo de las gónadas de ambos sexos a causa de una diferenciación fisiológica incompleta. Para el mito y para el imaginario simbólico tanto occidental como oriental, la androginia es una hipotética y feliz condición sexual de tipo bipolar, símbolo de la **plenitud del ser**, de la **perfección**, otorgada por la presencia simultánea de dos elementos contrarios, y de la **armonía** que nace de su reequilibrio recíproco.

La androginia entró en la historia del pensamiento occidental mediante el **mito de los hombres esféricos**, desarrollado por **Platón** en el *Banquete* para explicar la naturaleza de la atracción sexual. A través de una buena dosis de humorismo, el filósofo afirma que los hombres no poseen su actual forma corpórea desde siempre; nuestros antepasados más antiguos fueron plasmados por el demiurgo con forma esférica, sin que hubiese entre ellos una diferenciación de tipo sexual: cada individuo poseía dobles órganos según las tres posibilidades lógicas, es decir, macho-macho, macho-hembra y hembra-hembra. Los andróginos originarios, muy rápidos y ágiles (con cuatro piernas y cuatro brazos), se desplazaban rodando; orgullosos hasta la soberbia de su perfección esférica y de su estado de plenitud sexual, fueron aborrecidos por la divinidad, que los castigó dividiéndolos en macho y hembra. Platón advierte además del peligro de que la soberbia de los hombres contemporáneos empuje a Zeus a realizar otra división punitiva, que reduciría la especie humana a la condición de seres con una sola pierna y un solo brazo.

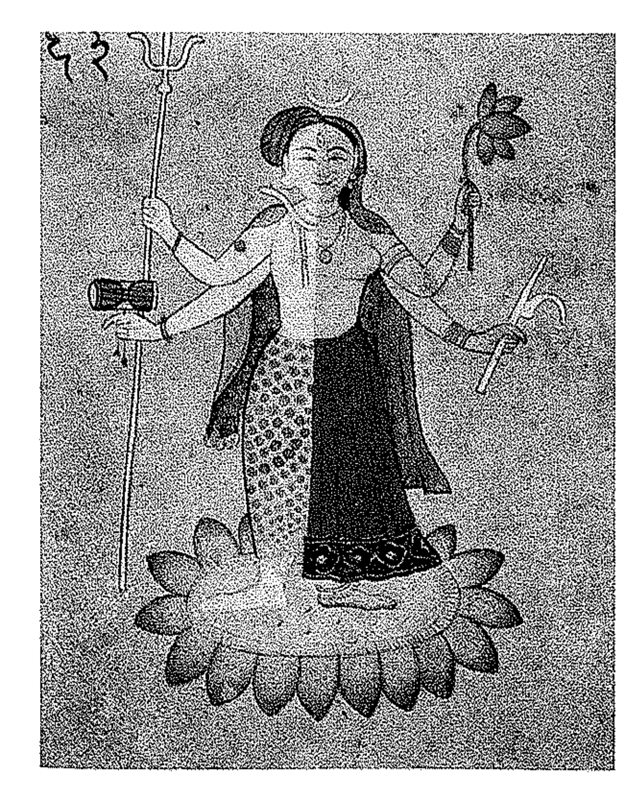
El mito surge como explicación de la ***naturaleza de la atracción erótica***, que de esta forma se puede interpretar como una inconsciente ***nostalgia de la antigua plenitud***. Asimismo, explica la diversidad de las preferencias sexuales: quienes están atraídos por individuos de su mismo sexo procederían de una escisión macho-macho o hembra-hembra, mientras que quienes practican el amor heterosexual descenderían de un antepasado bisexuado. Finalmente, explica cómo el dualismo sexual es fruto de la decadencia. Sólo el hombre originario, el andrógino, era verdadero y completo: no le faltaba nada y, por tanto, nada podía atraerlo o seducirlo. Por el contrario, ahora, únicamente en el coito el hombre vuelve a adquirir, de alguna forma, la originaria esfericidad. Platón concluye que, en este sentido, el hombre actual, sexualmente connotado, es sólo el ***símbolo*** (→) de un hombre: literalmente, en el significado griego de la palabra, *un hombre a medias*.
El mito del andrógino sirvió a Platón para explicar el sentido oscuro y doloroso de una **ausencia** que caracteriza todo sentimiento amoroso. Tal como sugiere otro mito del *Banquete*, el dios **Eros** es hijo de la diosa **Penia** (pobreza) y del dios **Poro** (necesidad): de hecho, el amor es «pobre, no hermoso y delicado como muchos creen, sino duro, miserable, descalzo, peregrino, acostumbrado a dormir desnudo por el suelo, al sereno en los umbrales de las casas; pero el amor también es sagaz, y por ello capaz de las astucias más refinadas para lograr sus conquistas».



En la alquimia, la transformación de los metales viles en oro era simbolizada por el nacimiento del hermafrodita en el baño mercurial. Según **Jung**, quien analizó la alquimia desde el punto de vista del psicoanálisis (→ ***Subconsciente colectivo***), la androginia es el símbolo representativo de la presencia simultánea en cada individuo de un componente masculino y uno femenino (→ *Arquetipo junguiano*).



Como símbolo de la unificación de los contrarios y de la ***coincidencia de los opuestos*** (→), la androginia está presente en muchos mitos y religiones. El andrógino en una representación hinduista, como unión del dios Shiva (macho) y de la diosa Parvati (hembra).



Una representación del s. XIX (arriba) y una del s. XVIII (abajo) del mito platónico de los hombres esféricos originarios, dotados de doble sexo, cuatro brazos y cuatro piernas.



ENTUSIASMO

Locura, Inspiración

Véase también Furor heroico, Genio, Patografía

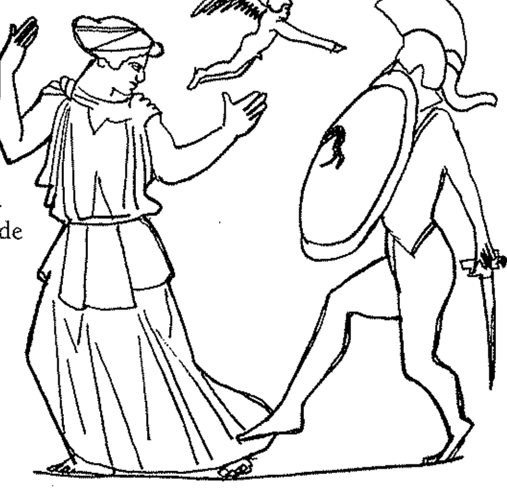
Fue **Platón** el primero que se enfrentó al espinoso problema de la naturaleza de la **locura** (→). En el *Fedro* sugirió que «el discurso según el cual es preferible el que no ama a un enamorado, bajo el pretexto de que el primero es sano y sabio mientras que el segundo delira, no es en ningún modo veraz. Sería un discurso correcto únicamente si la locura fuese siempre un mal. En cambio, los mayores dones proceden justamente de un estado de delirio que nos entrega la gracia divina. De hecho, la profetisa del ***oráculo*** (→) ***de Delfos***, en su estado de exaltación, obtuvo muchos beneficios para toda Grecia, tanto para los individuos como para las comunidades; en cambio, cuando estaba en sí hizo poco o nada». Y añadió: «Es inútil detenerse a razonar sobre estas cuestiones porque todo el mundo las conoce». De esta forma, Platón demuestra que su opinión era, por aquel entonces, ampliamente compartida en el mundo griego. En efecto, y con una clara discrepancia frente a la mentalidad moderna, los griegos no sólo consideraban la locura una enfermedad, sino también un posible bien. La locura puede ser un don de los dioses concedido a pocos, una forma de **entusiasmo**, es decir, de aquella ***inspiración*** (→) divina que lleva a un estado de exaltación creativa. Según Platón, existen varios tipos de **locura útil**:

- un **entusiasmo profético** que permite al oráculo poseer la facultad de predecir el futuro; es la fuerza que inspira a la Sibila para que pronuncie frases aparentemente inconexas (que nos parecen sin sentido únicamente porque no logramos comprender el idioma de los dioses);
- un **entusiasmo erótico**: el componente de locura inevitable que está presente en cada delirio amoroso (→ **Eros**);
- un **entusiasmo poético** que otorga al elegido la inspiración artística. Platón afirma que: «Quienes llegan al umbral de la poesía sin el delirio de las musas, convencidos de que, para ser poetas, es suficiente la habilidad, serán unos poetas incompletos y la poesía del sabio quedará siempre ofuscada por la de los poetas en delirio».

A lo largo de la historia del pensamiento, todas las filosofías tendentes a una superación de los límites de la realidad recuperaron la noción platónica de entusiasmo. El ***misticismo*** (→) medieval la consideró una variante del ***éxtasis*** (→) religioso; durante el Renacimiento, **G. Bruno** ofreció una versión laica de este concepto y habló de ***furor heroico*** para referirse a aquel entusiasmo natural (aquel fervor por la verdad) que debe necesariamente caracterizar la investigación del filósofo.
En época moderna, el **romanticismo** (→) recuperó el sentido de la reflexión platónica, divisando en la locura el fondo del espíritu humano, su parte más ancestral y profunda que la razón consigue someter a su control y dominarla, pero que nunca consigue eliminar por completo. En 1810, **F. W. Schelling** sintetizó dicho concepto con las siguientes palabras: «La locura no es otra cosa que la esencia más profunda del ser humano. No nace, sino que simplemente se manifiesta cuando aquello que no tiene esencia propiamente dicha, es decir, lo irracional, se actualiza». Lo que llamamos «razón» no es otra cosa que locura controlada; lo que llamamos «locura» es únicamente un exceso de pasiones que escapan del control racional.



El entusiasmo oracular. Los rasgos descompuestos del rostro de la Sibila indican el estado de **posesión** (los seres poseídos por un dios) desde el que la profetisa del oráculo pronunciaba las respuestas a las cuestiones de los peregrinos. La Sibila está loca porque su alma se encuentra completamente poseída por el dios, quien, a través de ella, habla la **lengua de los dioses**.



El **entusiasmo erótico**. En el imaginario mitológico griego, el principio según el cual el amor es una forma de locura se ejemplificaba con la historia de Menelao. Durante el saqueo de Troya, decidió buscar a Helena, la mujer adúltera que había provocado diez años de guerra, con la clara intención de matarla. Consideraba que ése era su deber, pero, ante la visión de su seno desnudo, dejó de razonar y, «loco de amor», la perdonó.



Las **musas** son las artífices de la **inspiración poética**. Platón afirma que el origen de la poesía no se halla en el arte de los poetas, quienes sólo llegan a componer si «están inspirados y poseídos por la divinidad». Esto implica que, para realizar el trabajo poético, es necesario, además de la insustituible pericia técnica (el mester), un componente extrarracional que no está al alcance del control del sujeto. También por este motivo, Platón pretendía excluir a los poetas (junto al resto de artistas) de la ciudad ideal (→ ***Mímesis***).

MÍMESIS

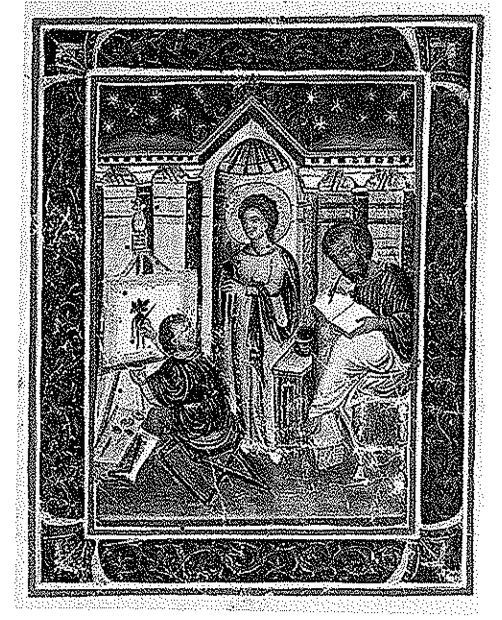
ESTÉTICA

Véase también Arte no figurativo

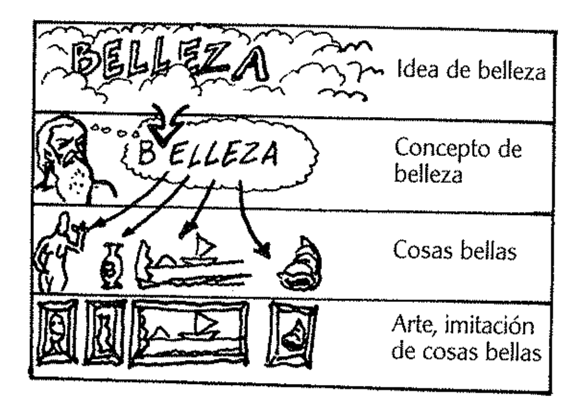
El dualismo entre mundo sensible y mundo de las ideas (→ **Idea platónica**) tuvo consecuencias importantes en el campo de la estética. **Platón** afirmó que toda forma de arte es siempre una actividad de *mímesis*, es decir, una **representación**, una **copia** más o menos semejante, de un objeto o de un acontecimiento (la idea de que pueda existir un arte abstracto, no figurativo, es una conquista del arte del s. XX). Sin embargo, dado que las cosas del mundo son ya de por sí simulacros imperfectos de la verdadera realidad de las ideas, las imágenes artísticas resultan ser una copia de una copia, doblemente lejanas de la verdad. *El arte*, concluye Platón, *es poco educativo y corruptor*; estimula la sensación (vista y oído), la parte menos noble del hombre, mientras que, al mismo tiempo, ofusca las capacidades racionales, ya que reclama la fantasía y la emoción, los aspectos más irracionales de la psique (→ *Entusiasmo*). En definitiva, para Platón el arte no es una forma de conocimiento sino de confusión: produce el efecto de ocultar la diferencia entre verdad y falacia.

El concepto de mímesis se aplica prioritariamente a las artes visuales (pintura y escultura), pero también a la poesía, a la literatura y a la música. En el libro III de la *República*, Platón definió como miméticas incluso la tragedia y la comedia (de hecho, también una representación teatral es una forma de **imitación** de la vida). Por tanto, la primera medida en un Estado gobernado por los filósofos debería ser la expulsión de todos los artistas: poetas, pintores, músicos y dramaturgos, además de los vates y los cantores de mitos. La violencia del ataque platónico contra el arte no tenía antecedentes ni tuvo continuidad en la historia del pensamiento, ni siquiera en el seno de la tradición platónica. En primer lugar, **Plotino** (s. II d.C.) y después el **neoplatonismo** (→) del Renacimiento llegaron incluso a transformar esta condena en una exaltación, argumentando que la pintura, a pesar de que esté condenada a utilizar figuras realistas (miméticas), puede igualmente usarlas para expresar significados trascendentes (→ *Arquetipo*). Por tanto, al artista, que Platón consideraba totalmente pasivo, se le atribuyó un papel propiamente intelectual: la capacidad de intuir directamente la idea que se esconde en las cosas y revelarla a los otros.

Pese a ello, algunas de las afirmaciones de Platón indican que tal vez llegó a aceptar un arte no mimético. De hecho, en las *Leyes*, declara admirar el arte esquemático y geométrico (no naturalista, sino conceptual) de los antiguos egipcios, quienes «habían establecido como regla que la juventud de un Estado debe asumir en sus exhibiciones únicamente aquellas posturas y tonos que sean convenientes, definidos de forma muy precisa. Además de esta lista oficial, a los pintores egipcios se les prohibía introducir cualquier innovación o invención que transgrediese las normas tradicionales». En otras palabras, según Platón, un arte capaz de prescindir de la representación naturalista de la realidad (por tanto, no mimético) habría podido desempeñar una importante tarea ética y educativa.

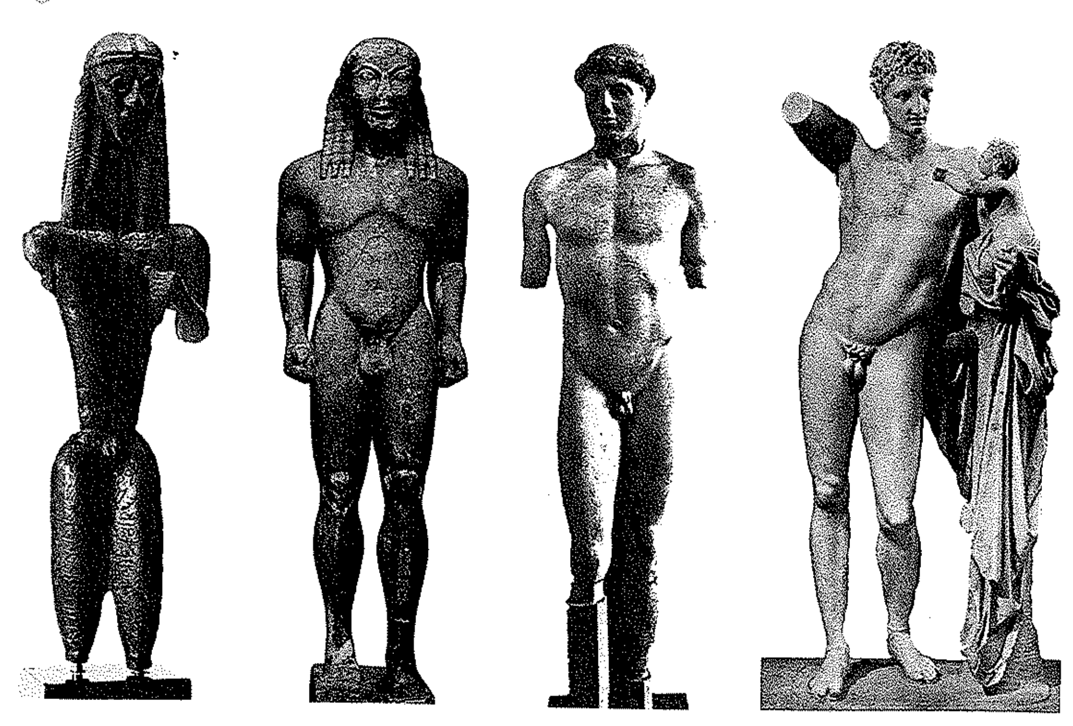


El principio de la mímesis pictórica y literaria en una copia bizantina de un manuscrito griego: un objeto es descrito con todo lujo de detalles y copiado tanto a través de una representación exacta de su forma, como a partir de una descripción oral y literaria.



Esquema de la concepción de la belleza en el pensamiento de Platón, que permite comprobar la razón de su desvaloración del arte.

La historia del arte griego se desarrolló desde el período arcaico (de izquierda a derecha) hacia niveles de representación naturalista cada vez más elevados. En época de Platón, la *mímesis*, la capacidad para representar el mundo tal como se muestra ante los ojos, era una conquista muy reciente. Esta circunstancia sugiere la idea de que, en cierto sentido, la protesta de Platón no fuese contra todo el arte, sino contra aquel que en sus tiempos se considerase *arte moderno*.



ESTEREOMETRÍA

MEDICIÓN CIENTÍFICA

Véase también **Pitagorismo, Atomismo**

El término **estereometría**, literalmente *ciencia de la medición*, define la doctrina con que **Platón** intentó resumir en el *Timeo* (el diálogo dedicado a la ciencia) todas las intuiciones científicas anteriores (**Empédocles, Pitágoras, Demócrito**) en una síntesis unitaria. De hecho, el objetivo de la estereometría es delimitar una panorámica de las relaciones que se verifican entre **realidad física, números** y **geometría**.

La tesis de la que parte Platón es la perfección de los cinco poliedros regulares que los griegos denominaban **juguetes de Baco** (cubo, pirámide, icosaedro, octaedro, dodecaedro). Dichos cinco poliedros cuentan con dos propiedades:

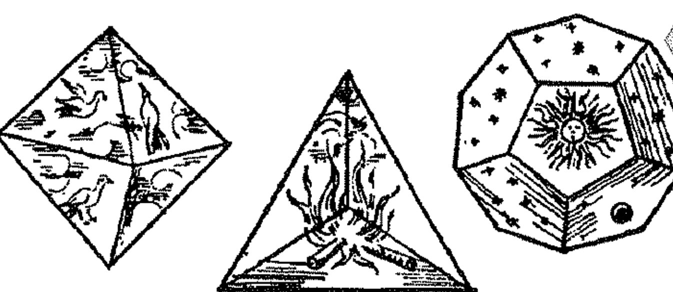
- tienen lados, caras y ángulos iguales;
- pueden ser perfectamente inscritos y circunscritos en una esfera.

A partir de la hipótesis de que estos volúmenes constituyen las formas básicas de la materia, Platón explicó las cualidades físicas de los ***elementos*** (→) mediante la geometría: la tierra es estable y compacta porque está formada por cubos, estructuras macizas que tienden a compactarse en bloques sólidos e inmóviles; el fuego está formado por tetraedros móviles e inestables, mientras que el agua, el aire y el éter tienen su origen en icosaedros, octaedros y dodecaedros, formas que tienden progresivamente hacia la esfericidad y, por tanto, propias de sustancias cada vez más líquidas, aéreas y volátiles.

La idea de que las sustancias difieran entre sí en función de una geometría atómica diferente permitió a Platón explicar una increíble variedad de fenómenos físicos. La gravitación, por ejemplo, es la tendencia de cada partícula a amasarse con aquellas otras que le son afines: la llama asciende porque en los cielos hay una gran masa de fuego, mientras que una piedra cae atraída por una afinidad natural con la tierra.
Los fenómenos originados por el calor pueden explicarse por la forma apuntada de los tetraedros: las pequeñas pirámides puntiagudas que forman el fuego tienen la capacidad de penetrar en el interior del resto de sustancias, deshaciendo y separando de esta forma los elementos.

Para afrontar el problema del ***devenir*** (→), Platón recurrió a una reducción posterior. Ya que todo volumen está formado por estratos superpuestos de figuras planas, incluso los cinco sólidos pueden a su vez ser descompuestos en elementos más simples. Por tanto, los verdaderos «ladrillos» elementales del mundo son el triángulo isósceles y el escaleno; de hecho, son suficientes estas dos únicas figuras para componer los cinco sólidos llamados «de Baco».
Por tanto, es imposible un análisis numérico del devenir: cada octaedro, formado por 48 triángulos, puede escindirse en dos tetraedros de 24 y, asimismo, cada sólido puede llegar a transformarse en otros sencillamente cediendo o asumiendo triángulos. El dodecaedro, cuyas caras están constituidas por pentágonos, es el único entre los «juguetes de Baco» que no puede ser dividido en triángulos; sin embargo, la excepción no plantea problema alguno, porque Platón asocia la sustancia del dodecaedro al éter, la quinta esencia que forma los cielos situados más allá de la Luna. El pentágono, elegido por Pitágoras como símbolo de la secta, adquiere un ilustre destino mágico, identificado como una forma y símbolo de lo sobrenatural.

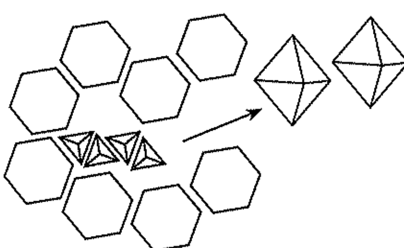
Sólido	Elemento	Caras	Triángulos básicos
cubo	tierra	6 cuadrados	24 triángulos isósceles
icosaedro	agua	20 triángulos equiláteros	120 triángulos isósceles
octaedro	aire	8 triángulos equiláteros	48 triángulos escalenos
tetraedro	fuego	4 triángulos equiláteros	24 triángulos escalenos
dodecaedro	éter	12 pentágonos	





Los juguetes de Baco.
Los sólidos de Platón, en una elaborada ilustración del s. XVI que subraya la relación entre las formas, las formas geométricas y los elementos primarios. Desde arriba y de izquierda a derecha: octaedro, tetraedro (pirámide), dodecaedro (el único formado por pentágonos), cubo e icosaedro.

La explicación de la **función nutritiva de la sangre** en el *Timeo*. La sangre, constituida por el elemento fuego (como lo demuestran el calor, la movilidad, el color rojo), está formada por tetraedros móviles, por pequeñas pirámides en eterna agitación obligadas a fluir por los vasos sanguíneos. En su flujo, éstos transportan el alimento del cuerpo: agua (icosaedros) y tierra (cubos), que se depositan en las concavidades correspondientes.



El devenir según Platón.
Cuatro partículas de fuego (tetraedros o pirámides), comprimidas entre una multitud de icosaedros (agua), se dividen en triángulos simples para, después, volverse a compactar formando dos octaedros (aire).

PENSAMIENTO HORIZONTAL

METAFÍSICA

Véase también **Silogismo, Inferencia**

En oposición a la perspectiva vertical y jerárquica que caracteriza la doctrina platónica de las ideas, se suele denominar **pensamiento horizontal** al acercamiento laico-científico de **Aristóteles**. Ya sea por motivos personales (como meteco, es decir, extranjero, estaba excluido de los derechos que confería la ciudadanía ateniense), ya sea por convicción, permaneció siempre ***alejado de los intereses ético-políticos de Platón***.

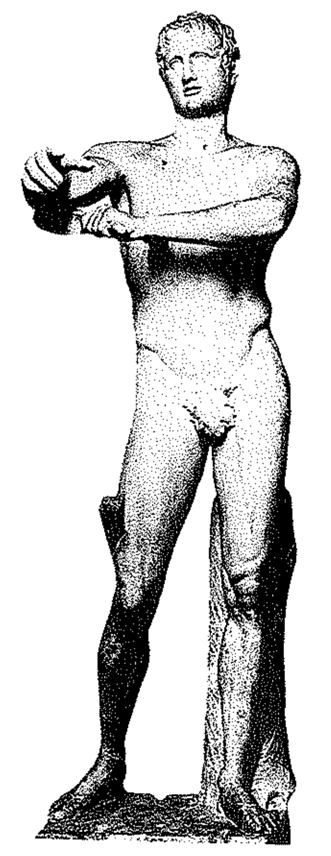
Para Aristóteles, el fin último de la filosofía no era promover una renovación social: de hecho, el **saber es un fin en sí mismo**, se justifica únicamente por la **necesidad instintiva** que posee el hombre y el placer intelectual derivado de ello.
Aristóteles sustituyó la desvaloración del mundo material llevada a cabo por Platón por una fuerte ***atención por la realidad natural y la ciencia***. A pesar de que nunca se opuso abiertamente al prestigioso maestro, en la práctica acabó abandonando el punto fundamental de su doctrina: el dualismo metafísico. Para Aristóteles, no existe un mundo cualitativamente diferente, superior y, en definitiva, más verdadero que el propio mundo sensible. La realidad no está escindida en dos, sino que forma un todo unitario: sólo hay **un único mundo**, y está constituido justamente por aquella naturaleza material que Platón consideraba indigna de llegar a ser objeto de estudio.

En el ámbito del pensamiento horizontal, ***cada ciencia es independiente y autónoma con respecto a las otras*** porque cada una de ellas tiene un objeto cualitativamente diferente y se basa en principios propios (axiomas, definiciones): las matemáticas estudian los fenómenos producidos por la cantidad; la física, los provocados por el movimiento de los cuerpos; la biología se interesa por los problemas de la vida y de la reproducción. Cada uno de los saberes interpreta una «región» concreta del mundo, y las ciencias de lo sagrado no gozan siquiera de un estatuto particular: la teología es el saber que tiene por objeto la divinidad, mientras que la astronomía estudia sus manifestaciones visibles (los astros).
No existen ciencias más o menos importantes; todas poseen igual dignidad, ya que interpretan la naturaleza desde diferentes puntos de vista. «En todas las realidades naturales hay algo maravilloso», afirma Aristóteles; cada una de las partes de la naturaleza, por muy humilde o elevada que sea, posee su importancia. En biología, por ejemplo, la actitud científica debe prescindir siempre del posible desagrado que los animales más humildes pueden llegar a provocar.

De hecho en el Liceo, la escuela filosófica fundada por Aristóteles fuera del perímetro de las murallas de Atenas, todas las ciencias se desarrollaron invariablemente a través de un trabajo de investigación colectivo y coordinado, cuyo objetivo era construir una **enciclopedia del saber**: esto es, reordenar en un cuadro estructurado la entera masa de conocimientos específicos que hasta el momento estaban dispersos entre un gran número de especialistas. Por otro lado, este intento de afrontar sistemáticamente ciencias tan diferentes, cada una de ellas dotada de un objeto concreto y de unos métodos de investigación específicos, planteó la imperiosa necesidad de hallar un criterio unitario de interpretación, que Aristóteles localizó en el concepto de ***sustancia*** (→).



En la *Escuela de Atenas* (1519), Rafael sintetizó las dos grandes tradiciones del pensamiento filosófico, el **platonismo** y el **aristotelismo**, retratando a los dos maestros en un gesto ejemplar. Platón, con el índice dirigido hacia arriba, sugiere un desarrollo en sentido vertical y jerárquico del saber; en cambio, el gesto de Aristóteles, con la mano extendida indicando el mundo, expresa un planteamiento «horizontal» del pensamiento.



La nueva teoría de Aristóteles tiene un equivalente artístico en la escultura de su contemporáneo Lisipo, que evidencia la misma curiosidad por la naturaleza, el mismo deseo de querer observar de forma realista el mundo y de partir de la experiencia concreta. Su *Atleta secándose el sudor* capta un instante, un segundo de la vida cotidiana bastante alejado del clasicismo heroico.

SUSTANCIA

METAFÍSICA

Véase también Aristotelismo/Platonismo

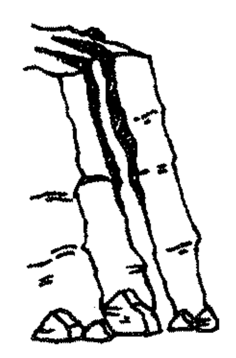
En la articulación del proyecto enciclopédico de **Aristóteles** (→ ***Pensamiento horizontal***), desempeñó un papel fundamental la noción de **sustancia**, a la que el filósofo confió la delicada tarea de definir los límites de cada ciencia y las reglas generales del pensamiento, y que convirtió en idea central de su «filosofía principal» o **metafísica**.

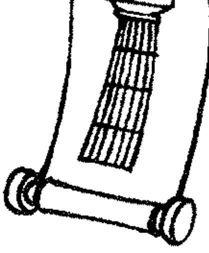
Aunque Aristóteles examinó sus diferentes significados de manera bastante rigurosa , el sentido último del término sustancia se puede intuir fácilmente porque expresa lo que en el lenguaje ordinario se llama **esencia** de algo: es decir, aquello que es estable y duradero en un objeto (no temporal, efímero o accesorio) y sin lo cual éste deja de ser lo que es. La sustancia (del latín *substare*, «estar por debajo») define aquella parte de un objeto que no cambia, aunque sus aspectos menos relevantes, denominados por Aristóteles **accidentes**, cambien. Por ejemplo: la sustancia «humanidad» es la cualidad primaria que se encuentra en cada individuo, a pesar de las diferentes variaciones debidas a la edad, a la raza y a las particularidades subjetivas. Es la cualidad común a todos los individuos de la especie humana y define sus límites. El contenido diferente de cada sustancia delimita, asimismo, su amplitud: la «vida», por ejemplo, es aquella sustancia que se encuentra no sólo en todos los hombres, sino también en los animales y en las plantas.

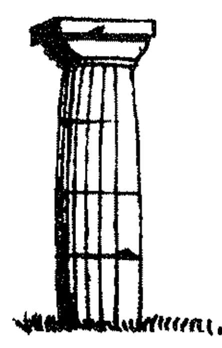
Según creyó Aristóteles, la elaboración de una teoría de la sustancia que sea capaz de describir cómo utiliza la mente humana esta noción, permitiría explicar el uso de los conceptos, resolviendo el problema de la definición (*ti esti*: →) de la que había partido Platón, sin tener que recurrir a un mundo sobrenatural. Por ejemplo: el concepto de «caninidad», en función del cual podemos distinguir entre un perro y un gato, no sería un recuerdo del alma, como afirmaba Platón, sino una categoría mental que discrimina los animales debido a su sustancia diferente. Por tanto, no existe en absoluto ninguna «caninidad ideal», y Aristóteles rebate de este modo el punto esencial de toda la doctrina de Platón: la existencia del mundo de las ideas (→ ***Idea platónica***).
Por otra parte, y según Aristóteles, si el razonamiento científico puede utilizar con éxito la noción de sustancia, el único motivo es que el mundo, en su misma realidad, está constituido efectivamente por sustancias diferentes, tal como lo demuestra en el ámbito de la lógica el **principio de no contradicción** (→ ***Inferencia***).

Por tanto, a la gnoseología de la sustancia le corresponde una ontología de la sustancia: el ser de cualquier cosa coincide con su esencia o sustancia, el ser es la razón por la que una cosa es aquello que es. En este sentido, Aristóteles afirmó que el ser ontológico no es único, tal como decía **Parménides** («el ser es»), ni doble, como planteaba Platón (cosas sensibles e ideas sobrenaturales); ni siquiera tiene un número infinito como los átomos de **Demócrito**, sino innumerable: ***hay tantas sustancias como los géneros de las cosas que componen el Universo*** (y forman los conceptos del lenguaje).

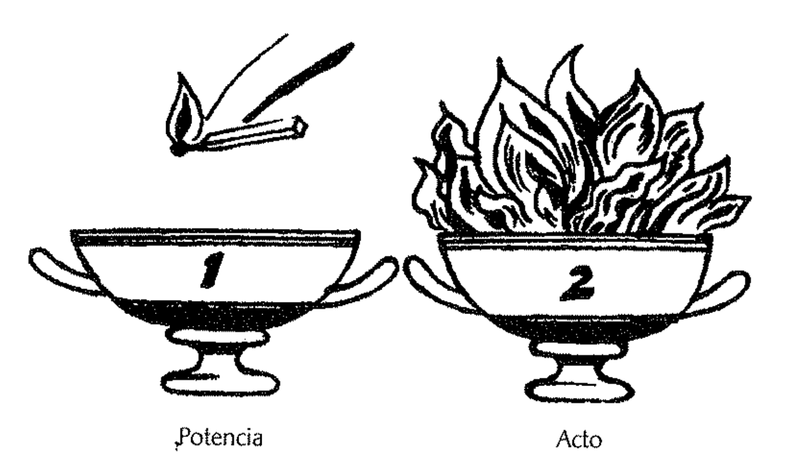
La sustancia es, ante todo, la **forma** de las cosas, en contraposición a la materia (no relevante). Por «forma» no debe entenderse el aspecto exterior de un **ser individual**, sino la estructura interna que le permite ser lo que es. Una columna es columna sólo por su forma, independientemente del material de construcción.


Materia


Forma


Ser individual

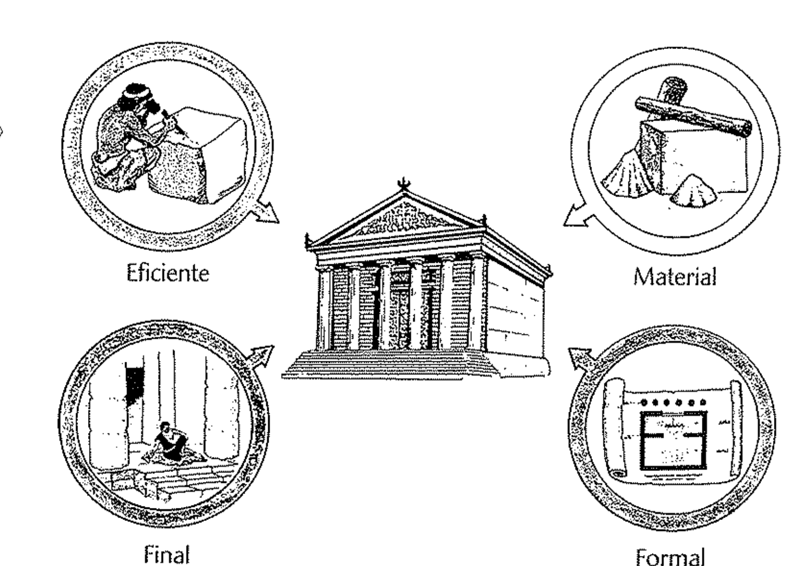
La sustancia es, asimismo, el **acto**, en contraposición a la **potencia**, no relevante. El acto es la realización plena del destino implícito en cada ser: un niño es sólo un hombre en potencia, mientras que un adulto realiza totalmente la sustancia que corresponde al concepto de hombre.



Potencia

Acto

La sustancia como **causa formal y causa final**. Cada ser posee cuatro tipos de causas: material, eficiente (el trabajo para construirla), formal (el proyecto) y final (el objetivo). Sólo las dos últimas tienen una relevancia sustancial: un templo es lo que es cuando ha sido proyectado para este objetivo o cuando desempeña la función religiosa, independientemente de quien lo haya construido (causa eficiente) y del material de construcción.



SILOGISMO

LÓGICA

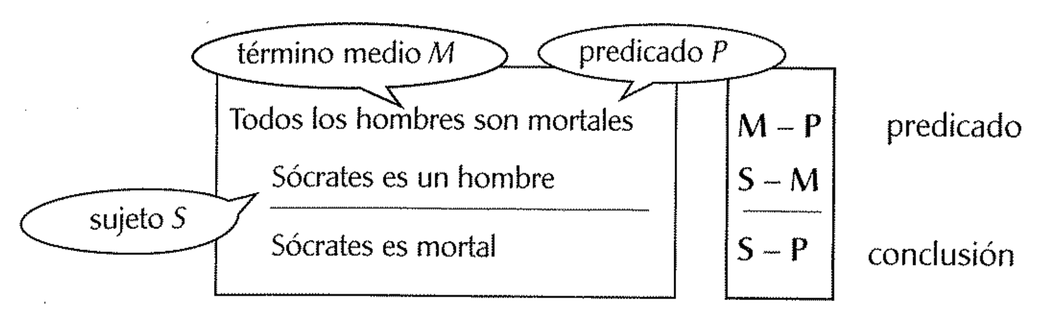
Véase también Cuadrado de los opuestos

Con la teoría del **silogismo** de **Aristóteles** nace la **lógica**, la ***ciencia de la demostración*** capaz de indicar con exactitud cuándo y por qué un **razonamiento** es **válido** (coherente, bien construido respecto a las premisas) o **falso**.

Inicialmente, Aristóteles observó que no todo el pensamiento es razonamiento: un juicio tomado de forma aislada (por ejemplo, «Sócrates está muerto» o bien «Hoy llueve») puede ser verdadero o errado con respecto a la realidad, pero no posee ningún valor lógico (es la constatación de un hecho evidente). El razonamiento nace cuando el pensamiento realiza un movimiento y pasa de juicio a juicio relacionando las proposiciones entre sí con nexos necesarios, de forma que las conclusiones son el resultado obligado de las premisas. La coherencia lógica se fundamenta en esta consecuencialidad, según la cual la proposición antecedente es causa de las siguientes.
Así pues, un razonamiento mínimo (silogismo) debe estar formado, al menos, por tres proposiciones:
- premisa mayor;
- premisa menor;
- conclusión.

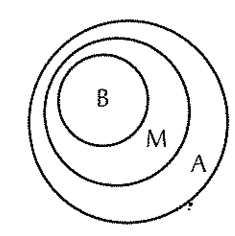
El ejemplo más clásico y conocido demuestra la mortalidad de Sócrates razonando de la siguiente manera:
- todos los hombres son mortales;
- Sócrates es un hombre;
- por lo tanto, Sócrates es mortal.

Las reflexiones aristotélicas partieron de la constatación de que en la conclusión no aparece un término que, en cambio, sí está presente en ambas premisas (en el ejemplo, la palabra «hombre») y que constituye el punto principal de todo el razonamiento. La mortalidad de Sócrates (afirmada en la conclusión) se deduce necesariamente de su ser hombre y de la idea de que todos los hombres son mortales: «hombre» es, por tanto, el corazón operativo del razonamiento. Este **término medio** representa la ***sustancia*** (→) o **razón del silogismo**, ya que es aquello que comparten las dos premisas, y está implícito (aunque no expresado) en la conclusión. La relación correcta entre las dos premisas se establece cuando ambas comparten el término medio que las une entre sí.
El término medio puede ser sujeto o predicado de las proposiciones, lo que permite distinguir cuatro tipos de razonamiento llamados por Aristóteles **figuras del silogismo**. Aunque sea posible construir silogismos correctos en todas las figuras, Aristóteles consideró el procedimiento de ***primera figura*** (el relativo a la mortalidad de Sócrates es un ejemplo) como el ***silogismo perfecto***, natural y dotado de evidencia notoria, pues no requiere más reflexiones. La primera figura representa el ***fundamento intuitivo*** de toda la lógica; los razonamientos expresables de esta forma son tan simples y verdaderos que no requieren el concurso de más confirmaciones. Por tanto, el trabajo del lógico aristotélico consiste en verificar la capacidad de transformación de una proposición cualquiera (incierta, complicada) en un silogismo de primera figura (o en otros equivalentes). Todo esto tenía un carácter de prueba: si la reducción era posible, el razonamiento debía necesariamente aceptarse.



Cuando el **término medio** es el sujeto de la premisa mayor y el predicado de la menor, el silogismo, denominado de **primera figura**, se presenta en su forma perfecta. Obviamente, son también posibles otros tres tipos de razonamiento silogístico, tal como muestra la siguiente tabla.

	I figura	II figura	III figura	IV figura
prem. mayor	M sujeto	M predicado	M sujeto	M predicado
prem. menor	M predicado	M predicado	M sujeto	M sujeto
conclusión				



Todo M es A
Todo B es M
Todo B es A

El matemático **L. Euler** (1707-1783) propuso visualizar las relaciones entre los términos del silogismo con círculos para visualizar las relaciones de inclusión y de exclusión. De esto se deduce que, en el primer ejemplo, 1) todo hombre (M) es mortal (A); 2) Sócrates (B) es un hombre (M); 3) Sócrates es mortal. En el segundo ejemplo, 1) ningún hombre (M) es eterno (A); 2) todo griego (B) es un hombre (M); 3) ningún griego es eterno.

B M A
Todo M es A
Todo B es M
Todo B es A

B
C
Todo B es un C

B
C
Ningún B es un C

G. W. Leibniz propuso un sistema de visualización del silogismo en que las relaciones de inclusión se muestran por la incidencia de puntos en una recta. Las horizontales simbolizan la **extensión** de los conceptos y los punteados verticales, las relaciones de **inclusión** o de **exclusión**. Cuando caen en la línea inferior, resulta una proposición afirmativa; cuando caen fuera, una proposición negativa.

INFERENCIA

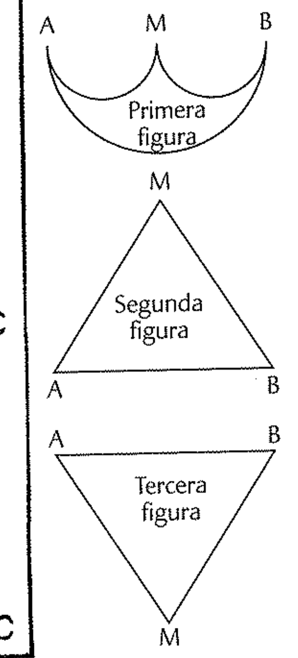
LÓGICA

Véase también Silogismo, Cuadrado de los opuestos

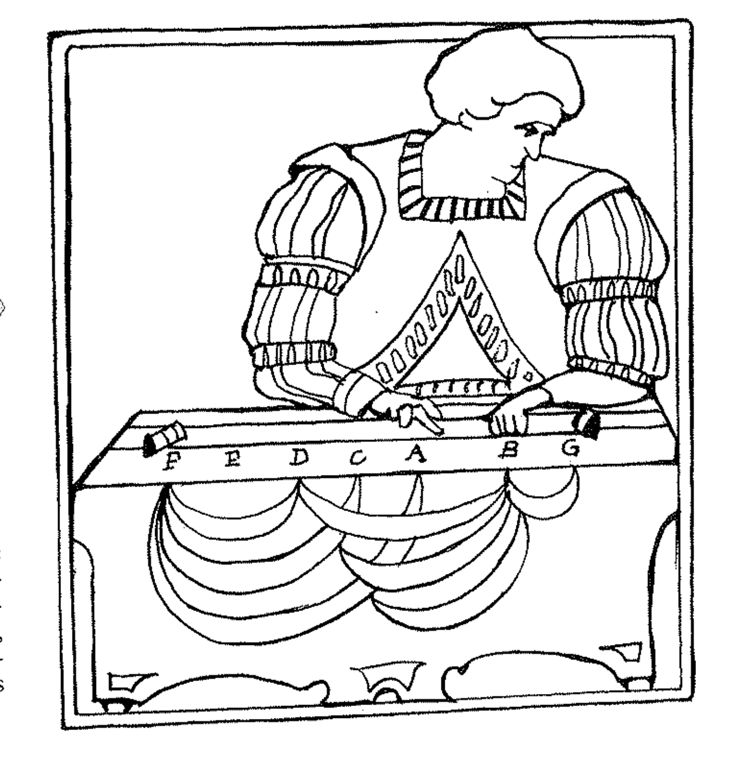
La utilización del **silogismo** (→) en la práctica de la investigación científica planteó a Aristóteles una serie de dificultades importantes. Al pasar de la lógica (que se ocupa sólo de la coherencia interna del discurso) a la investigación científica, el ***problema de la verdad de las premisas*** se convierte en un elemento esencial: un silogismo científico, además de usar correctamente las reglas deductivas, debe partir de presupuestos totalmente justos. La idea de demostrar estos últimos a través de un nuevo silogismo desplaza el problema a un peldaño superior, creando una cadena que no puede convertirse en infinita. El conocimiento de las premisas (por definición, no demostrables) es la cuestión más delicada de la doctrina aristotélica de toda la ciencia.

Según Aristóteles, estas verdades fundamentales sobre las que se funda cada una de las ciencias pueden encontrarse mediante dos vías: la inducción y la intuición.
La **inducción** es el procedimiento mediante el que se generaliza una verdad general partiendo del análisis de varios casos particulares. Es una forma de racionalidad no silogística (ni siquiera lógica, en sentido estricto); es la constatación (universalizada) de innumerables verdades particulares. La **intuición** es la capacidad del intelecto de captar una verdad inmediata, tan obvia y evidente que no requiere ninguna demostración. El límite entre intuición y razonamiento discursivo queda marcado por el silogismo de primera figura, expresión en forma lógica de verdades evidentes.

De este modo, las **matemáticas** parten de la fundación, a través de la intuición, de sus objetos: el número, el par y el impar, las nociones de adición (suma), sustracción (resta), etc. La ***geometría*** parte de los ***cinco postulados de Euclides*** y las diferentes ciencias de todos aquellos principios más generales que han sido admitidos universalmente por los estudiosos. En el ámbito de la biología, pueden considerarse válidas algunas premisas máximas como «*natura non facit saltus*» (es decir, «la naturaleza no hace saltos») o bien «todo viviente está destinado a la muerte».
Algunos de estos axiomas son válidos para más de una disciplina científica: así, por ejemplo, la idea de que «si A es igual a B y B es igual a C, entonces C es igual a A» (principio de igualdad) se aplica no sólo a los números, sino que también es perfectamente aplicable a cualquier objeto. A partir de una generalización progresiva se puede llegar a un axioma universal, subyacente en todas las ciencias y en cualquier forma de pensamiento racional: esto es, el **principio de no contradicción**. Éste afirma que «es imposible que la misma cosa sea y, al mismo tiempo, no sea» (dado un A, entonces cada B será diferente de A). En cierto sentido, el principio de no contradicción es el elemento más obvio, de lo que se deriva que nadie sienta jamás la menor necesidad de explicitarlo.
No obstante, su negación haría del todo imposible el pensamiento y el lenguaje, ya que todo concepto podría entonces aludir a una cosa y, simultáneamente, a otra, incluso su opuesta. El principio de no contradicción expresa, en el ámbito de la lógica, la metafísica aristotélica de la ***sustancia*** (→): todo ser posee su propia naturaleza determinada, su propia esencia intransferible que le permite ser lo que es, y no otra cosa.



En el s. XVI, G. **Bruno** (*De lampade venatoria*, 1587) propuso una representación gráfica de los ***procesos de inferencia***, en que las figuras del **silogismo** se expresan a partir de triángulos (los vértices indican la premisa mayor, la menor y la conclusión). Es muy notable la diversidad gráfica del silogismo de primera figura, representado por un triángulo de tipo curvilíneo. De hecho, según **Aristóteles**, los silogismos de primera figura representan las bases de cada tipo de razonamiento, verdades tan obvias que no pueden demostrarse más y que son aceptadas por la mente no a partir de una inferencia lógica, sino de una **intuición** inmediata.



La decisión de Bruno de representar la primera figura del silogismo con trazos curvilíneos puede explicarse a partir del hecho de que, por aquel entonces, era habitual indicar de esta manera las relaciones armónicas en el ámbito de la música. En otras palabras, significa que las verdades evidentes, a caballo entre intuición y razonamiento, que deben estar en la base de cualquier investigación científica, deben imponerse en la mente con inmediatez y simplicidad, sin necesidad de otras explicaciones, como la armonía de las notas musicales.

ESPACIO-LUGAR

Física, Astronomía

Véase también Plenum/vacuum, Átomo

Aristóteles, oponiéndose a **Demócrito**, definió el espacio como el **lugar** ocupado por los cuerpos que coincide, de hecho, con su **límite adyacente**: es decir, con la superficie externa que los delimita. Las hipótesis básicas de esta teoría eran cuatro:

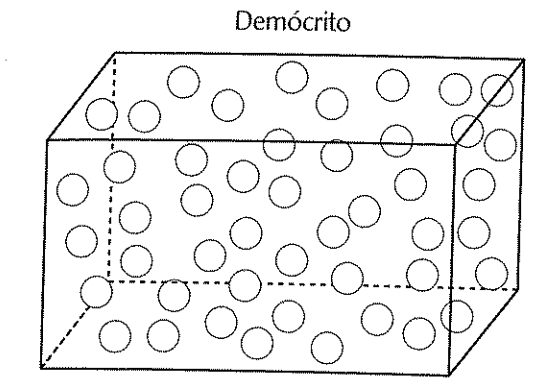
- el lugar espacial de todo objeto no es ni una de sus partes ni uno de sus componentes, sino aquello que abarca la propia cosa;
- el lugar de todo objeto no es ni mayor ni menor que la propia cosa;
- todo lugar puede ser abandonado por la cosa que lo ocupa;
- todo lugar tiene una propia orientación intrínseca, una parte superior y otra inferior establecidas definitivamente, y está definido por las tres dimensiones de longitud, anchura y profundidad.

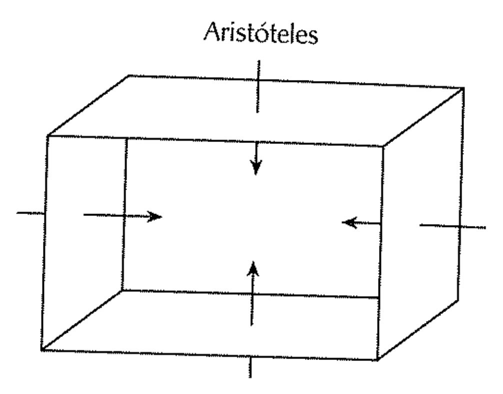
A partir de estas premisas, Aristóteles llegó a la conclusión de que no sólo cada cuerpo ocupa un espacio, sino de que también cada espacio debe ser ocupado por un cuerpo. Sin embargo, espacio y cuerpo permanecen diferenciados: aunque cualquier extensión coincida siempre con un cuerpo, ésta no es en sí misma un cuerpo; de lo contrario, afirma Aristóteles, dos cuerpos estarían ocupando el mismo lugar.

De este último punto se deduce que el **espacio-lugar** no es un ambiente inerte que pueda ser llenado según la voluntad de cualquier materia, sino una ***estructura dinámica y diversificada***, sin homogeneidad y diferenciada en su interior, capaz de elegir, condicionar e influir sobre los cuerpos contenidos. Los lugares situados cerca del centro de la Tierra (que es, asimismo, el centro del cosmos) atraen a los cuerpos pesados y rechazan los ligeros; por el contrario, los lugares «elevados» (el cielo) atraen aire y fuego, rechazando tierra y agua. Cada uno de los cuatro elementos naturales posee su propio lugar preferido, y hacia ese lugar se dirige avanzando con un **movimiento natural** rectilíneo (el más breve posible). Los cuerpos pesados descienden y los ligeros ascienden; la gravedad no actúa en una, sino en dos direcciones: hacia arriba y hacia abajo. El peso debe considerarse una cualidad absoluta, y no relativa, de los cuerpos. Pesado «es aquello que por naturaleza se aproxima hacia el centro; ligero, lo que se mueve en dirección opuesta; *lo más pesado de todo* es lo que está por debajo de todos; *lo más ligero de todo* es, en cambio, lo que se mantiene en las cumbres».

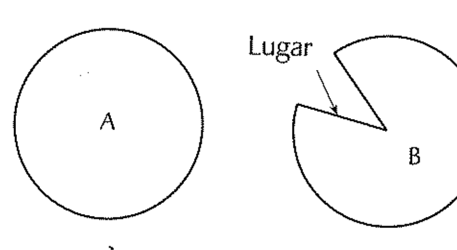
De esta forma, Aristóteles explicó la ***aceleración gravitacional en términos antropomórficos*** (→ *Antropomorfismo*) y finalistas como un instinto (el apetito) de la materia: el deseo de los cuerpos de regresar a su **lugar natural** determina su apresuramiento, cuya aceleración aumenta a medida que se aproxima la meta.

En la Tierra (→ *Mundo sublunar*), además del movimiento natural (gravitacional, rectilíneo), también es posible el **movimiento violento**, generado por alguna acción opuesta a la ley natural (por ejemplo, lanzar un objeto hacia arriba). Cuando se agota la energía producida por la acción humana, la naturaleza retorna a sus leyes normales (de ahí que la piedra, lanzada hacia arriba, descienda). En nuestro mundo, los movimientos circulares o cíclicos tienen siempre una carácter «violento», es decir, contra natura; por lo tanto, son siempre imperfectos, efímeros y temporales.

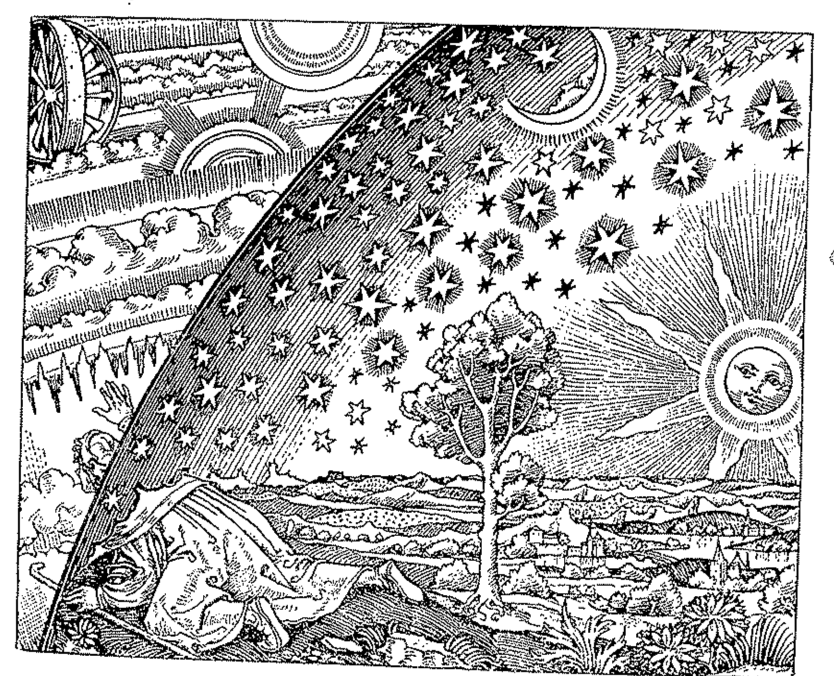




Los dibujos permiten comparar la idea de espacio de **Demócrito** y la de **Aristóteles**. Para Demócrito, la extensión espacial no coincide con la materia, sino que la incluye, según un modelo que **Einstein** definió *espacio-caja*: un contenedor de materia y de objetos independiente e indiferente al tipo, a la cantidad y a la calidad de los cuerpos que en él residen. Por el contrario, según Aristóteles, el espacio coincide con la materia contenida y no puede subsistir sin ella. No puede, por tanto, existir un espacio vacío, porque el lugar y el espacio son la superficie necesaria para «envolver» una cosa.



En la teoría de Aristóteles se origina una paradoja: las cosas más pequeñas pueden ocupar un espacio más grande. Tal como muestra la ilustración, la parte de una totalidad, el objeto de la derecha (B), posee un **lugar aristotélico** mayor que la totalidad (A).



Para Aristóteles, el Universo está delimitado, es compacto y está contenido en el interior de un **último lugar**: el **empíreo**. Ya que no existe espacio sin materia, más allá del empíreo no hay espacio. Y si alguien, objetó el atomista **Lucrecio**, avanzase hasta el extremo del último margen y desde allí lanzase una flecha en el espacio, ¿dónde acabaría ésta?

PLENUM/VACUUM

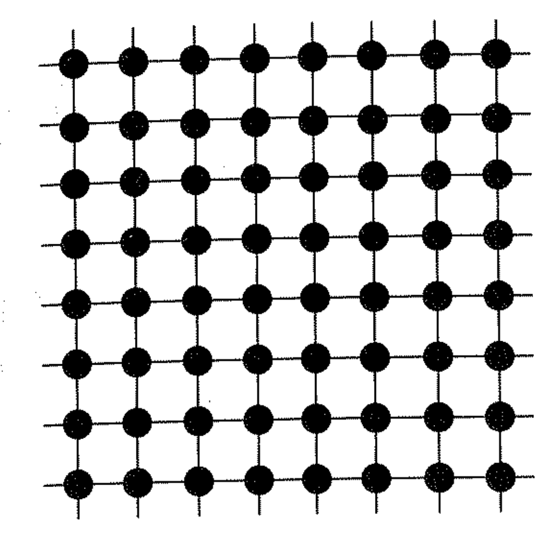
ARISTÓTELES Y DEMÓCRITO

Véase también Espacio-lugar, Determinismo

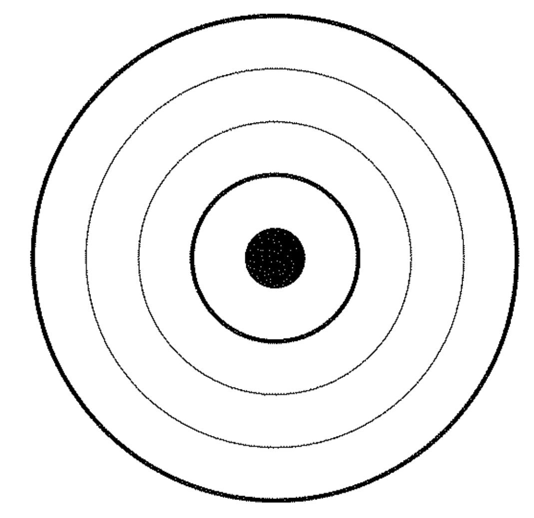
Los **atomistas** llegaron a la conclusión de que la única manera de resolver las *paradojas de Zenón* (→) era negar la posibilidad de una **divisibilidad infinita** del espacio. Según ellos, mientras que en el campo de las matemáticas la divisibilidad no tiene límites, en la naturaleza existe un límite infranqueable. El fraccionamiento progresivo de la materia desemboca en el *átomo* (→), una partícula **indivisible** (según el significado literal de la palabra) tan pequeña que no se puede dividir en otras menores.
A partir del rechazo de la divisibilidad infinita, se verificó otra consecuencia fundamental: la existencia del **vacío**. Como sintetiza Aristóteles en la *Metafísica*, «los Atomistas llamaron **ser a lo lleno** y a lo sólido; mientras que al **vacío** lo denominaron **no-ser**. Por esta razón, afirman que el ser no posee más realidad que el no-ser, ya que lo lleno no posee más realidad que lo vacío. Asimismo, consideran estos elementos, es decir, lo lleno y lo vacío, como las causas materiales de los seres».
Según **Demócrito**, si el vacío no existiera, todos los átomos estarían conectados íntima y totalmente entre sí, y ninguna forma de desplazamiento sería posible. **Epicuro** afirmaba que «si no existiera el vacío, los cuerpos no tendrían ni un lugar en que estar ni donde moverse». Por tanto, el vacío existe incluso en el interior de todos los cuerpos, los cuales deben ser considerados únicamente un conglomerado de átomos con una intensidad mayor con respecto al medio que los rodea. Por otra parte, Demócrito observa que la simple acción de cortar un objeto no sería posible sin separar sus partes; sin embargo, para separar dos elementos materiales es necesario insertar entre ellos algo que no sea material.

Para los atomistas, el espacio en que alternan átomos y vacío es **isótropo** (igual a sí mismo en todas las direcciones), homogéneo, modular, extensible a todo el infinito, carente de parte superior y de parte inferior, sin centro y sin direcciones privilegiadas. Es una **estructura reticular**, constituida tan sólo por dos sustancias: vacío y átomos. Puesto que el espacio es infinito en todos los aspectos, el número de mundos debe ser igualmente infinito.

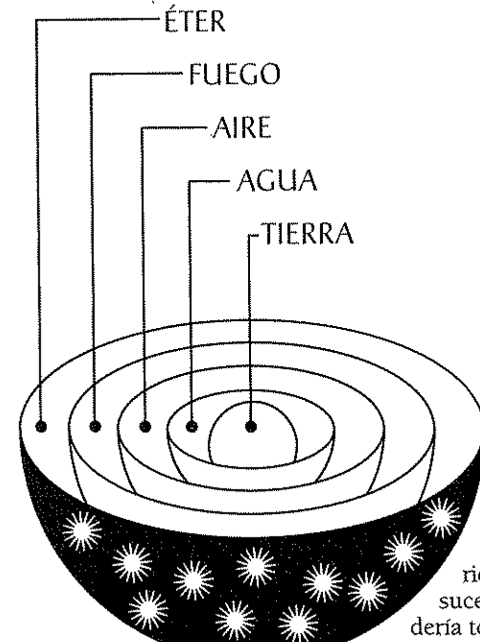
La ***teoría del plenum*** de **Aristóteles**, según la cual la materia forma un todo continuo y compacto, sin la existencia de saltos, intervalos o ausencias, se opuso a la imagen de Demócrito de la naturaleza fundada en la existencia de lo vacío (teoría del ***vacuum***); según Aristóteles, no existen en absoluto partículas fundamentales, átomos ni tampoco el vacío. Por consiguiente, el Universo no está estructurado de forma reticular, sino que su estructura se organiza a partir de un modelo que prevé la existencia de un centro y de la totalidad de lo lleno (→ *Geocentrismo*). Aristóteles pensaba que el camino para resolver las paradojas de Zenón consistía en reflexionar sobre la ***relación que une el espacio con el tiempo***. Una subdivisión sin límites del espacio implicaría una análoga división de los tiempos en unidades cada vez más pequeñas hasta el infinito; sin embargo, la dimensión temporal del ser humano avanza siempre según la ordenación de tiempos determinados. Por esta razón, existe una fractura entre lo que realmente es susceptible de experimentación y lo que sólo se puede pensar desde un punto de vista estrictamente abstracto (las paradojas de Zenón siguen siendo válidas en el ámbito matemático).



El *modelo reticular* de Demócrito
Existe la materia (átomos).
Existe el vacío.
El cosmos es infinito.
El cosmos no tiene fronteras.
No existe ningún centro.
El cosmos es homogéneo en todas partes.
Las leyes físicas son universales.
Lo «espiritual» es material.



El *modelo céntrico* de Aristóteles
Existe únicamente la materia.
El vacío no existe.
El cosmos es finito.
El cosmos tiene fronteras (empíreo).
La Tierra es el centro del cosmos.
El cosmos es sublunar e hiperlunar, con leyes físicas diferentes.
Existe una materia y un espíritu.



Si en el **mundo sublunar** cesara todo movimiento violento, cada uno de los elementos naturales, puesto que retornan a su propio lugar natural, acabarían adoptando esta disposición. El Universo se transformaría en una serie de estratos concéntricos y homogéneos, según la siguiente sucesión: tierra, agua, aire, fuego, éter (este último comprendería toda la parte hiperlunar del cosmos).

FIJISMO

CIENCIAS BIOLÓGICAS

Véase también Evolucionismo

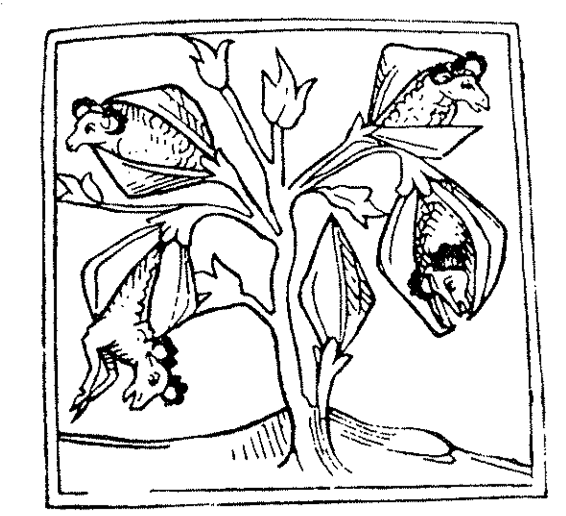
El **fijismo** (es decir, la teoría biológica de **Aristóteles**) es la doctrina más longeva de toda la historia de la ciencia occidental: tras haberse integrado sin grandes variaciones en el cristianismo, puesto que se adaptaba perfectamente al concepto de *creación* (→) y a la narración del *Génesis*, sobrevivió a la revolución científica moderna y siguió siendo considerada todavía válida durante el s. XIX, hasta el nacimiento del *evolucionismo darviniano*.
A continuación se detallan los tres principios fundamentales de la teoría biológica aristotélica.

• Las **especies son eternas**, inmutables y se transmiten inalteradas de generación en generación. No existe ninguna evolución en la estructura orgánica de los animales, pues cada especie ha alcanzado ya el grado máximo de perfección posible. Por otra parte, todas las especies se pueden ordenar en función de una escala continua, desde la más simple hasta la más compleja. Esta *escala de los seres* (→) empieza con el mundo mineral y prosigue sin interrupciones hasta el mundo vegetal, animal y humano.

• **La biología se interesa únicamente por las especies y nunca por los individuos**. Se trata de una consecuencia lógica de la distinción realizada en la metafísica entre *sustancia* (→) y *accidente*: la biología estudia las conformaciones esenciales (típicas) y se desinteresa por las variantes individuales. La investigación científica de Aristóteles, a pesar de las críticas contra la doctrina platónica de las ideas (→ *Idea platónica*), tiene una gran deuda con la concepción, común en el mundo griego, según la cual los objetos de la investigación son siempre los universales, no los individuos concretos.

• **La forma de los órganos siempre depende de las funciones**. En la naturaleza no son determinantes el *azar* (→) ni tampoco las causas eficientes o materiales, sino la *finalidad*: por ejemplo, un pie posee una estructura determinada únicamente para permitir el movimiento.

En realidad, el fijismo no excluía a priori la posibilidad de **procesos evolutivos**, cuyas pruebas eran netamente evidentes también en el mundo antiguo. De hecho, ya por aquel entonces los ganaderos se servían de los cruces para mejorar las razas equinas, y se conocía la posibilidad de obtener nuevas especies de animales que no existían en la naturaleza mediante la domesticación y la selección (por ejemplo, el cerdo es el producto de una selección progresiva realizada a partir del jabalí salvaje). Sin embargo, todos estos fenómenos de transformación biológica se explicaban como el fruto de una acción humana que operaba en contra de las leyes naturales: esto es, una modificación violenta de la norma biológica. Aristóteles planteaba unas argumentaciones similares también para explicar otros fenómenos que habrían podido desmentir la teoría fijista. Explicaba la existencia de los fósiles mediante la hipótesis de que algunas especies habrían desaparecido debido a la acción de unas catástrofes cíclicas. Explicaba el nacimiento de individuos anómalos, con malformaciones orgánicas que los distinguían de la norma, ya sea como prodigios divinos, ya sea recurriendo al principio según el cual hay que centrarse necesariamente en las especies y no en los individuos; es decir, considerándolos excepciones, variantes no significativas desde el punto de vista biológico.



Los *hombres-árbol* según una ilustración del Renacimiento. En la *Historia de los animales*, **Artistóteles** afirmó que «con respecto a algunos seres que viven en el mar, nos podríamos preguntar si se trata de animales o bien de plantas, puesto que están pegados a la tierra y muchos de ellos mueren si son erradicados». A partir de estas afirmaciones, en la Edad Media se creyó en la existencia de seres híbridos: monstruos mitad vegetales y mitad animales.

El águila del *Bestiario de Harley*. Los **bestiarios** medievales eran compilaciones alegóricas de argumento ético-zoológico: cada uno de los capítulos estaba dedicado a un animal, real o fantástico; siguiendo el ejemplo de las obras de Aristóteles, después de una parte descriptiva se destacaban las analogías simbólicas con un precepto moral o una norma de comportamiento. Por ejemplo, el águila representa el peligro de volar demasiado alto, corriendo el riesgo de quemarse al entrar en contacto con el Sol.



La **teratología**, la ciencia que estudia las malformaciones orgánicas, fue un problema para todas las filosofías de la naturaleza hasta el surgimiento del darvinismo. Tanto en la época antigua como en la Edad Media, siempre se mataba al «monstruo» (ya fuese animal o humano) después de ser «interpretado» por un sacerdote.

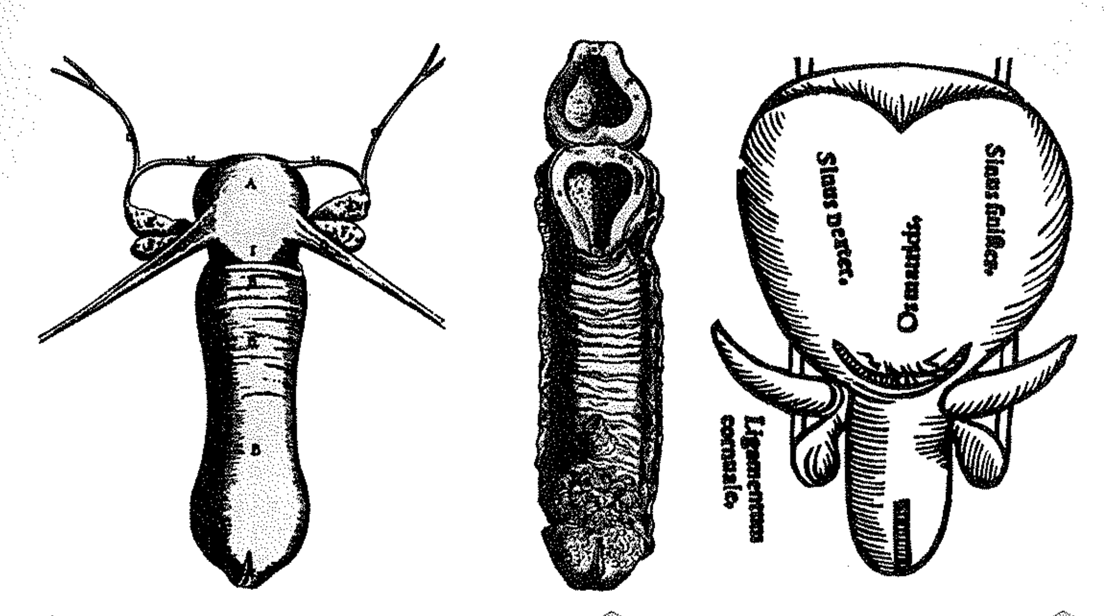


IDENTIDAD SEXUAL

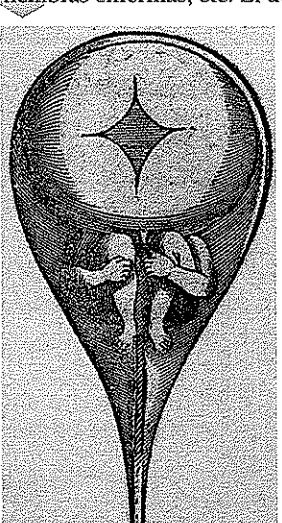
Ciencias naturales

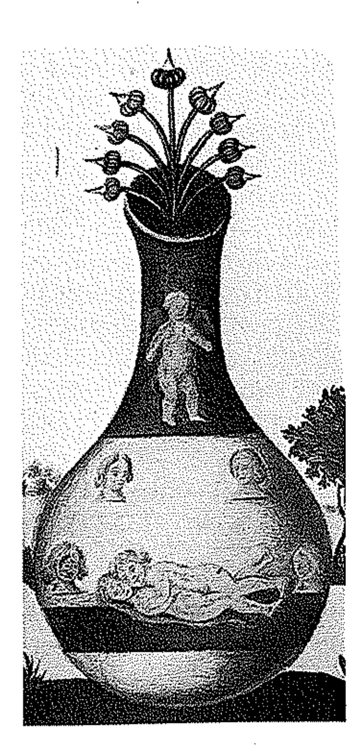
Véase también **Diferencia**

Nuestra forma de entender la sexualidad como una polaridad entre opuestos biológicos, lo viril y lo femenino, cada uno definido por contraste con respecto al otro, nació únicamente a partir de la época moderna. Para el mundo antiguo, la distinción sexual se situaba dentro de un marco de referencia, en el que no se subrayaban sistemáticamente las diferencias, sino sólo las similitudes entre los sexos (→ *Escala erótica*). Aristóteles, al trasladar esta mentalidad al ámbito científico, afirmó que ***el macho es el prototipo único y absoluto del hombre*** (de toda la humanidad); la hembra no es diferente, ni siquiera en el plano físico y anatómico, sino incompleta; es una copia que ha salido mal. La diferencia entre los dos sexos, dispuestos en un único eje en cuyo extremo superior está el ser humano varón, es sólo de cantidad, no de cualidad.
La fisiología aristotélica se fundamentó en el axioma según el cual la mujer «es un hombre al revés»: sus órganos de reproducción son exactamente iguales a los masculinos, con la única diferencia de estar invertidos; son internos y no externos. La única diferencia detectable entre los sexos no se halla en la anatomía, sino en la fisiología, en el mayor **calor vital** (→ *Pneuma*) del cuerpo masculino. La mujer es imperfecta porque internamente es más fría.
Mediante su **fuego interior**, el macho consigue transformar la sangre en esperma, mientras que en la mujer este proceso se detiene con la producción de la sangre menstrual (un esperma poco hecho). «El sexo masculino», según afirma Aristóteles, «es capaz de cocer su alimento hasta el máximo nivel, generador de la vida; el sexo femenino no posee esta capacidad. La chispa que puede despertar la materia muerta reside únicamente en el semen masculino.»
Así pues, por lo que se refiere a la procreación, no se debe hablar de maternidad, sino únicamente de paternidad: el papel de la mujer se reduce al de ofrecer, de forma pasiva, un ambiente adecuado (el útero) para que el esperma pueda convertirse en feto. «No es la madre quien genera al que es llamado su hijo; ella sólo es la nodriza del semen que ha sido puesto en su vientre. Únicamente el hombre genera al fecundarla, y ella, como a un buen huésped, conserva el vástago». Éstas son palabras que el poeta **Esquilo** pone en boca de Apolo en la *Orestiada*; cabe destacar que se pronuncian en defensa de Orestes, el asesino de su madre, para demostrar que el asesinato de una mujer es mucho menos grave que el de un hombre.
Incluso las funciones fisiológicas típicamente femeninas se explicaban como desviaciones patológicas del modelo masculino. La medicina de los ***humores*** (→) y la metamorfosis de los fluidos que de ésta derivaba ofrecían el marco interpretativo necesario, permitiendo pensar que la sangre, al refinarse, se transformaba en esperma; o bien que, al decaer, daba origen a la leche. La menstruación se consideraba la eliminación de los residuos sanguíneos producidos por un exceso de alimentación; según Aristóteles, las mujeres embarazadas no tienen menstruaciones porque, durante la gestación, el alimento superfluo sirve como nutrición al feto. Según esta lógica, también un macho puede tener una forma de menstruación: por ejemplo, perdiendo sangre por la nariz.



A pesar de las apariencias, estas tablas anatómicas de los ss. XVI y XVII no describen un pene, sino una vagina. A partir de la doctrina aristotélica, la vagina se interpretaba como un pene colocado al revés, cuyo proceso de crecimiento se ha interrumpido durante la gestación. Durante dos mil años no existió un término científico para designar los ovarios femeninos: en los tratados se hacía referencia a éstos empleando la misma palabra que se utilizaba para aludir a los testículos masculinos, *órkhis*, y el lector aclaraba la ambigüedad recurriendo al contexto.





En la terminología aristotélica, el padre desempeña el papel de causa formal y final en la generación, y la madre el de causa eficiente y material (→ ***Sustancia***). La generación perfecta es la que da lugar a un hijo varón y sano; la imperfecta genera, en orden decreciente, varones sanos sin semejanzas con el padre, varones enfermos, hembras, hembras enfermas, etc. El defecto no se debía al esperma masculino, sino a la mala nutrición que la madre ofrecía al feto en el útero. En función de las teorías aristotélicas, los alquimistas construían el jarrón alquímico a imitación de la forma del útero (a la derecha). Tras haber introducido el esperma en este último, intentaban cerrarlo «herméticamente» para que los procesos de fermentación producidos por el calor no se corrompiesen por el ambiente. Las teorías aristotélicas llegaron a influir al primer pensamiento científico moderno. En 1677, el holandés A. Van **Leeuwenhoek**, al examinar por primera vez el esperma humano con un microscopio, aisló los espermatozoides (que denominó *animacula*) y los describió (los vio y los dibujó) como «pequeños hombres en miniatura [*homúnculos*] que se mueven con mucha gracia» (izquierda).

CARDIO/ CEREBROCENTRISMO

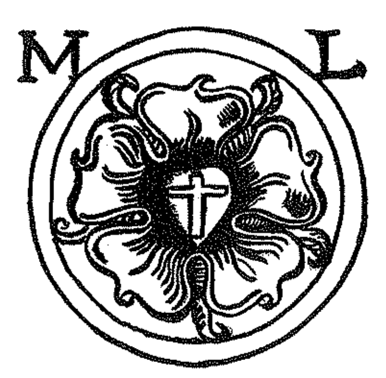
Ubicación del alma
Véase también Alma, Microcosmos/macrocosmos

El problema de la ubicación del alma (es decir, de la sede de las funciones vitales e intelectuales) en el cuerpo fue resuelto en la antigua Grecia por dos de sus principales escuelas de pensamiento.

La hipótesis más antigua se remonta a la tradición mítica oriental; defendida primero por **Empédocles** y, en un segundo momento, por **Aristóteles** y por los **estoicos**, encontró una sistematización definitiva en el ámbito científico gracias a **Galeno**, el médico más importante de la Antigüedad (s. II d.C.). Esta hipótesis sostenía el **cardiocentrismo**: el corazón es el lugar en que, mediante un proceso de refinamiento producido gracias al calor, la sangre se transforma en *pneuma* (→), la materia de la vida y del espíritu que es la base de todas las acciones espirituales. Según esta teoría fisiológica, el hígado era el encargado de la función que actualmente consideramos propia del corazón (la distribución de la sangre), mientras que el cerebro se consideraba simplemente un órgano que enfriaba el cuerpo (autorregulación térmica). Se admitía que en el interior del cráneo tenían lugar algunas funciones psíquicas, pero se negaba que el cerebro estuviese implicado; las *facultades del alma* (→) se explicaban como el producto de la actividad del *pneuma* que circula entre los relieves (circunvoluciones) que surcan la materia cerebral. Por el contrario, el corazón, centro propulsor de la **circulación pneumática** (a través de las arterias), se consideraba el lugar de encuentro entre la vida del *macrocosmos* y la del individuo, sede fisiológica de la sensación, del conocimiento y de las operaciones que hoy en día denominamos «cerebrales». Esta glorificación del corazón incluía también la **sangre**, la base fisiológica de la que procedía el *pneuma* por refinamiento. Por otra parte, la identidad simbólica entre sangre y **vida** queda testimoniada por numerosos mitos más antiguos que las reflexiones de Aristóteles. En la *Biblia (Deuteronomio)* se lanza la siguiente advertencia: «sólo debes evitar una cosa: perder la sangre, porque para ellos [los animales sacrificados], la sangre es como el alma». (A partir de este precepto bíblico, los judíos siguen, todavía en la actualidad, un método particular para el despiece de la carne que evita la posibilidad de alimentarse de la sangre-alma de los animales).
Con el descubrimiento de la **circulación de la sangre** en el s. XVII, se verificó que el corazón era simplemente un músculo; el médico mecanicista **A. Borelli** (1608-1679) negó la existencia de la «llama vital» (el pneuma) y consideró el corazón una simple bomba hidráulica sin relaciones directas con la respiración y con el calor corporal.
La hipótesis más reciente, el **cerebrocentrismo**, fue defendida por los **médicos hipocráticos** y por los **pitagóricos**. El pitagórico **Alcmeón** demostró, mediante la práctica de la disección de los animales, que todos los órganos de los sentidos están conectados con el cerebro, y dedujo correctamente que este último es el órgano encargado de elaborar las percepciones.

En este ambiente, la teoría de las **tres almas** de **Platón** se planteó como una posición intermedia: aunque aceptaba el cerebrocentrismo (el alma racional tiene su sede en el cerebro), Platón admitió que el corazón era la fuente de las emociones (alma pasional), y completó el esquema situando el alma concupiscente (instintiva) en el vientre y la imaginación, en el hígado.

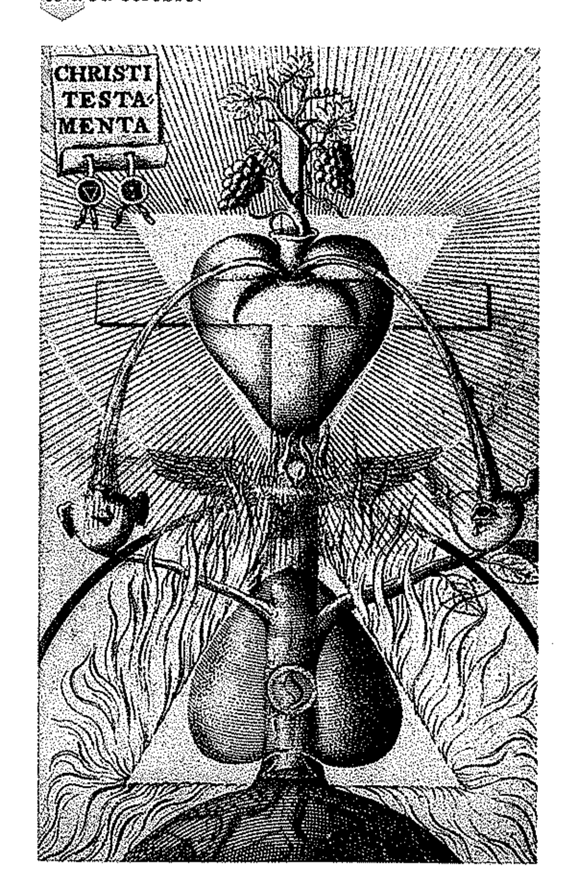




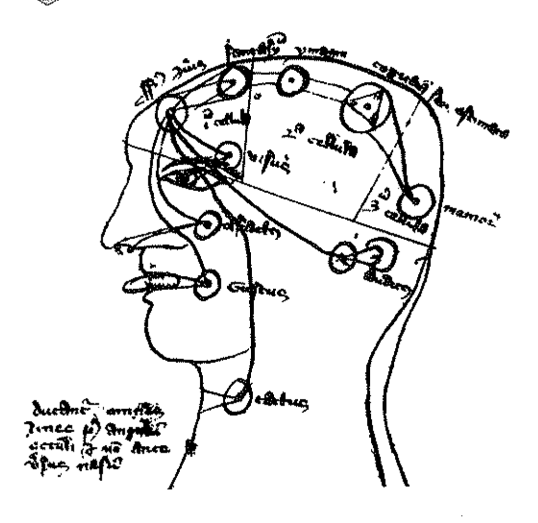
El sello de **Martín Lutero**. En la actualidad, el corazón sigue siendo un símbolo de los valores de la fe, de la pasión y del amor.



En la iconografía religiosa popular (por ejemplo, en los exvotos) subsiste la huella de la antigua **sacralización del corazón**, considerado el órgano vital por excelencia. Es significativo que el simbolismo teológico haya desarrollado la imagen del **Sagrado Corazón de Jesús**, pero que en cambio no haya elaborado ninguna con respecto a su cerebro.



Mapa del cerebro en un tratado de anatomía del s. XIV. Mientras que para el hombre moderno es obvio que las operaciones cerebrales son realizadas por la «materia gris», los antiguos no daban importancia a esta última; por el contrario, consideraban significativas las circunvoluciones cerebrales, los surcos (repliegues) que atraviesan la corteza. Por estas cavidades, según los defensores del cardiocentrismo, circulaba el *pneuma*, la «materia espiritual» responsable de las funciones psíquicas (*facultades del alma*).



FACULTADES DEL ALMA

Psicología

Véase también **Holismo, Problema cuerpo-mente**

La doctrina de las facultades del alma que **Aristóteles** definió en *De anima* y en *De memoria et reminiscentia* fue la teoría predominante en el campo de la psicología hasta el s. XVII, momento en que la distinción planteada por **Descartes** entre ***res cogitans*** y ***res extensa*** (→) inauguró la moderna dicotomía entre mente y cerebro. De hecho, como todos los griegos, también Aristóteles vinculaba íntimamente la dimensión física y la intelectual del hombre, imaginando las diferentes **funciones de la psique** (facultades) como habitaciones (compartimentos) del cerebro conectadas entre sí mediante un recorrido secuencial.

Esta división entre anatomía y psicología preveía cuatro áreas.

• El **sentido común**, en el que se encauzan, se unifican y se traducen como percepciones conscientes todos los estímulos procedentes de los cinco órganos de la ***sensación*** (→), tiene su sede en la parte frontal del cerebro. Aristóteles consideraba la sensación un proceso de **grabación automática** del mundo externo: «Como un sello deja su huella en la cera, así los estímulos procedentes del ambiente se imprimen en el cerebro, como una especie de dibujo».

• La **imaginación**. En este compartimento, el material bruto producido por la sensación es elaborado libremente por la *fantasía* y por la *imaginativa*, dando origen a **imágenes mentales** (denominadas por el filósofo *fantasmas*) que constituyen el fundamento del pensamiento intelectivo. Según Aristóteles, también los conceptos abstractos se forman en la psique gracias al soporte de las formas visuales: «el alma no piensa sin una imagen mental».

• El **intelecto**. La *cogitativa* (los procesos racionales) y la *estimativa* (la capacidad de juicio y de discriminación) realizan las conexiones oportunas entre los «fantasmas» (imágenes-pensamiento) producidos por la imaginación.

• Finalmente, en la parte posterior del cerebro se encuentra ubicada la **memoria** (la última de las instancias mentales), una especie de depósito donde se conservan colecciones de sensaciones e imágenes mentales. La hipótesis de que el pensamiento poseía una estructura eminentemente visual permitió a Aristóteles explicar el funcionamiento de la memoria a partir del **principio de similitud**, según el cual los recuerdos se asocian entre sí en función de unos criterios de contigüidad (vecindad) y de similitud (o de diversidad, en el caso exactamente opuesto). La **evocación mnemónica** funcionaría de la siguiente forma: el perro se asocia con el lobo en virtud de la similitud, el gato se asocia con el ratón en virtud de la diversidad, el establo se asocia con el buey en virtud de la contigüidad, etc.

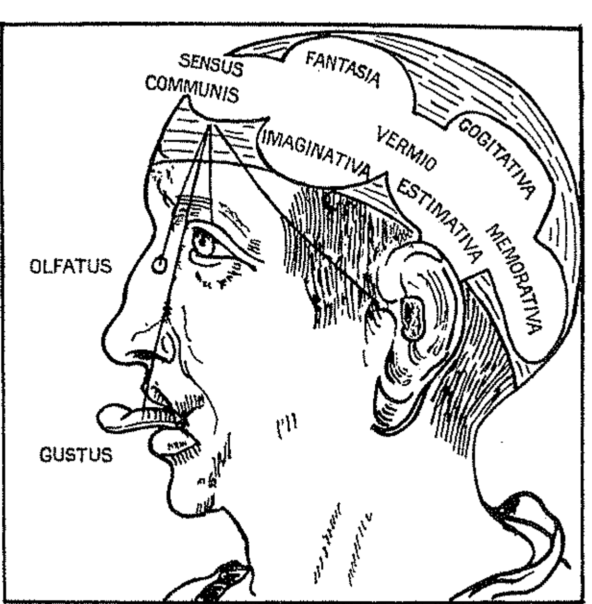
La doctrina de las facultades contenía una serie de implicaciones de elevado relieve filosófico.

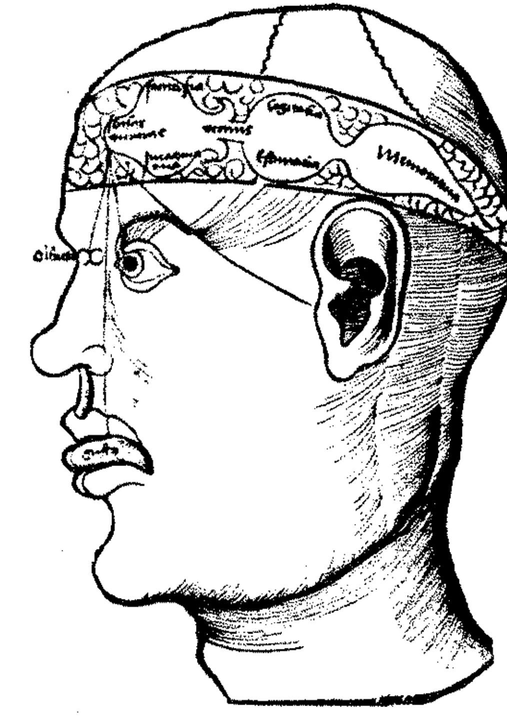
En primer lugar, la sensación se debe considerar un proceso totalmente pasivo.

En segundo lugar, todo el conocimiento procede, en definitiva, de una reelaboración de los estímulos ambientales. Por lo tanto, ningún pensamiento se puede considerar, en sentido estricto, «inventado desde la nada» en la mente.

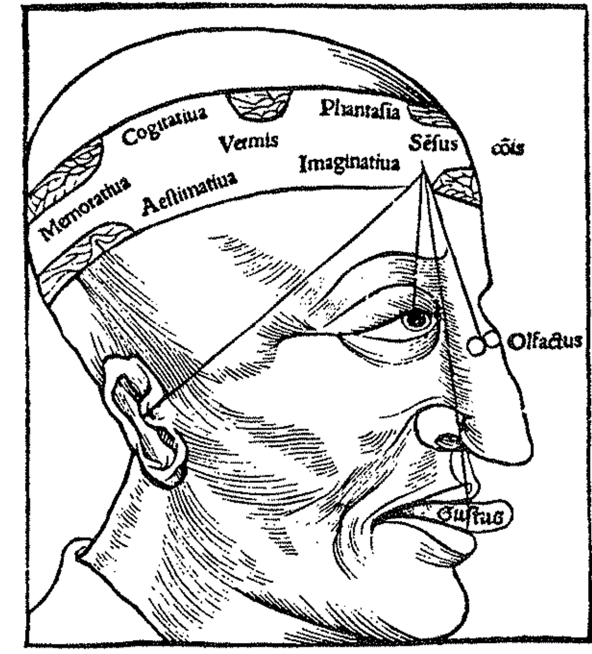
Finalmente, entre la percepción y el pensamiento se encuentra, en una posición central e intermedia, la **imaginación**, que Aristóteles consideraba el punto de contacto entre el hombre y el mundo, entre lo particular y lo universal.

Ilustración del *Congestorium Artificiosae Memoriae*, de **J. H. Romberg** (1533). En términos modernos, la teoría aristotélica se basa en la idea de la **localización**, puesto que prevé que las diferentes actividades mentales (facultades) tienen lugar en áreas específicas del cerebro (***holismo***).





El cerebro en un manual renacentista de mnemotécnica (*Ars Memorativa*, de **G. Leporeus**, 1520). La teoría de Aristóteles permitía pensar en la existencia de un vínculo íntimo entre la sensación y la memoria (considerada simplemente un archivo, un catálogo de percepciones y fantasmas de la imaginación). Por esta razón, a finales de la Edad Media la doctrina de las facultades se convirtió en el eje principal de la psicología de la *memoria artificial* (→).



La doctrina de las facultades, aunque con algunas variaciones (ya que, por ejemplo, **Avicenas** planteó la existencia de cinco habitaciones cerebrales), siguió siendo la teoría principal en el ámbito de la psicología hasta el Renacimiento. Ésta y las otras dos ilustraciones aquí reproducidas, plenamente aristotélicas, pertenecen a ese período.

RETÓRICA

COMUNICACIÓN

Véase también Sofistas, Figuras retóricas

Aristóteles, polemizando con Platón, afirmó que ***entre la verdad y el error existe un espacio intermedio*** en el que dominan la verosimilitud, la incertidumbre y la opinabilidad; es el caso de algunos problemas como, por ejemplo, los políticos o judiciales, que por su naturaleza no conocen soluciones definitivas, sino únicamente temporales y probables. En este campo queda plenamente legitimada la **retórica** (la técnica de la comunicación), que, favoreciendo la claridad meridiana de la exposición, evita los contrastes que nacen de la incomprensión recíproca.

Seguidamente se explican las ***cinco etapas*** en que Aristóteles subdividía los procesos operativos de la retórica.

• ***Inventio***. El arte de encontrar los argumentos pertinentes. Fue la etapa más estudiada por el filósofo; de hecho, esta etapa pone el énfasis, más que las otras, en la elaboración intelectual, en la forma en que se pueden hallar las mejores argumentaciones. La intuición de Aristóteles, que se convirtió en el fundamento de toda la tradición retórica, fue que si el discurso pretende ser irresistible, debe partir de las mismas opiniones del interlocutor. El arma más importante del orador es convencer al oyente de que debe aceptar las conclusiones porque proceden, a través de argumentos indiscutibles, de sus mismas convicciones. Por tanto, la primera etapa de cualquier práctica retórica es la **tópica**, la recensión de los **lugares comunes** (*topoi* en griego), los puntos de vista generalmente aceptables o que, de todas formas, se supone que son universalmente compartidos. En nuestros días, sigue siendo un acercamiento eficaz; por ejemplo, en el mundo de la **publicidad**, las agencias de marketing son las encargadas de esta tarea. Investigan los estereotipos sociales, los modelos y los gustos dominantes, sirviéndose de sondeos y entrevistas, para poder regular, en función de estos últimos, el mensaje promocional. Por otra parte, como observó Aristóteles, un discurso que se limite a repetir lo que todo el mundo sabe corre el riesgo de ser simplemente aburrido. Para atraer la atención del auditorio, es necesario, asimismo, que sea *informativo*, que contenga aspectos nuevos que maravillen e impresionen. Para alcanzar este fin, son útiles la *dispositio* y el *actio*.

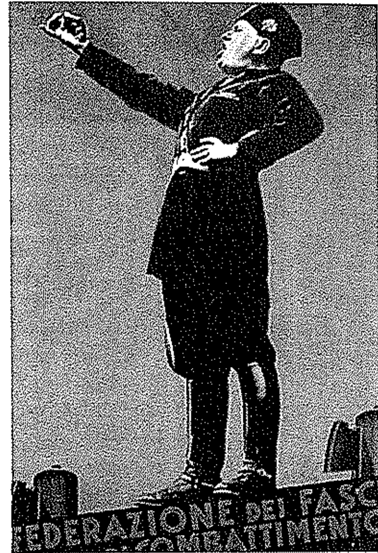
• ***Dispositio***. La habilidad para estructurar la organización del discurso de forma adecuada a la oratoria. Aristóteles distingue en ella un total de cuatro partes: *exordium* (eventualmente precedido por un proemio), *narratio* (el hecho de informar sobre los hechos y explicitar la tesis), *confirmatio* (la producción de las pruebas) y *epilogum* o conclusión final.

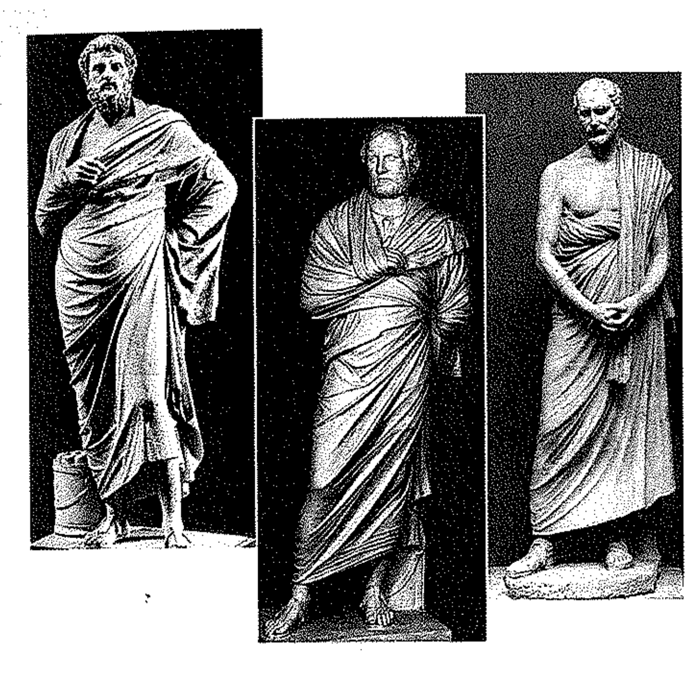
• ***Elocutio***. La elección de un estilo apropiado al argumento, al auditorio y al mismo orador. Determina la formación de las frases mediante la combinación de las ***figuras retóricas*** más adecuadas, los adornos y las modificaciones puramente formales del discurso, capaces de otorgarle un carácter nuevo, inusual y altamente informativo.

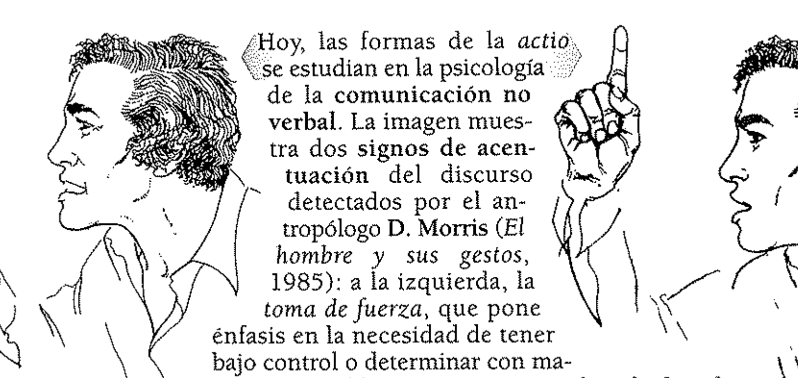
• ***Actio***. El arte de recitar el discurso con las técnicas verbales (dicción) y no verbales más eficaces. En la Antigüedad era una fase poco elaborada pero hoy en día, gracias a la difusión de los medios de comunicación visuales (televisión, publicidad), ha alcanzado una gran actualidad.

• ***Memoria***. La habilidad esencial para recordar los argumentos del discurso y su orden. A partir de esta concepción de la *memoria*, han nacido las ***mnemotécnicas*** (→ ***Imágenes mnemónicas***).

El modelo de comportamiento (*actio*) del orador antiguo ha quedado fijado en las estatuas dedicadas a los grandes oradores; todas ellas presentan la clásica posición contenida del cuerpo (los brazos inmovilizados o las manos escondidas bajo la túnica). Este estilo escultórico corresponde a una evaluación negativa de la *actio* (la gesticulación vehemente era propia de los oradores de menor prestigio). El s. XX descubrió el **valor seductor** de la *actio*, sobre todo a partir de la dramática experiencia de los regímenes totalitarios. Hitler y Mussolini eran conscientes de su gran poder de **fascinación**.







Hoy, las formas de la *actio* se estudian en la psicología de la **comunicación no verbal**. La imagen muestra dos **signos de acentuación** del discurso detectados por el antropólogo **D. Morris** (*El hombre y sus gestos*, 1985): a la izquierda, la *toma de fuerza*, que pone énfasis en la necesidad de tener bajo control o determinar con mayor exactitud lo que se está tratando; a la derecha, *el índice levantado*, que expresa claramente una posición autoritaria. La psicología experimental y la experiencia cotidiana enseñan que, en caso de contraste entre el significado del gesto y de la palabra (es decir, entre *actio* y *elocutio*), se tiende a dar más valor al gesto. En otras palabras, es más fácil **mentir** con las palabras que con el cuerpo.

FIGURAS RETÓRICAS

METÁFORA

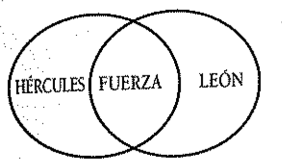
Véase también Sofistas, Triángulo semiótico

Tras la sistematización realizada por **Aristóteles**, la **retórica** (→) dejó de ser desarrollada de forma creativa: durante más de dos mil años, las investigaciones en este ámbito se limitaron a la catalogación de todas las posibles **figuras del discurso**, clasificadas en los diccionarios de retórica bajo centenares de voces.

El objetivo de las figuras es otorgar al discurso un carácter inesperado, según un principio que la moderna **teoría de la información** formula de la siguiente manera: «Cuanto más viola un mensaje las normas de comunicación adquiridas (incluso permaneciendo comprensible), más atrae la atención del espectador; su sistema de expectativas debe ser turbado de alguna forma para que el acto informativo se realice plenamente». Por tanto, la necesidad de **sorprender** al auditorio constituye el problema fundamental de cualquier retórica. En el pasado, esto generó formas grandilocuentes y ampulosas, pero la misma exigencia se encuentra en la base de las manipulaciones lingüísticas a las que la publicidad contemporánea somete tanto a la lengua como a la imagen.

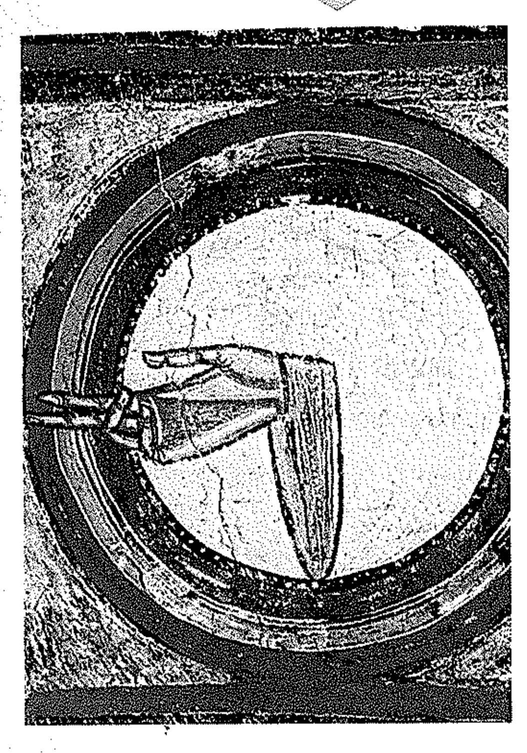
Entre todas las figuras, destaca por su importancia la **metáfora**. Los antiguos la definían como ***analogía abreviada*** (*similitudo brevis*); de hecho, se obtiene sustituyendo una palabra con otra para sugerir una relación de similitud entre las dos realidades. Si, por ejemplo, se afirma: «la tarde de la vida», se establece una relación entre la vejez y la vida, por un lado, y entre la tarde y el día, por otro. Como ocurre con el **silogismo** (→), la metáfora esconde un **término intermedio** que, aunque no aparece en absoluto en la formulación de la frase, es fundamental para entender su significado. En la metáfora «Hércules es un león», el término que no se ha expresado es «fuerte» o también «valiente», «audaz», «temerario», etc. El lenguaje metafórico siempre implica cierto grado de ambigüedad y, por esta razón, por su capacidad de aludir a un mínimo denominador común entre dos objetos diferentes a partir de una **condensación**, es algo más que una figura del arte retórico. En su *Retórica*, Aristóteles afirmó que «aprendemos mediante metáforas, pues dan lugar a un **conocimiento mediante el género**»; es decir, desvelan lo que es similar entre dos palabras o dos cosas. En este sentido, la metáfora constituye uno de los procesos del pensamiento y está dotada de su propio valor cognoscitivo.

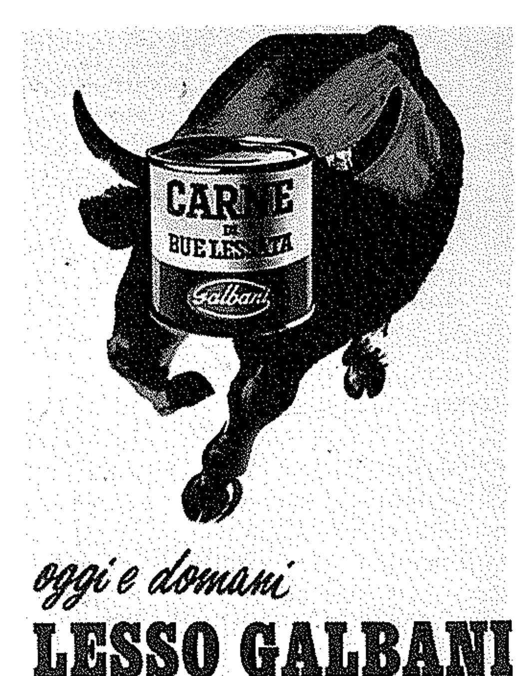
La **metonimia** es similar a la metáfora, pero en ésta, la transferencia de significado entre dos términos se realiza a partir de una contigüidad lógica, espacial, temporal o material existente entre ellos. Como todo el mundo sabe que al trabajar se suda, todo el mundo comprende el sentido de la frase metonímica «ganarse la vida con el sudor de la frente». En este caso, el efecto (sudor) se intercambia con la causa (trabajo). En otros casos, en cambio, una relación metonímica puede sustituir el continente con el contenido; por ejemplo, cuando se invita a alguien a «tomar un vaso» o a «vestir Armani».



El esquema de la **metáfora** elaborado por el lingüista **R. Jakobson**. En la frase «Hércules es un león» está implícita una común referencia de los dos términos al concepto no expresado de «fuerza» (término medio).

Un ejemplo de **metonimia** visual en la historia del arte religioso: la mano de Dios representa al mismo Dios. La parte está en lugar del todo.





Esta publicidad («Hoy y mañana, estofado Galbani») fue estudiada por **R. Barthes** como ejemplo de **metonimia** visual: implica una invitación a pasar del continente al contenido, a creer que en la lata hay realmente buey estofado. En la actualidad, el estudio de las formas visuales de la retórica es una tarea de la semiología (***triángulo semiótico***).

Esta publicidad debe ser interpretada desde un punto de vista metafórico. La imagen y la frase «Ama esta Coca-Cola» sugieren la existencia de algo común entre la bebida y la belleza de la chica.



HELENISMO

FILOSOFÍA TERAPÉUTICA

Véase también **Escuelas helenísticas**

La expedición que entre los años 334-323 a.C. llevó a **Alejandro Magno** a conquistar gran parte del mundo conocido es uno de los acontecimientos más importantes de la historia universal. En la evolución de la sociedad griega representó una fractura irreversible, pues determinó, tanto en el arte como en la filosofía, el **fin del período clásico** y el inicio del **helenístico**. A continuación se resumen algunos elementos constitutivos de la nueva cultura.

• La **función terapéutica** confiada a la filosofía, cuya tarea fue siempre la de garantizar al hombre la tranquilidad del espíritu y producir una vida contemplativa, indiferente, por encima de las ocupaciones y de las emociones causadas por la vida ordinaria. El filósofo se convierte en el médico del espíritu (el «farmacéutico de las angustias», el «cirujano de las opiniones»).

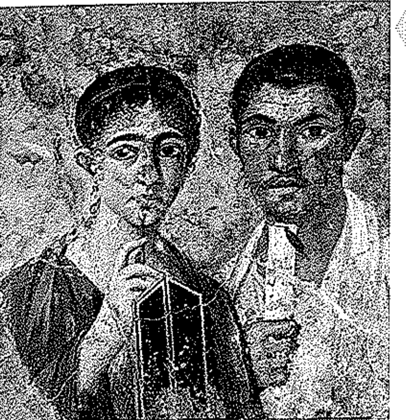
• El **desinterés por la política** y por los problemas sociales determinado por el final de la ***polis*** (→). Fue una gran novedad respecto a la fase clásica y a Platón en particular, cuyo pensamiento, a pesar de la vasta complejidad de sus intereses, tenía en la utilidad política su principal hilo conductor y finalidad.

• La **primacía del problema moral** sobre el problema teórico y el cognoscitivo. Desde el punto de vista del individuo, el problema más urgente de la filosofía ya no era entender el orden del Universo, sino establecer normas de acción válidas.

• El valor adquirido por el **individuo** y la singularidad de la persona. El sujeto y sus problemas (la muerte, el sufrimiento y la esperanza de la felicidad), antes subestimados o afrontados desde una óptica exclusivamente teorética, se convierten en protagonistas de la filosofía.

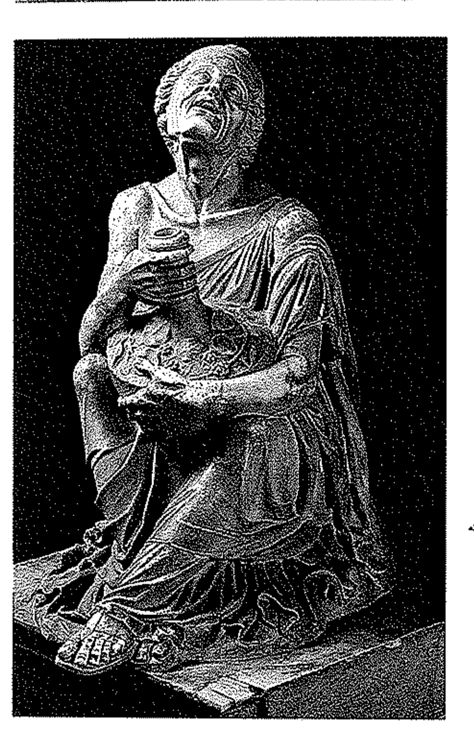
• La importancia adquirida por las ciencias, con la construcción del ***Museo*** (→) ***de Alejandría***.

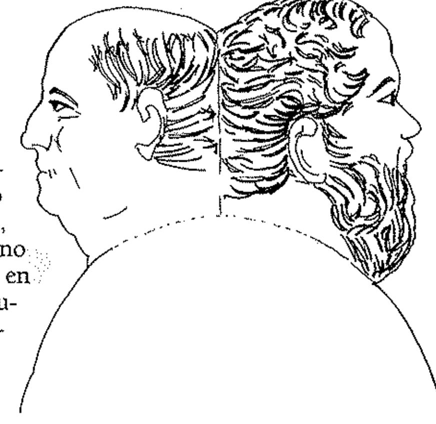
En el campo artístico, la transformación cultural se expresó con la imposición definitiva de la **representación naturalista**, ya perseguida por la generación de Aristóteles; de hecho, existe una directa correspondencia entre su ***pensamiento horizontal*** (→) y la poética del escultor **Lisipo**, que afirmaba: «Hasta ahora los artistas han representado a los hombres *como son; yo, como aparecen*». En el período helenístico, esta tendencia sufrió una drástica aceleración. De esta forma, nacieron los nuevos géneros del **paisaje** y de la **naturaleza muerta**, expresión de un interés por la naturaleza y por el ambiente de la vida cotidiana desconocido por completo en el mundo clásico. Se consolidó **el arte del retrato**, también hasta el momento desconocido. En época clásica, incluso las estatuas dedicadas a los vencedores de las Olimpiadas eran imágenes estereotipadas (no individualizadas) según los ideales de la ***kalokagathia*** (→). En el ambiente del teatro, el período de las grandes tragedias finalizó con la afirmación de la **comedia**. En la escultura prevalecieron los temas de la **vida cotidiana** y la representación de tipos sociales, a menudo muy cargada (la vieja borracha, el niño llorando, etc.). Asimismo, se dirigió la mirada hacia los grandes conjuntos con más figuras, fuertemente escenográficos y narrativos.



El **individualismo**, la atención por los problemas psicológicos o entender la filosofía como consuelo del ánimo son valores evidentes en los retratos helénicos, caracterizados por un énfasis particular en los **ojos** y en la **mirada** (el espejo que revela la intimidad de la persona).







Los temas de la escultura helenística muestran la nueva atención por los problemas de la **vida cotidiana**, incluso en sus aspectos banales o abyectos (a la izquierda, *Vieja borracha*, de Mirón de Tebas; al lado, *Niño quitándose una espina*).

Un rasgo típico de la nueva mentalidad fue el surgimiento de un interés por la **vida personal** de los filósofos y por su aspecto. La obra *Vidas de los filósofos* de **Diógenes Laercio** dio origen a un nuevo género literario, la **biografía comparada**, en que se confrontan dos vidas caracterizadas por un destino análogo. El interés biográfico influyó incluso en la escultura, en la que se impuso por primera vez el **retrato realista**. A menudo, los rostros se reunían en una herma, haciendo de esta forma visible el paralelismo. El retrato del estoico **Séneca**, a la izquierda, se une al de **Sócrates**, enfatizando el trágico destino de ambos (Séneca, el «Sócrates romano», se suicidó).

ESCUELAS HELENÍSTICAS

ACADEMIA, LICEO, *STOÁ*, JARDÍN

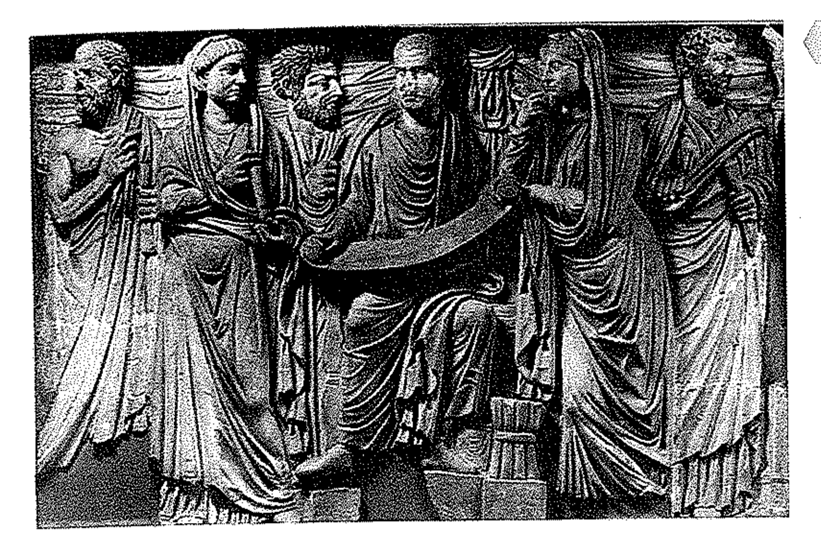
Véase también Helenismo, Estoicismo, Epicureísmo

En el **helenismo**, el ocaso de la libertad política determinó una profunda transformación en los procesos de transmisión del saber. En el lugar de la *mayéutica* (→) socrática y del *diálogo platónico* (útiles para una idea de la filosofía entendida como libre búsqueda colectiva), se impuso la enseñanza en una nueva institución: la **escuela**. Esta circunstancia generó una rápida decadencia del espíritu de investigación; en un breve lapso de tiempo, las escuelas se transformaron en círculos cerrados y elitistas, con un mínimo espacio para la discusión en su seno y débiles contactos con el exterior (si se obvian las disputas con las escuelas adversarias). Este hecho acabó con el anquilosamiento de las respectivas posiciones, formalizándolas en tradiciones vinculantes. Esta evolución en un sentido dogmático y sectario afectó tanto a la **Academia** fundada por Platón como al **Liceo** de Aristóteles y a otras escuelas activas en Atenas tras Alejandro Magno: la ***Stoá*** (la escuela estoica) y el **Jardín** de Epicuro. En cambio, el **cinismo** (→*Autarquía*) y el **escepticismo** dieron lugar a movimientos poco estructurados.

En el interior de estas sectas o confraternidades (en estos lugares se hacía vida en común como en un *college*) estaban vigentes relaciones jerárquicas precisas: sólo los estudiantes más dotados o avanzados en los estudios tenían un contacto directo con el fundador. Los diferentes niveles de prestigio y autoridad intelectual eran señalados incluso en los monumentos: las estatuas de **Epicuro** muestran al maestro sentado en un trono; **Metrodoro**, su discípulo predilecto, es retratado sentado en una silla más modesta; **Ermarco**, en un simple banquillo.

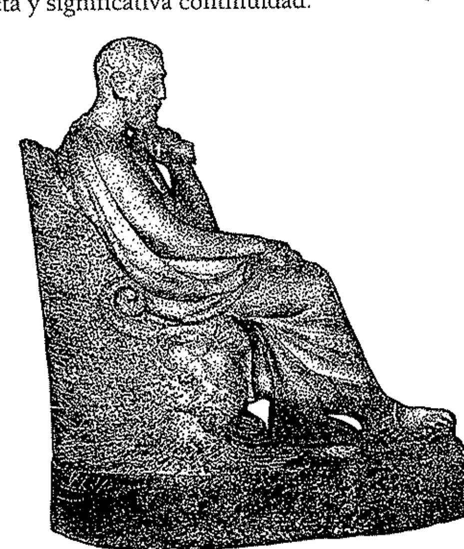
Para los niveles más bajos se elaboró un *currículum* de estudios cada vez más preciso, y de esta institucionalización nació el hábito de dividir la filosofía en sectores: **lógica**, **física** y **ética** (la más importante durante el período helenístico).

Lenta pero progresivamente, estas escuelas sufrieron una evolución en sentido religioso: de hecho, la helenización de Oriente verificada a partir de la expedición de Alejandro Magno produjo, como contrapartida el desarrollo de una tendencia hacia el **orientalismo** en Grecia. El tema en torno al cual se mueven tanto las doctrinas helenísticas como las teosofías orientales (donde es posible encontrar fuertes analogías entre los preceptos de vida budistas y aquellos estoico-epicúreos) es la idea de una **función consoladora de la filosofía**, entendida como la **terapia existencial** capaz de ayudar al individuo a convivir con sus tres miedos fundamentales: la muerte, el dolor, los dioses. La propensión hacia una interpretación en sentido religioso de la filosofía se acentuó durante el período del Imperio romano, y finalizó condicionando la estructura interna de las escuelas: *el maestro se convirtió en un verdadero objeto de culto* y los fundadores entraron en un proceso de auténtica divinización. Fue el **epicureísmo** en particular el que más desarrolló esta tendencia. Epicuro era considerado y llamado «el Salvador», aquel que conforta tan sólo con su presencia y con la mirada en particular; el efecto terapéutico de su visión alcanzaba virtudes mágicas, incluso en las estatuas que lo retrataban. El epicureísmo, anticipando un rasgo típico del cristianismo, consideró la vida y el ejemplo del maestro más importantes que la doctrina.



En el helenismo, junto a la figura del filósofo de profesión se desarrolló la del filósofo diletante, la del **intelectual** que cultiva la sabiduría griega en familia, sirviéndose de maestros particulares e implicando incluso a las mujeres de la casa.

El filósofo sentado en el **trono** (signo de supremacía jerárquica) es un tema iconográfico típico del helenismo. La competencia entre las escuelas, asimismo, impulsaba formas de propaganda y de mitificación e incluso de sacralización del maestro fundador. Entre las primeras imágenes representando a Cristo con los Apóstoles y el tema del filósofo docente existe una directa y significativa continuidad.



Los arqueólogos han observado que la difusión del busto de **Epicuro** en el mundo romano es superior a la del busto de Sócrates. Epicuro (literalmente, *Salvador*) fue objeto de una creciente divinización en el interior de la escuela, que se dedicó sobre todo al **proselitismo**.

AUTARQUÍA (CINISMO)

DIÓGENES

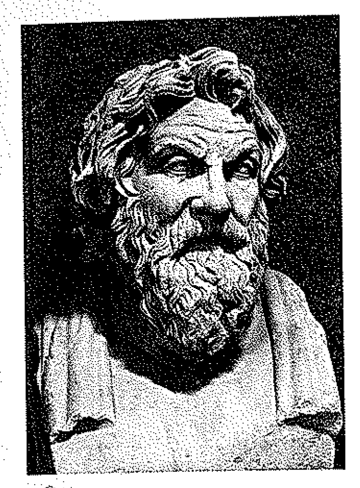
Véase también **Helenismo**

Entre las **escuelas helenísticas** socráticas, una de las más interesantes fue la del **cinismo**, fundada por **Diógenes de Sínope** (413-323), llamado el *cínico* (término que en griego significa *perro*). Tal vez fue justamente Diógenes quien se definió de esta forma, presumiendo del epíteto que con toda probabilidad los atenienses bienpensantes le dirigían para expresar el desprecio que sentían por él.
En efecto, el **estilo de vida excéntrico, antisocial** y **anticultural** propuesto por el cinismo parecía una vuelta a la naturaleza, a la animalidad: se cuenta que, durante un banquete, algunos detractores lanzaron huesos a Diógenes, como si fuese un animal doméstico; el filósofo, en lugar de resentirse, orinó sobre los huesos tal como hace una bestia y abandonó el banquete. También se dice que en otra ocasión en que fue invitado a una casa suntuosa, se le rogó que no escupiese en el suelo por respeto hacia el anfitrión; entonces Diógenes, tras haberse aclarado a conciencia la garganta, escupió directamente a la cara del huésped y afirmó que no había encontrado en toda la casa un sitio peor.
Existen muchas anécdotas de este tipo atribuidas a Diógenes y a otros cínicos como su maestro **Antístenes**, el discípulo **Crates** o **Hiparquia**, una de las pocas mujeres introducidas en la filosofía. Sean verdaderos o falsos, son los únicos testimonios disponibles; de hecho los cínicos, además de que consideraban del todo inútil cualquier investigación lógico-científica, no escribieron ningún texto y no profesaron ninguna doctrina en particular.

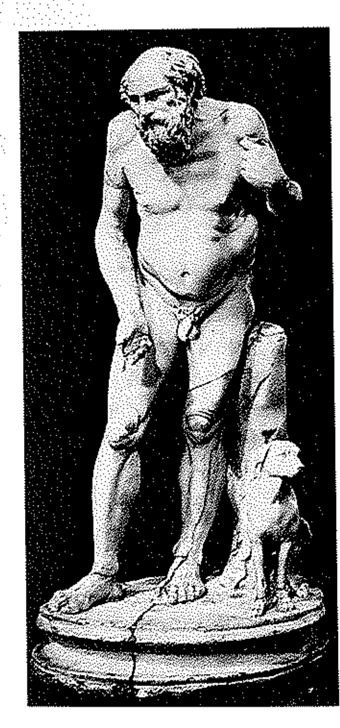
De las vicisitudes de Sócrates, el cinismo dedujo la importancia del vínculo entre ***filosofía*** y ***vida*** (→) y elaboró una propuesta que, durante siglos (incluso en la actualidad), se ha conservado como el prototipo y el ejemplo más radical de los innumerables movimientos (heréticos, anárquicos, contestatarios, existencialistas, etc.) que, a lo largo de la historia, han reivindicado como valores la excentricidad, la contestación del orden establecido, la libertad como **eliminación de las necesidades** superfluas y, en definitiva, el **rechazo de la cultura** para **regresar a la naturaleza**.
Diógenes persiguió estos ideales con un rigor que al final le valió el reconocimiento de todos los atenienses, quienes tras su muerte le erigieron un monumento (una columna que soporta un perro) con la siguiente inscripción: «Tú solo enseñaste a los mortales la doctrina de que la vida es suficiente por sí misma e indicaste el camino más fácil para vivir».
La coherencia de Diógenes permanece como paradigma de un perfecto y estrecho vínculo entre filosofía y vida, entre doctrina y práctica personal (para Diógenes, éste era el significado principal de la enseñanza de Sócrates y de su muerte).
Diógenes no poseía ni casa ni albergue fijo: los atenienses –decía indicando el pórtico del templo– le habían proporcionado un óptimo alojamiento. Al final de sus días decidió vivir en el célebre tonel que, con el tiempo, se convirtió en el símbolo de la idea de que las necesidades del hombre pueden reducirse al mínimo. Se cuenta que sólo poseía dos cosas: una capa para cubrirse y un cuenco para beber. Sin embargo un día, tras haber visto cómo un perro lamía el agua de un charco, entendió que incluso el cuenco, último testimonio de la vida civil, podía ser eliminado y se deshizo de él.

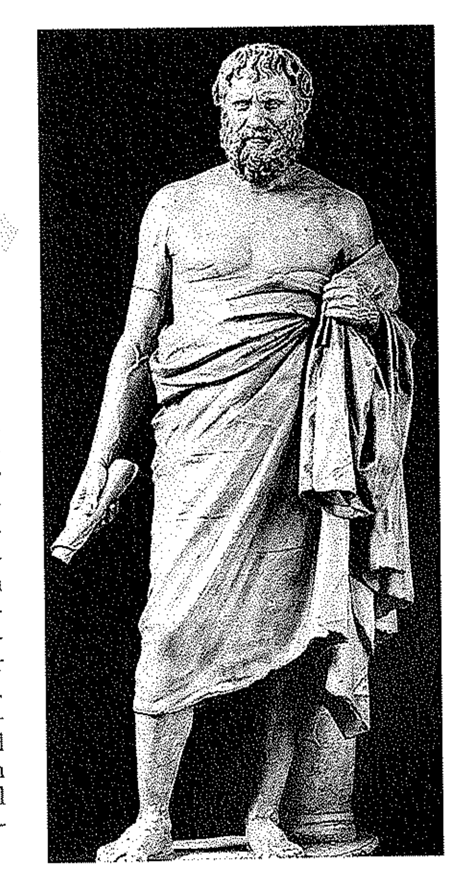


Esta viñeta irónica de H. Daumier ilustra el episodio más famoso atribuido a **Diógenes** (junto a éste se encuentra el de la linterna con que «buscaba al hombre»). Un día, Alejandro Magno fue a visitar al filósofo y le prometió satisfacer uno cualquiera de sus deseos. Diógenes le pidió que se apartase un poco para que no le hiciese sombra.



En la iconografía griega, el rostro del filósofo cínico contempla al observador con mirada insolente y provocadora; la barba y los cabellos están desaliñados, despeinados y pegajosos, desafiando las normas de la vida civil.





Dos representaciones del «típico» filósofo cínico. La desnudez y el cuerpo ajado (en claro contraste con el ideal heroico de la *kalokagathia* →) subrayan la vida vagabunda, la indiferencia ante las necesidades, la rigidez del autocontrol moral, la capacidad de cuidar de sí mismo sin tener necesidad de nada ni de nadie. De las dos imágenes reproducidas, la de la derecha subraya la intolerancia frente a las normas sociales a través del aspecto descuidado (testimoniado por la forma de llevar la capa). La mano derecha, que sostiene un pergamino, es el resultado de la restauración de la fantasía (de hecho, el cinismo profesaba una **actitud anticultural**).

ESTOICISMO

ZENÓN

Véase también Helenismo, Autarquía

El **estoicismo** (de *stoá*, el pórtico donde los maestros impartían lecciones) fue fundado en Atenas en torno al año 300 a.C. por **Zenón de Citio**. En la historia de la que sin duda fue una de las más importantes ***escuelas helenísticas*** (→) pueden distinguirse tres períodos:

• en el estoicismo antiguo (ss. III-II a.C.) **Cleantes**, en primer lugar y **Crisipo** en segundo sistematizaron la doctrina del maestro fundador (hasta tal punto que es imposible distinguir el pensamiento de uno y de otro);

• en el estoicismo medio (ss. II-I a.C.) prevaleció el eclecticismo y la doctrina estoica asimiló elementos ***neoplatónicos***, ***epicúreos*** y de derivación oriental (***magia, astrología***);

• en el período imperial (ss. I-III d.C.) el último estoicismo conoció un notable apogeo, regresando a los orígenes y asimilando elementos de la ***ética cínica***; en este período se convirtió en la filosofía (la religión) de la élite intelectual romana. Mostraron esta orientación **Séneca**, el filósofo que prefirió el suicidio a faltar a su deber (como prevé la ética estoica), **Marco Aurelio**, el emperador «iluminado» de la antigüedad y **Epicteto**, el esclavo-filósofo que siempre permaneció estoicamente indiferente a su propia condición.

Según el helenismo, la enseñanza se dividía en tres partes:

• **física**, fundamentada en el concepto de *pneuma*: (→);

• **lógica**, campo en donde los estoicos intuyeron por primera vez la ***distinción entre signo, significante y significado***, en una sugestiva anticipación de las ***teorías semióticas*** contemporáneas;

• **ética**, campo en el que rápidamente se concentró la reflexión.

La moral estoica prescribía «vivir según la naturaleza»: es decir, según el principio de **racionalidad** que los estoicos, con una optimista valoración de la realidad, consideraban esencial en el hombre y en el Universo. La misma lógica (o *pneuma*, o Dios) que subyace en la inteligencia del hombre mueve asimismo la naturaleza, en la que ***nada se origina por azar*** (→) o por suerte.

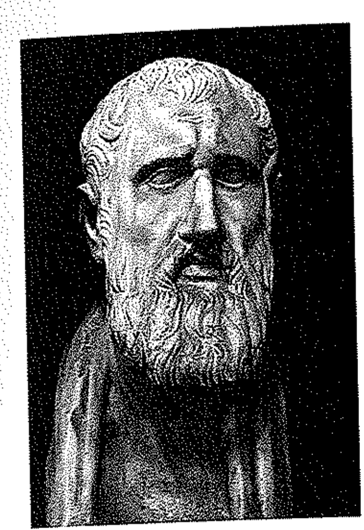
Este **racionalismo metafísico** (cósmico, absoluto) según el cual cualquier acontecimiento ocurre por necesidad, junto con la visión cíclica del tiempo, dio origen a la doctrina del ***eterno retorno*** (→).

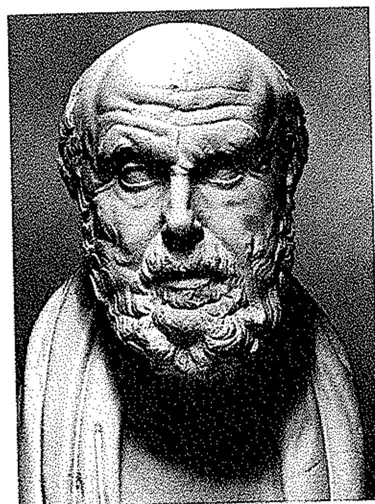
En el hombre, la vida en función de la naturaleza se expresa en el sentido del **deber** (la acción según el orden racional). En oposición al hedonismo epicúreo, que situaba en la felicidad el objetivo de la existencia, el estoicismo distinguió entre:

• comportamientos **necesarios** que siempre han de buscarse, como el empeño en la vida civil, el respeto a las obligaciones familiares, a la patria, a los pactos y a la amistad;

• comportamientos **injustos** o lo que es lo mismo, en contra de la razón; estos comportamientos siempre han de evitarse, incluso sacrificando la propia vida (en esta categoría entran todas las acciones dictadas por la emoción, considerada como una verdadera patología del alma);

• comportamientos **indiferentes**, ni virtuosos ni viciosos, de los que no se ocupa el sabio: salud/enfermedad, belleza/fealdad, riqueza/pobreza. El sabio no persigue el dinero y ni siquiera se lamenta por la indigencia: acepta simplemente, con absoluta indiferencia, su destino vital.



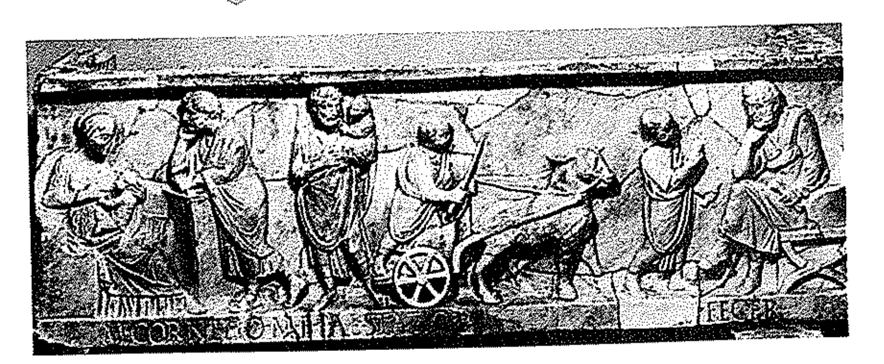


Zenón (333-262 a.C.), fundador de la escuela estoica y **Crisipo** (281-208 a.C.), el tercer maestro (tras **Cleantes**). La estatuaria grecorromana tipificó la imagen del filósofo estoico insistiendo en las arrugas de la frente y en el entrecejo fruncido. La contracción de los músculos del rostro es una metáfora visual de una intensa actividad del pensamiento y de un gran empeño moral.



Fue mérito del estoicismo rechazar la institución de la **esclavitud** por primera vez en la historia del pensamiento, para afirmar la dignidad universal de todos los seres humanos (inclusive la de los bárbaros). Un efecto más que evidente de la nueva mentalidad puede observarse en el monumento erigido en Pérgamo en el año 230 a.C. para celebrar la victoria sobre los gálatos. El grupo escultórico *Los gálatos suicidándose* no exalta al vencedor, sino la fuerza, el coraje e, incluso, la grandeza moral de los «bárbaros» derrotados. Aunque no idealice la rudeza de los gálatos, que combatían desnudos, la estatua retrata a un orgulloso guerrero que se suicida tras haber matado a la esposa para que no caiga en manos enemigas.

La noción estoica de **comportamientos diferentes** se convirtió en el elemento fundamental de la ética antigua. Aquí se reproduce el relieve de un sarcófago perteneciente a un joven muerto prematuramente (Ostia, 150 d.C.), cuyo padre se hizo retratar en una actitud impensable en la época clásica: cuida personalmente al niño, teniéndolo de forma afectuosa entre los brazos; se interesa por su educación; vigila el amamantamiento materno (aconsejado por los estoicos como la forma más «natural» de criar a un hijo, frente al recurso de un ama de cría).



ETERNO RETORNO

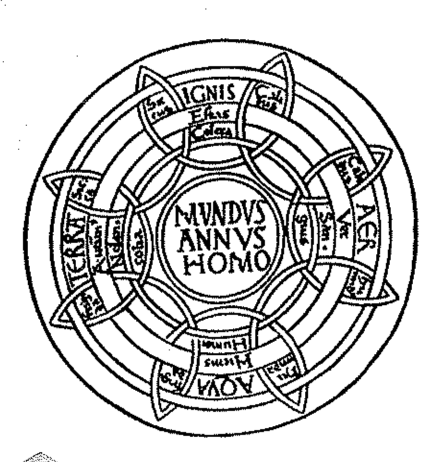
Concepción cíclica del tiempo

Véase también Escatología

La idea de que **el tiempo** tenga una **estructura cíclica**, en analogía con la aparición periódica de las estaciones, de los ritmos biológicos naturales y de las constelaciones en el cielo, siempre permaneció como un patrimonio común de todo el mundo griego, ya sea en el período mítico, ya sea en el filosófico. La hipótesis moderna de un tiempo rectilíneo (→ *Tiempo cíclico/rectilíneo*) surgió con el cristianismo.
Entre los **estoicos** esta convicción conoció un desarrollo particular, dada la fundamental doctrina de su escuela: es decir, la fe en la absoluta y total **racionalidad** del mundo. En polémica con el resto de *escuelas helenísticas* (→), los estoicos afirmaron que el *azar* (→) simplemente ***no existe***. Todo lo que es tiene una razón de ser y nada se produce de forma fortuita, ya que cualquier acontecimiento posee una causa propia (a pesar de que nosotros muy a menudo la desconozcamos) y es, por tanto, totalmente necesario. Cada estado temporal del Universo es, por consiguiente, el producto inevitable (el único posible) del precedente.

Así pues, si el tiempo cósmico se verifica a partir de tiempos vitales y si cada mundo que renace de los precedentes es perfectamente racional, se deduce que cada uno de estos mundos debe ser idéntico a los precedentes, incluso en los mínimos detalles, según el principio del **eterno retorno de lo igual**. **Zenón** (*Sobre el Universo y sobre el ser*) describió de esta forma el *gran año del mundo*: «En el transcurso de los períodos fatales, todo el Universo entra en ignición [*ekpyrosis*] y, por tanto, se inicia una nueva constitución mundial [*palingenesia*]. Todo termina con un fuego primordial, el cual, como una semilla, tiene en sí todas las razones y todas las causas de los seres que fueron, que son y que serán. La formación del nuevo mundo [*apocatastasis*] a partir de la conflagración general de la materia se cumple cuando, gracias al fuego, a través del aire se producirá una conversión en agua y una parte de ésta se depositará para formar la tierra».
Tras la periódica conflagración cósmica todo se renueva y vuelve a empezar desde cero; en ausencia de estados caóticos o casuales, los mismos procesos físicos conducen a la formación del mismo número de astros en la misma posición y dotados del mismo movimiento.
Todas las cosas se repetirán incluso en los más mínimos detalles (ninguno de los cuales es insignificante): Heracles deberá seguir sosteniendo (infinitas veces) sus fatigas y otro Sócrates sufrirá la misma condena. Por tanto, según los estoicos existe el **destino**, orden prefijado que determina la concatenación necesaria de los acontecimientos. De este modo el pasado y el futuro parecen de alguna manera estar unidos entre sí, justificando así, por lo menos desde el punto de vista teórico, las prácticas adivinatorias de la **magia** (→).

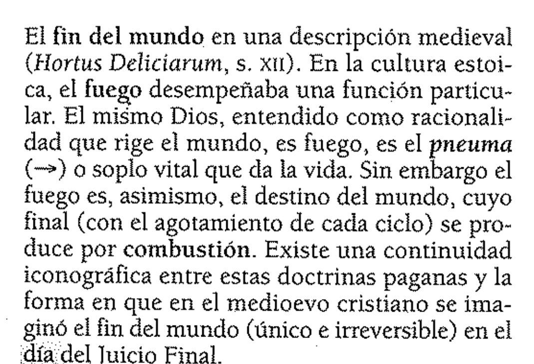
Una vez superada por el cristianismo, que prevé un tiempo único, encaminado y tendente a *un objetivo* (no a un *final periódico*), la concepción cíclica volvió a ponerse de actualidad en la filosofía de s. XX después de que F. W. **Nietzsche** (1844-1900), retomando la doctrina estoica, hiciese del eterno retorno el punto cardinal de la doctrina del ***superhombre*** (→).



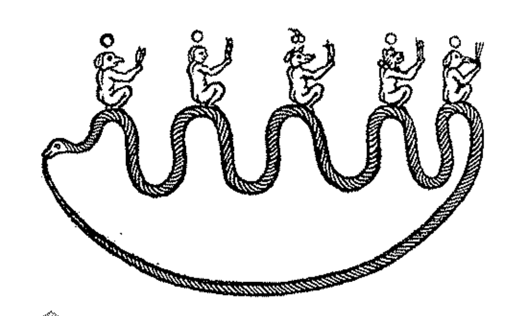
El gran año del mundo. En el centro, el tiempo (*Annus*) determina tanto al mundo como al hombre. Toda la naturaleza, representada por los cuatro elementos naturales (tierra, aire, agua y fuego), está implicada en sus espirales cíclicas.



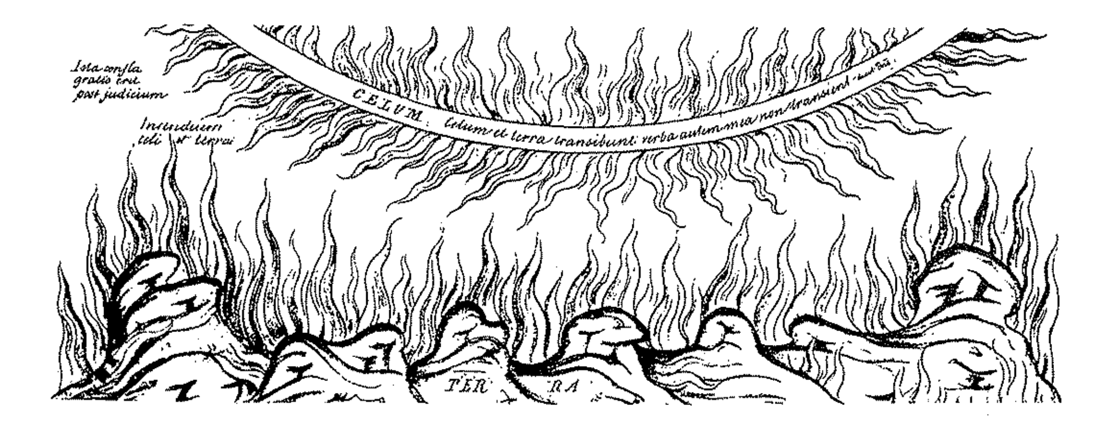
En época contemporánea, la idea del eterno retorno de los tiempos está representada en el pensamiento de F. W. **Nietzsche** (→ ***Nihilismo***).



El **fin del mundo** en una descripción medieval (*Hortus Deliciarum*, s. XII). En la cultura estoica, el **fuego** desempeñaba una función particular. El mismo Dios, entendido como racionalidad que rige el mundo, es fuego, es el ***pneuma*** (→) o soplo vital que da la vida. Sin embargo el fuego es, asimismo, el destino del mundo, cuyo final (con el agotamiento de cada ciclo) se produce por **combustión**. Existe una continuidad iconográfica entre estas doctrinas paganas y la forma en que en el medioevo cristiano se imaginó el fin del mundo (único e irreversible) en el día del Juicio Final.



El retorno cíclico de los seres en un jeroglífico «inventado» (→ ***Lengua sapiencial***) perteneciente al s. XVIII: la serpiente que se come la cola es un símbolo tradicional de la ciclicidad.



PNEUMA

ESPÍRITU/MATERIA

Véase también **Alma, Inspiración**

Fue Epicuro (*Carta a Herodoto*) quien intentó definir con precisión la escurridiza noción de ***pneuma*** (literalmente, en griego, *aire, soplo, respiración, espíritu, vida*): «Un cuerpo ligero, muy similar a un viento cálido, esparcido por todo el organismo», aquella **sustancia invisible** que anima los organismos, los llena de vida y, evidentemente, no está presente ni en los cadáveres ni en el reino mineral.
En la base de esta creencia (y de su duración hasta la edad moderna) se encontraba una experiencia médico-científica fundamental. La fisiología elaborada en el s. II d.C. por **Galeno**, el médico más famoso de la antigüedad y máxima autoridad medieval, distinguía entre el sistema venoso por el que circula la sangre (producida en el hígado mediante una filtración de los alimentos) y el sistema arterial, por el que circula el *pneuma*. El hecho de que la fuente más importante de informaciones anatómicas de la antigüedad fuese el sacrificio de animales con fines adivinatorios explica, por lo menos en parte, esta creencia; de hecho, primero se degollaba al animal para que muriese desangrado y, después, era diseccionado; de esta forma , la sangre ya había salido de las arterias y de los vasos sanguíneos más grandes, los cuales, por tanto, se presentaban aparentemente vacíos o llenos de aire. Según la medicina antigua, los «espíritus vitales» debían circular precisamente a través de éstos.

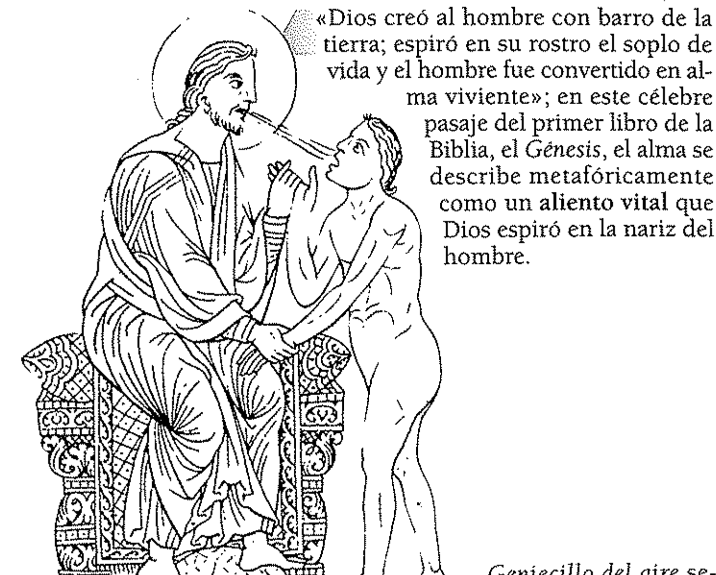
En el mundo antiguo, el *pneuma* vital fue una noción-puente entre lo **físico** y lo **espiritual**, según un acercamiento previo al cartesianismo que niega una contraposición absoluta entre espíritu y materia (→ ***Res cogitans/res extensa***). De hecho, el *pneuma*, por muy refinado que sea, no deja de ser un elemento material y puede considerarse el componente operativo-concreto de la vida y del espíritu.

La noción alcanzó una importante relevancia entre los **estoicos**, quienes en el *pneuma* vital de cada individuo únicamente vieron una articulación específica del ***pneuma cósmico***, el espíritu universalmente difundido que anima y regula el mundo en toda su complejidad y cada cosa en particular. El *pneuma*, presente de forma activa en cada individuo viviente, existe también de forma pasiva en el mundo mineral e inorgánico: toda parte del Universo está, por así decirlo, impregnada de *pneuma*. **Animismo, vitalismo y panteísmo** son elementos que caracterizan a esta doctrina: el pneuma cósmico de los estoicos es una **fuerza divina inmanente** (→ ***Inmanentismo***) y difundida por toda la naturaleza. Debido a la simplicidad de su existencia, cada elemento posee por lo menos un poco de éste. Por tanto, cada elemento posee un **alma** y también la poseen los ríos, las grutas, el bosque o cualquier lugar: cualquier porción significativa del espacio tiene su *genius loci* (literalmente, «el espíritu», «el alma del lugar»).

En conexión con la teoría del ***micro-macrocosmos*** (→ *Microcosmos/macrocosmos*), el *pneuma* podría entenderse asimismo como el ***alma del mundo*** (→). En el s. XVI, y respondiendo a una visión más moderna e intelectual, **G. Bruno** llegó a hablar de una **mente universal**, una inteligencia difundida por todo lo creado de la que todas las mentes individuales serían un componente inconsciente.

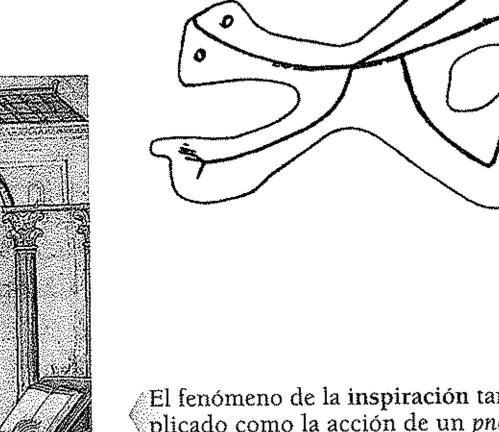


A imitación de la obra de Dios, los alquimistas también emprendían la Obra (la transformación del vil metal en oro) a través del **soplo** o espíritu vital.

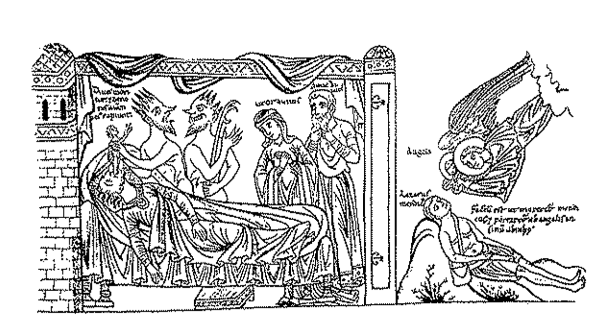


«Dios creó al hombre con barro de la tierra; espiró en su rostro el soplo de vida y el hombre fue convertido en alma viviente»; en este célebre pasaje del primer libro de la Biblia, el *Génesis*, el alma se describe metafóricamente como un **aliento vital** que Dios espiró en la nariz del hombre.

Geniecillo del aire según la visión de P. Klee.



El fenómeno de la **inspiración** también podía ser explicado como la acción de un *pneuma* divino, representable en forma de **paloma**.



La muerte representada como la salida del **alma pneumática** a través de la boca del moribundo.

INSPIRACIÓN

RESPIRACIÓN, ESPIRACIÓN, INSPIRACIÓN

Véase también Microcosmos/macrocosmos, Alma del mundo

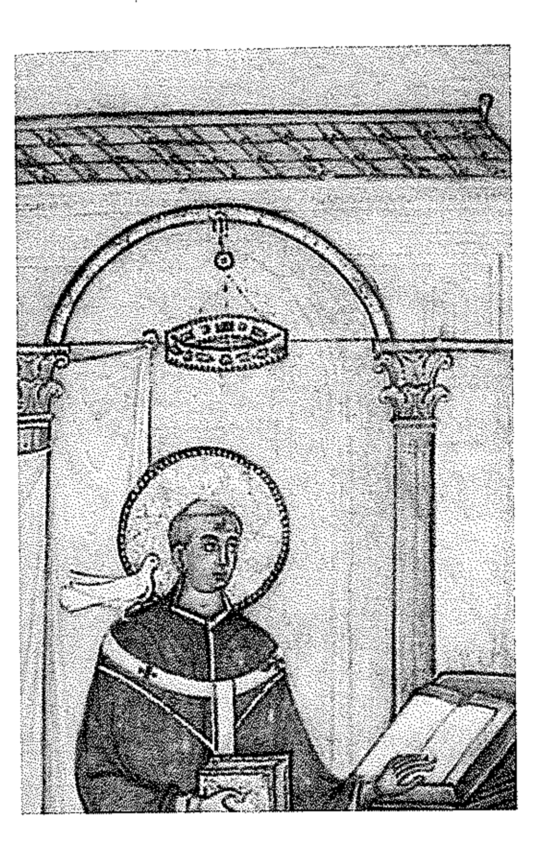
A través del ciclo fisiológico de la inspiración-espiración del aire, el individuo lleva a cabo el intercambio continuo con el ambiente que le rodea. Según las doctrinas médicas dominantes hasta la época moderna, puesto que el *pneuma* (la energía vital difundida por el **Universo**:→) está contenido en el aire, a la función respiratoria a menudo se le han incorporado otros significados míticos y filosóficos.

Aristóteles, que dedicó al aspecto fisiológico del problema un breve texto específico (*Sobre la respiración*), refiere la doctrina de **Demócrito** según la cual «del acto de respirar deriva una importante consecuencia para aquel que respira: se impide que el alma sea expulsada del cuerpo». Para Demócrito, «el alma y el calor son la misma cosa y sus cuerpos básicos (→ *Átomo*) pertenecen al tipo esférico. En el aire hay un gran número de estos átomos esféricos y, por tanto, cuando se respira y el aire penetra en nosotros los átomos de este género, que entran junto con éste y se oponen a la compresión, impiden que el alma contenida en los seres vivientes se disuelva. Es ésta la causa por la que la vida y la muerte dependen de la inspiración y de la espiración».

Platón relacionó la inspiración fisiológica con la **inspiración espiritual**, pues veía en la respiración una de las formas en que el individuo puede acceder a una condición de divino **entusiasmo** (→), una de las formas de la locura positiva. Según su parecer, pueden considerarse inspirados el **chamán**, el **brujo**, el **profeta**, el **oráculo**, el **poeta** el **amante**, pero no los héroes, los grandes políticos o los filósofos, quienes deben esforzarse en aprovechar con la máxima lucidez sus capacidades racionales. De hecho, la inspiración artística (poética, erótica, adivinatoria) es un tipo particular de locura: aquella que deriva del estar ocupado por una entidad externa, literalmente *poseídos* por la divinidad, de la que el *pneuma* aéreo es el vehículo físico.

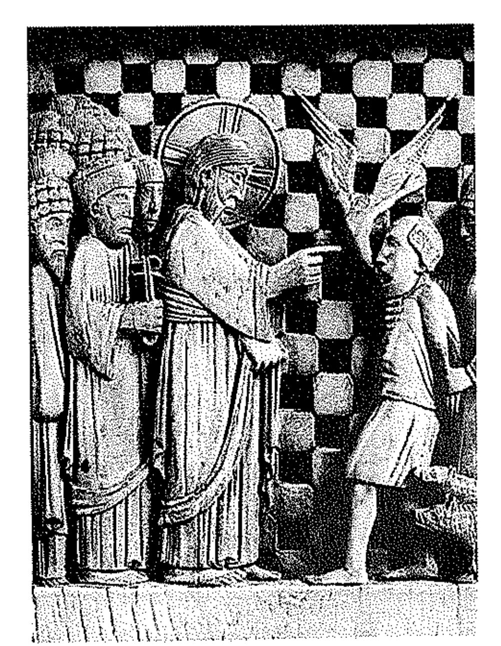
La **reflexión cristiana** encontró en el *Génesis* bíblico una irrevocable confirmación de esta teoría; de hecho, el momento propiamente creativo de la obra divina se verifica a través de un soplo, un aliento, que Dios insufla en las narices de Adán otorgándole, de esta forma, alma y vida.

Un eco de las antiguas doctrinas estoicas se encuentra en las palabras de **Nietzsche**, quien en *Ecce homo* se pregunta: «¿Existe alguien en las postrimerías del s. XIX que tenga una idea bien clara de aquello que los poetas de una época más enérgica llamaban *inspiración*? Si no existe, la describiré yo. Si en nosotros permaneciese el más pequeño vestigio de superstición, sería absolutamente imposible liberarse completamente de la idea de ser una simple encarnación o el portavoz o el vehículo de una fuerza omnipotente». Es posible potenciar la aparición de este estado mental, pero no determinarlo o controlarlo completamente. «Se oye», afirmaba Nietzsche; «no se busca, se toma; no se pide, se tiene: un pensamiento brilla de repente como un relámpago, llega necesariamente, sin vacilaciones.»



Según la antigua medicina, el *pneuma*, la parte más ligera del aire, puede entrar en el interior del cuerpo humano incluso a través de las orejas (el *pneuma* transporta el sonido). Así, el momento de la inspiración divina podía describirse mediante los mensajes enviados por una paloma, símbolo visual del **espíritu pneumático** inmaterial (o Espíritu Santo).

En el medioevo, la **función físico-espiritual** de la respiración proporcionó algunas explicaciones a los fenómenos de la posesión demoníaca y a la consiguiente práctica del **exorcismo**. La potencia diabólica, que penetraba en el individuo a través de la respiración, era forzada a salir por la boca.





La creencia medieval de que las orejas también constituían una vía de tránsito para el *pneuma* sugirió la posibilidad de curar determinadas enfermedades (en particular las inexplicables agitaciones nerviosas que Freud denominó «histerias») con la **música**. A veces la música terapéutica era tocada (soplada) directamente sobre los pabellones auriculares de la paciente, tal como ilustra el detalle reproducido de un cuadro de Bruegel.

EPICUREÍSMO

Epicuro

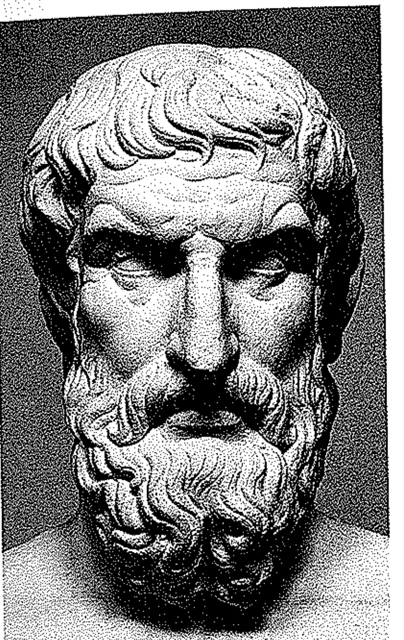
Véase también Helenismo, Escuelas helenísticas

Los seguidores de la escuela fundada por **Epicuro** en Atenas en las postrimerías del s. IV a.C. fueron denominados «los del jardín», ya que el maestro, con una elección que indicaba la nueva mentalidad, gustaba de enseñar en un tranquilo jardín fuera de la ciudad (lejos del tumulto de la política), donde los filósofos y los estudiantes podían meditar en silencio y en contacto con la naturaleza. A diferencia de las otras dos **escuelas helenísticas**, el **epicureísmo** se caracterizó por la escasa importancia que otorgaba al pensamiento científico racional (la física epicúrea se limitó a recuperar el ***atomismo materialista*** de **Demócrito**) y por el énfasis puesto en el problema de la **existencia**. Con una orientación similar a la del budismo, Epicuro consideró ***la filosofía*** **como** ***un fármaco***, una práctica consolatoria, un método para evitar el sufrimiento y hacer más soportable la vida. ***El filósofo es el médico del alma***, el cirujano de las pasiones capaz de liberar al hombre de sus **tres miedos fundamentales** (los **dioses**, la **muerte** y el **dolor**), devolviéndole la ansiada paz interior.

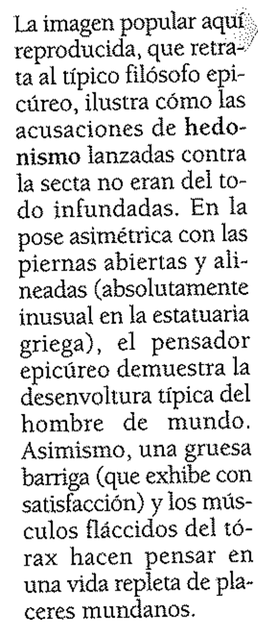
Ya en época antigua los epicúreos fueron acusados de buscar el **hedonismo** (aquella filosofía de la vida que impulsa a satisfacer de forma inmediata cualquier placer con cualquier medio). Sin embargo, la idea de Epicuro era mucho más sutil y requería un férreo **control de las pasiones**. Ciertamente la **búsqueda de la felicidad** es el principio y el fin de la vida (pues el hombre tiende, por naturaleza, a evitar el dolor y a buscar el placer); no obstante, es necesario distinguir entre el **placer inestable**, la alegría momentánea y efímera y el **placer estable** que nace de la ausencia de cualquier dolor (el único capaz de llevar a la **ataraxia**, la anhelada condición de imperturbabilidad espiritual). Para alcanzar este modelo de felicidad es necesario un cálculo racional y objetivo que establezca una comparación entre los sacrificios y las ventajas que cada acción implica. Según Epicuro, conviene distinguir tres diferentes necesidades.

- Las necesidades **primarias, naturales** y **necesarias**, tales como comer y beber, se deben satisfacer siempre, puesto que son esenciales para la tranquilidad del alma.
- Las necesidades **no naturales** y **no necesarias** (belleza, riqueza, poder) se deben rechazar siempre, porque están en el origen del turbamiento emotivo.
- Las necesidades **naturales no necesarias**, intermedias entre los dos extremos anteriores (alimentarse bien, vestirse con prendas refinadas, etc.) se deben satisfacer mientras no se conviertan en tareas demasiado dificultosas, calculando exactamente el coste (presente y futuro) que implican. El objetivo final de esta **matemática del placer** es el hábito de la autodeterminación racional del comportamiento: en ningún caso el hombre debe convertirse en un esclavo de sus propios deseos, impulsos o emociones (ni siquiera de aquellos que sean positivos desde un punto de vista ético, como el amor, la generosidad, etc.).

En realidad, la escuela epicúrea debió su fama al prestigio de su fundador. Séneca afirmó que «las grandes almas epicúreas no las creó la doctrina, sino la asidua compañía de Epicuro», a quien se tributaron en vida honores divinos. El buen epicúreo, anticipando la mentalidad que durante la edad imperial se convirtió en la característica de las sectas religiosas (también del cristianismo), moldeaba su conducta a partir del ejemplo (más que a partir de las teorías) del maestro.



La máxima fundamental de la escuela epicúrea era: «Compórtate siempre como si Epicuro te estuviese viendo». Por otra parte, la contemplación de su rostro, en que la capacidad intelectual, simbolizada por una frente crispada y musculosa está unida a una expresión serena, se consideraba un *incitamentum animi*, una fuente de alivio y de crecimiento espiritual.



La imagen popular aquí reproducida, que retrata al típico filósofo epicúreo, ilustra cómo las acusaciones de **hedonismo** lanzadas contra la secta no eran del todo infundadas. En la pose asimétrica con las piernas abiertas y alineadas (absolutamente inusual en la estatuaria griega), el pensador epicúreo demuestra la desenvoltura típica del hombre de mundo. Asimismo, una gruesa barriga (que exhibe con satisfacción) y los músculos fláccidos del tórax hacen pensar en una vida repleta de placeres mundanos.





El tema de la **danza del esqueleto** ilustraba la invitación epicúrea a superar el miedo de la muerte, la emoción más devastadora de la naturaleza humana. Asimismo era una manera de ironizar sobre los filósofos que «piensan siempre en la muerte».



La imagen popular del filósofo estoico y del epicúreo enfrentados está tomada de la decoración de una taza del s. I a.C. Incluso tras la muerte, los dos filósofos no dejan de discutir: el hedonista **Epicuro**, acompañado por el proverbial cerdito, toma una porción de pastel; cerca de su calavera se puede leer la inscripción «El objetivo supremo es el placer», una máxima contra la que **Zenón** argumentaba con la vehemencia dialéctica propia de los estoicos.

MÁQUINAS MARAVILLOSAS

CIENCIA/TECNOLOGÍA

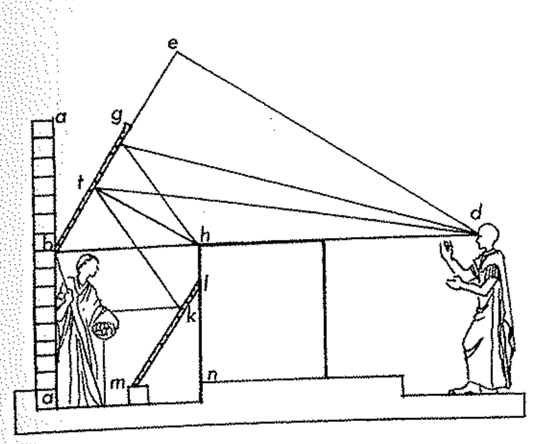
Véase también Helenismo, Museo

Muchos filósofos griegos reflexionaron sobre la condición psicológica de la **maravilla**. Aristóteles afirmaba que «sólo quien está en la incertidumbre y en la maravilla cree estar en la ignorancia» y, por tanto, se interroga, planteándose a sí mismo las preguntas de las que nace la sabiduría.

En la base de la tecnología que desarrollaron los más ilustres ingenieros del **Museo de Alejandría** de Egipto y del mundo antiguo se hallaba un idéntico objetivo: maravillar. **Herón**, el más célebre entre ellos, presentó su teoría de los espejos (*Catóptrica*) con estas palabras: «Se trata de una ciencia que produce un sentimiento de estupor y de maravilla en el espectador. Con su ayuda, se construyeron espejos que reflejan la derecha y la izquierda en su justa posición [en cambio, los espejos normales invierten la imagen]. En otros espejos es posible ver lo que ocurre detrás de quien se mira, o bien verse al revés, con dos narices, con tres ojos o con un aspecto completamente alterado: por ejemplo, afligidos por un gran dolor. Además, no cabe duda de que todas las personas consideran interesante y divertido observar mediante un aparato óptico lo que hace la gente en la calle, permaneciendo tranquilamente sentado en su casa sin ser visto.»

Todos los griegos, filósofos o ingenieros, coincidían en un punto: ***lo que es realmente maravilloso, no puede ser útil***. Si es cierto, como dijo Aristóteles, que «los hombres empezaron a filosofar con el objetivo de salir de la ignorancia, es evidente asimismo que aspiraban a esta ciencia únicamente para saber y no para alcanzar algún objetivo práctico». Así, el ingenio griego desembocó en la construcción de máquinas cuya única finalidad era la de suscitar sorpresa, estupor y gran admiración en el público. Según la mentalidad griega, el interés por la tecnología sólo podía justificarse, desde un punto de vista moral, por la inutilidad de sus productos, por la finalidad puramente lúdica y la ausencia de provecho. Por otra parte, el mismo principio de inutilidad práctica es típico de toda la ciencia griega: por ejemplo, la geometría se especializó en el estudio de las complejas secciones cónicas que, en la época, no ofrecían ningún beneficio práctico. Pese a ello, cuando en el s. XVII Galileo descubrió que los proyectiles describen una parábola y Kepler que los planetas describen una órbita elíptica, la enorme obra teórica que los griegos realizaran impulsados por el amor puro a la especulación se convirtió en la clave del arte bélico y de la astronomía.

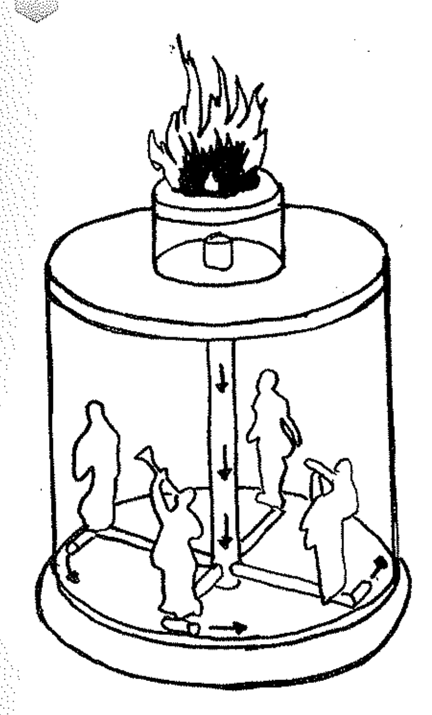
En definitiva: lo que los griegos pedían a la ingeniería era sólo un espectáculo de **ingeniosidad**, la demostración concreta de la capacidad inventiva del proyectista. En la *Mecánica*, Herón ilustró el mecanismo de los engranajes, de la polea y de la rueda dentada. Sin embargo, sería del todo inútil buscar aplicaciones ventajosas para tanta sabiduría: no se iba más allá de relojes de agua (con alarma a una hora prefijada), órganos de aire comprimido, máquinas para imitar el ruido del trueno, pájaros silbadores, muñecas prodigiosas y autómatas con cierta capacidad de movimiento; nada que estuviese en relación con el trabajo productivo o que sirviese para aliviar el esfuerzo en los campos o en las minas.
Al considerar esta situación, algunos historiadores han hablado de un *fracaso tecnológico* (→) del mundo antiguo.

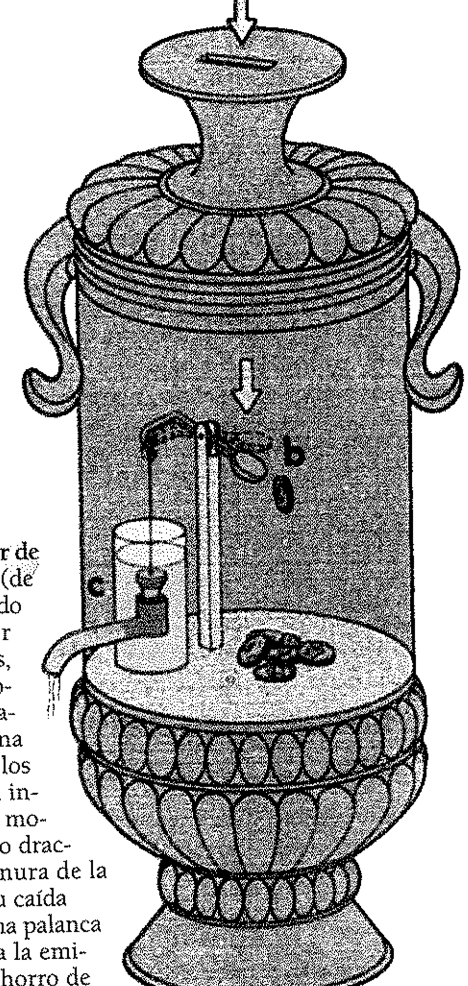


La ilusión del espectro (Herón). La estatua situada a la izquierda de la ilustración queda oculta al observador; sin embargo, su imagen aparece en el espejo colocado arriba, creando un efecto realmente sugestivo en la penumbra del templo.

Una de las máquinas de Herón: el **mezclador automático** de agua y vino. Si con los dedos se regula la abertura de los dos agujeros situados en la parte superior del ánfora, se controla la entrada de aire y la salida de los líquidos y su mezcla.

El *carrillón* de aire caliente. Cuando el fuego está encendido, el aire se calienta, se expande y sale a través de los instrumentos musicales de las figuras, poniéndolas, de esta forma, en movimiento.





El distribuidor de agua bendita (de pago). Colocado en el interior de los templos, funcionaba como una verdadera máquina de monedas: los fieles debían introducir una moneda de cinco dracmas en la ranura de la tinaja y en su caída accionaba una palanca que permitía la emisión de un chorro de agua bendita.

FRACASO TECNOLÓGICO

HELENISMO, TECNOLOGÍA/CIENCIA

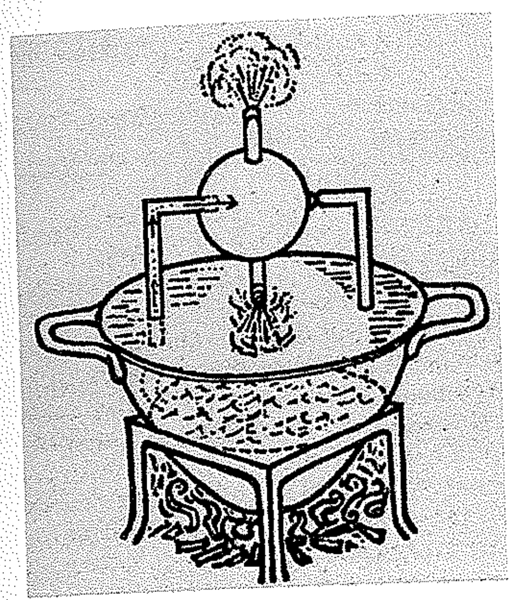
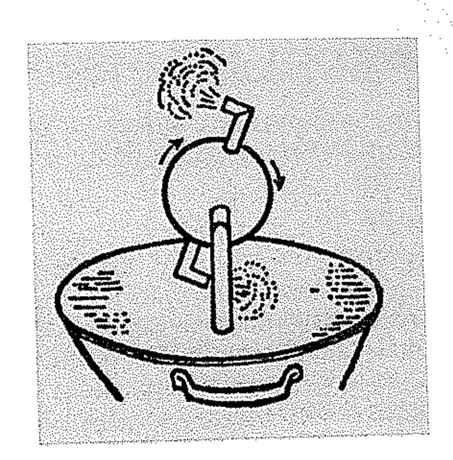
Véase también Museo, Máquinas maravillosas

Según el historiador de la ciencia **E. J. Dijkterhuis** (*El mecanicismo y la imagen del mundo*, 1980), los hombres del mundo antiguo poseían, en el ámbito teórico, una cantidad de conocimientos no muy inferior a la que en el s. XVII constituirá el fundamento de la denominada «revolución científica». Esta afirmación encuentra su demostración práctica más acertada en una de las **máquinas maravillosas** de Herón, la ***eolopila***, que presupone el conocimiento del **principio del vapor**.

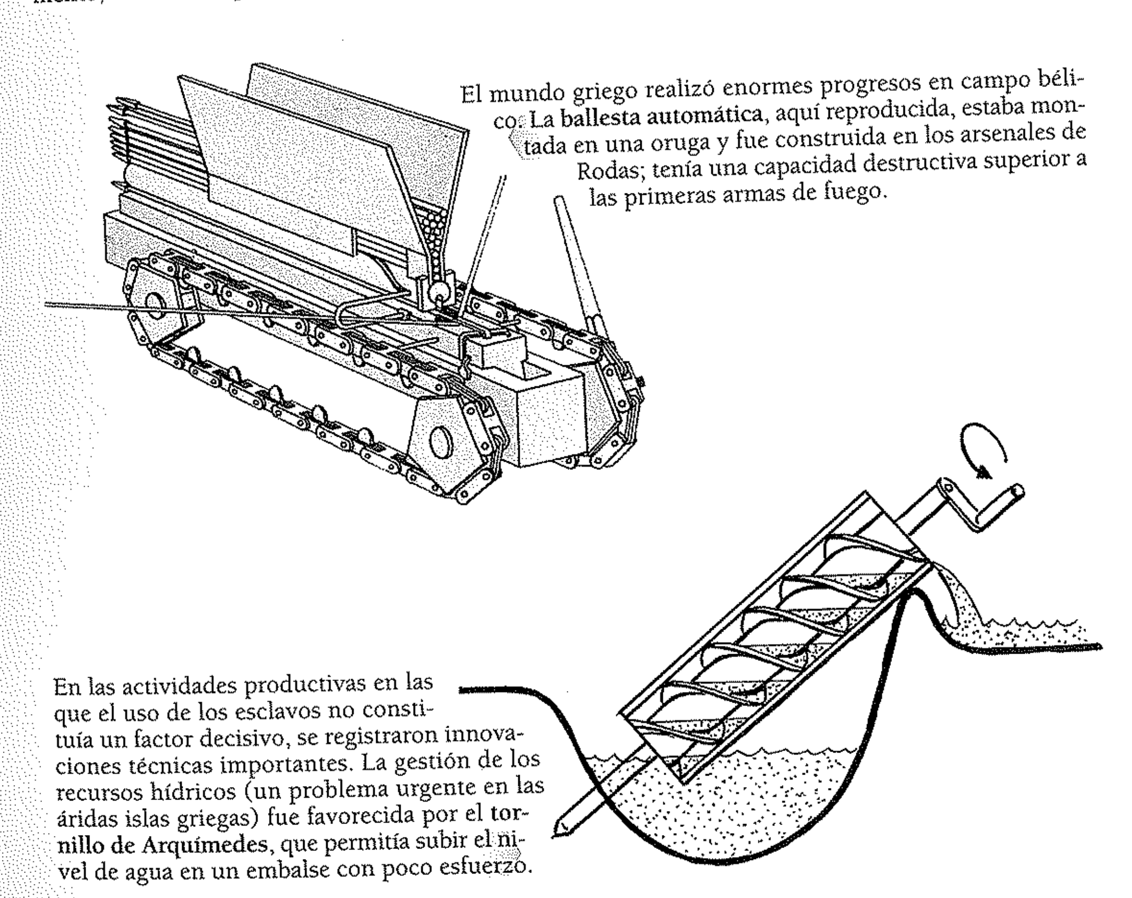
Sin embargo, los griegos no supieron extraer ningún provecho práctico de estos conocimientos. La fuente de energía más importante siguió siendo la animal, que además se aprovechaba de la peor forma: el yugo adaptado a los bueyes y a los caballos, que evitaba su estrangulamiento por la tensión, fue inventado en la Edad Media; hasta aquel entonces se utilizaba el basto, pensado para el burro y que comprimía la tráquea en el momento del esfuerzo. Muchos inventos de pequeño valor, aunque muy útiles (el herrado, el estribo para los caballos, el molino de agua y de viento, la garlopa, la brújula, las lentes, las gafas, los relojes mecánicos, la balanza, etc.) no fueron producidos por el ingenio griego, sino durante los «siglos oscuros» de la Edad Media. Para indicar esta diferencia entre la teoría científica y las aplicaciones prácticas, Dijkterhuis habla de un **fracaso tecnológico del mundo antiguo**.

Sin embargo, según una interpretación alternativa hay que hacer una clara distinción entre los principios teóricos y las aplicaciones prácticas. **R. Lloyd** (*La ciencia de los griegos*, 1978) sostiene que «es absurdo afirmar que todos los elementos de la máquina de vapor ya están potencialmente presentes en la eolopila de Herón, puesto que el control de esta energía depende de la capacidad de forjar con precisión grandes cilindros de metal, de obtener entre el pistón y el cilindro un juego tan sutil que evite la huida del vapor cuando aumenta la presión y de proyectar un método eficaz para transformar el movimiento rectilíneo en movimiento rotatorio. Para construir una verdadera máquina de vapor había que superar unos problemas que no eran exclusivamente de naturaleza teórica, sino que estaban relacionados también con los necesarios niveles estándar de calidad y de precisión. Sólo a finales del s. XIX se adquirió la capacidad para forjar los metales en construcciones que fuesen colosales y, al mismo tiempo, suficientemente precisas, como lo fueron las primeras máquinas de vapor modernas».

Por otro lado, los historiadores de **tendencia marxista** sugieren la existencia de una relación entre el fracaso tecnológico y la difusión de la **esclavitud**. Esta última habría reducido la necesidad de mejorar las condiciones de trabajo en el campo y, en general, en las actividades más duras, pues era más fácil y conveniente la explotación intensiva de la mano de obra servil. En el fondo, los esclavos eran la fuente de energía más difundida y económica. Esta tesis, aunque se preste a algunas críticas (ya que los esclavos, cuya vida media en las minas no superaba los cinco años, fueron siempre un recurso escaso), adquiere valor por la constatación de que en los sectores donde el trabajo esclavo no representaba una solución (por ejemplo, en la gestión de los recursos hídricos y en el arte de la guerra), los progresos técnicos fueron destacables ya en la Antigüedad.

La **eolopila de Herón** consistía en una esfera vacía y sujeta por dos soportes doblados en ángulo recto y apoyados en una caldera. El soporte era hueco y funcionaba como respiradero para la caldera. Cuando se encendía el fuego, el agua empezaba a hervir y el vapor, pasando por este soporte hueco, entraba en la esfera y salía por los respiraderos. En ese momento, la esfera empezaba a girar.



El mundo griego realizó enormes progresos en campo bélico. **La ballesta automática**, aquí reproducida, estaba montada en una oruga y fue construida en los arsenales de Rodas; tenía una capacidad destructiva superior a las primeras armas de fuego.

En las actividades productivas en las que el uso de los esclavos no constituía un factor decisivo, se registraron innovaciones técnicas importantes. La gestión de los recursos hídricos (un problema urgente en las áridas islas griegas) fue favorecida por el **tornillo de Arquímedes**, que permitía subir el nivel de agua en un embalse con poco esfuerzo.

NEOPLATONISMO

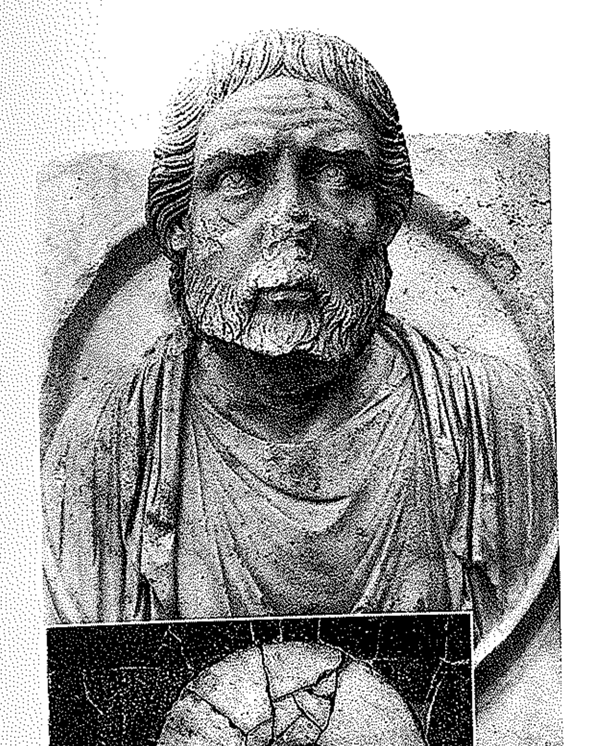
PLOTINO

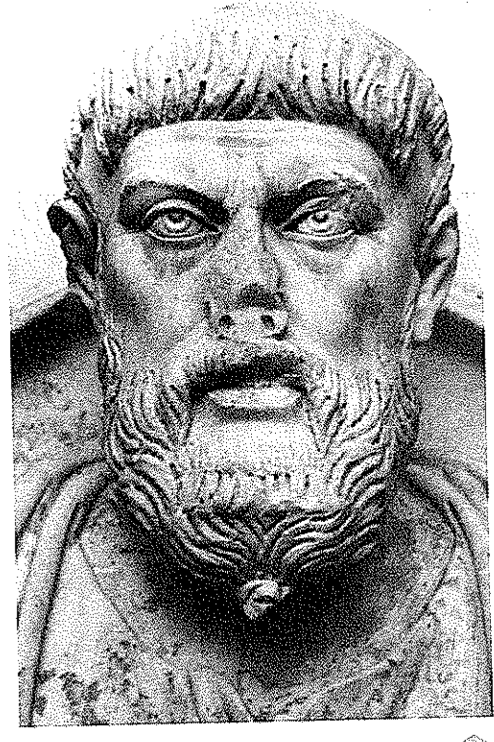
Véase también Trascendencia, Angelología

El **neoplatonismo** fue un movimiento filosófico fundado en el s. III d.C. por **Ammonio Sacca** en Alejandría de Egipto, y floreció en las metrópolis del Imperio romano hasta el s. VI (es decir, hasta el cierre de la Academia de Atenas, ordenado por Justiniano, en el año 529).
La escuela neoplatónica más importante fue fundada en Roma por **Plotino** (205-270 d.C.), el filósofo más destacable de esta tendencia. Con su discípulo **Porfirio** y, después, con **Giamblico** (quien vivió en Siria entre el 245 y el 325) y **Proclo** (Atenas, 410-485), el neoplatonismo perdió su originalidad, asumiendo ideas del pitagorismo, del estoicismo, del aristotelismo, del hebraísmo y de las religiones orientales. A causa de la fusión de enfoques tan diversos, típica de un período cosmopolita y que se vio densamente atraído por la cultura oriental, como sucedió en el Imperio tardío, nacieron la **gnosis**, la **literatura hermética** (→ *Hermetismo*), la **astrología** y la **magia** (→), prácticas orientales en gran parte desconocidas en el mundo griego. Los últimos filósofos neoplatónicos, en los que la práctica de la filosofía se confundía con la sabiduría del mago y del sacerdote, recibieron la denominación de **carismáticos** o **teurgos** (→*Carisma y Teúrgia*).

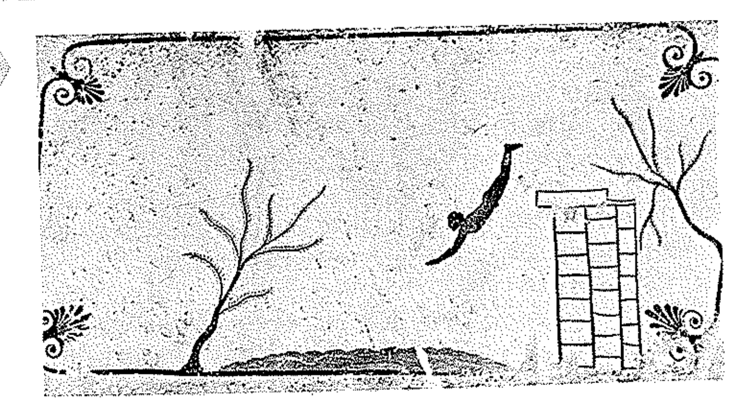
Lo que caracteriza a los neoplatónicos, y a Plotino en particular, es una (libre) relectura de **Platón** llevada a cabo desde un punto de vista religioso. Las tesis cristianas, que conocían muy bien, les parecían inaceptables y demasiado toscas desde un punto de vista filosófico; en particular, la idea central del cristianismo según la cual Dios es un ser dotado de voluntad propia les parecía una forma banal de *antropomorfismo* (→) teológico (imaginar a una divinidad a partir de un modelo idealizado del hombre).
Según los neoplatónicos, una noción correcta de la divinidad desde un punto de vista filosófico debía implicar el principio de su **trascendencia** absoluta: así, Dios es el ser inefable, inalcanzable, inexpresable. Para explicar cómo pudo haber sido generado el mundo por un dios con estas características, Plotino elaboró, polemizando con la idea cristiana de la *creación*, la noción de **emanación** (→), un proceso de producción involuntaria, automática y no responsable.
Los conceptos de emanación y de **hipóstasis** (→), junto con la teoría de la posibilidad de volver a unirse con Dios a través de los diferentes grados de purificación hasta alcanzar el *éxtasis* (→), fueron extraordinariamente fecundos en la historia de la filosofía, mucho más allá de los límites marcados por la escuela neoplatónica.
Los elementos principales de la influencia de las doctrinas neoplatónicas en el pensamiento europeo son tres.

- En la Edad Media influyeron fuertemente el ***misticismo*** (→) cristiano, hasta tal punto que la ***teología negativa*** (→) del **pseudo Dionisio** se puede considerar una fusión entre neoplatonismo y cristianismo.
- Durante el Renacimiento inspiraron a los humanistas (**Cusa, Ficino, Pico**), quienes leyeron las obras de Platón a partir de la interpretación de Plotino. Algunas nociones fundamentales del renacimiento cultural del s. XVI (→ ***Arquetipo*** y ***Matesis***) derivan del neoplatonismo.
- En la filosofía moderna, el ***sistema hegeliano*** (→) de la ***dialéctica*** (→) (tesis, antítesis, síntesis) recupera a conciencia el esquema triádico de Plotino (permanencia, emanación, retorno).





Tres filósofos sin identidad del período imperial. El cambio de rumbo religioso del pensamiento tardoantiguo modificó sensiblemente la figura del filósofo. El inspirado, el «divino», siempre era retratado con la frente amplia, la cabeza orientada hacia arriba y la mirada dirigida hacia el cielo, que no hacia el interlocutor. En la imagen reproducida a la izquierda (Ostia, 395 d.C.), el filósofo carismático, con los ojos enfáticamente abiertos y brillantes, está rodeado por un **nimbo** (la aureola de luz alrededor de la cabeza, un símbolo que en un segundo momento se hizo habitual en el cristianismo). De esta forma se expresaban la fuerza espiritual interior y el carácter inspirado del **filósofo divino**.



El *saltador de trampolín* de Paestum, pintado en la cubierta de un sarcófago, es la imagen más expresiva de la espiritualidad tardoantigua. No existe ninguna pretensión de objetividad naturalista: en un espacio vacío e irrealista, sólo se observan formas tan abstractas y simplificadas que asumen un claro valor simbólico; el mar (que está dibujado en relieve) al que se lanza el saltador representa la muerte o, también, la vida, el destino.

HIPÓSTASIS

PLOTINO, NEOPLATONISMO

Véase también Emanación, Arquetipo

En la filosofía del **neoplatonismo**, el término **hipóstasis** designa tres niveles del ser que proceden de Dios mediante el proceso de la *emanación*.

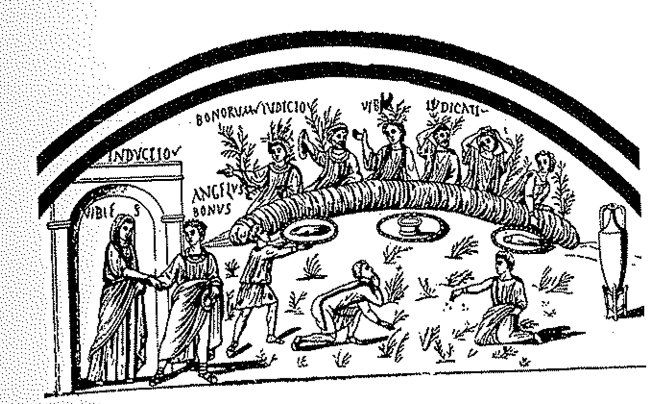
• La primera hipóstasis, en el vértice supremo, es Dios mismo: **Plotino** supera el politeísmo tradicional de la religión grecorromana y subraya con fuerza la unicidad de Dios (el «Uno» es el único sinónimo posible), aceptando, de esta forma, el **monoteísmo** cristiano. Dios constituye la unidad a partir de la cual todo se genera: de la misma manera que la luz se degrada progresivamente a partir de una fuente, así del Uno proceden varios escalones del ser, progresivamente más alejados del centro y, por tanto, desde un punto de vista ontológico, con una tendencia progresiva dirigida hacia la imperfección.

• Desde el Uno-Dios emana la segunda hipóstasis: el **espíritu** (intelecto, inteligencia), una noción que la escuela de Plotino declinó de varias formas, al entenderla como la **mente** o el **alma del mundo** (→) y también como una forma de inteligencia en estado puro, una especie de **mundo de las ideas** platónico (→ *Idea platónica*) en que todas las nociones son preexistentes con respecto al (eventual) descubrimiento humano. Es en este nivel del ser donde se encuentran todo el saber humano y todo el conocimiento y todas las verdades posibles, incluidas las que el hombre adquirirá en un futuro lejano. En este estadio se sitúan todas las imágenes de Dios elaboradas por todas las religiones del mundo. La voluntad de Plotino era la de realizar un **Olimpo unificado**, en el que encontraran una representación todas las formas de lo divino inventadas por todas las religiones: el Zeus griego puede de este modo convivir con el egipcio Osiris y con los dioses orientales de aspecto monstruoso, puesto que todos son simples representaciones, nombres del Dios único y desconocido, un intento humano de describir lo inimaginable.

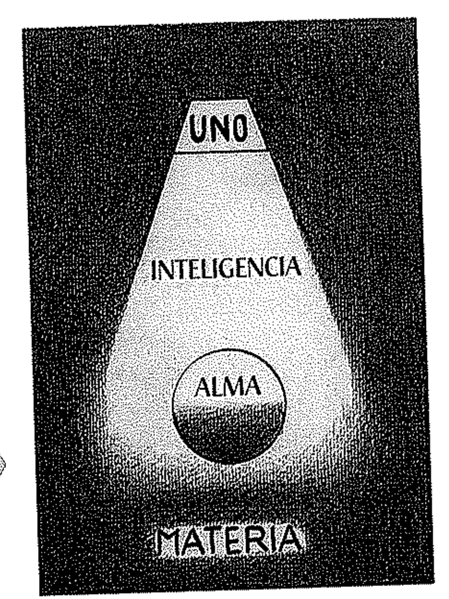
• La tercera hipóstasis designa el nivel del **alma**, el principio de la vida eterna y espiritual presente en cada individuo humano (no en las plantas ni en los animales).

Plotino sintetizó su doctrina recurriendo a la **metáfora de la luz** (recuperada después por **san Agustín**): Dios, la primera hipóstasis, se puede representar como una fuente de luz eterna e inagotable; la segunda, como la luminosidad que sale de ella; y la tercera, como la zona de penumbra que separa el haz de luz de las tinieblas. De hecho, el alma humana presenta dos tendencias: una dirigida hacia lo alto y a la luz, hacia la contemplación del Espíritu y del Uno, y otra dirigida hacia lo bajo, hacia el cuerpo y la materia del mundo.

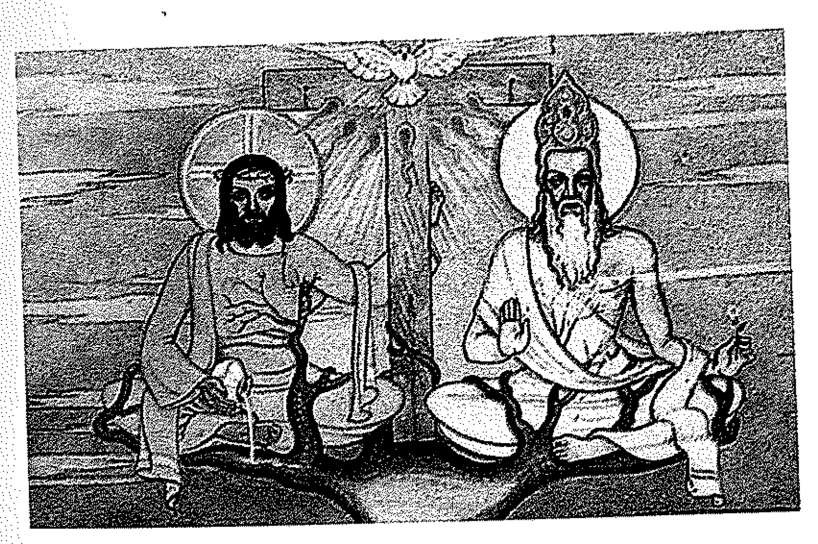
Con el alma termina la escala de los seres: el mundo de la materia, representado por las tinieblas, es un no-ser (así como las tinieblas son ausencia de luz). La **materia**, que contiene el mal y la imperfección, no posee propiamente existencia, es como la oscuridad con respecto a la luz: una condición de ausencia. Plotino afirma un concepto que después repetirán todas las formas del **idealismo** filosófico: las sensaciones, los fenómenos y la materia sólo existen en el alma que los genera. Por tanto, el hombre está entre el ser y el no-ser: aunque su corporeidad pertenezca completamente al mundo ilusorio de las cosas, su alma puede, si lo desea con fuerza, prescindir de la materia e iniciar un proceso de regreso hacia Dios.



La **espiritualidad neoplatónica** representó el anillo de conjunción entre la espiritualidad pagana y la cristiana. La descripción del más allá aquí reproducida, situada en la tumba de una mujer pagana, prevé la existencia de un ángel bueno (a la izquierda) que, a través de una puerta del juicio, lleva el alma de la mujer al Paraíso. En estos Campos Elíseos, los justos disfrutan de placeres muy paganos: se come en compañía, se juega sobre la hierba y la gran ánfora situada a la derecha alude a la abundancia de vino.



La **metáfora de la luz** de Plotino. Dios, el Uno, es una fuente de luz eterna e inagotable (como el Sol). La inteligencia y el alma son las dos hipóstasis que surgen de ella. La materia es oscuridad, un puro no-ser. Por tanto, en el hombre conviven la negatividad de la materia y la posibilidad, otorgada al alma, de iniciar un regreso hacia Dios (→ ***Misticismo***).



Cristo y Brahma en una imagen popular hindú. También Plotino soñó con un **Olimpo unificado** en el que los dioses de todas las religiones estarían situados en el mismo nivel.

EMANACIÓN

Plotino, Neoplatonismo

Véase también **Hipóstasis, Trascendencia**

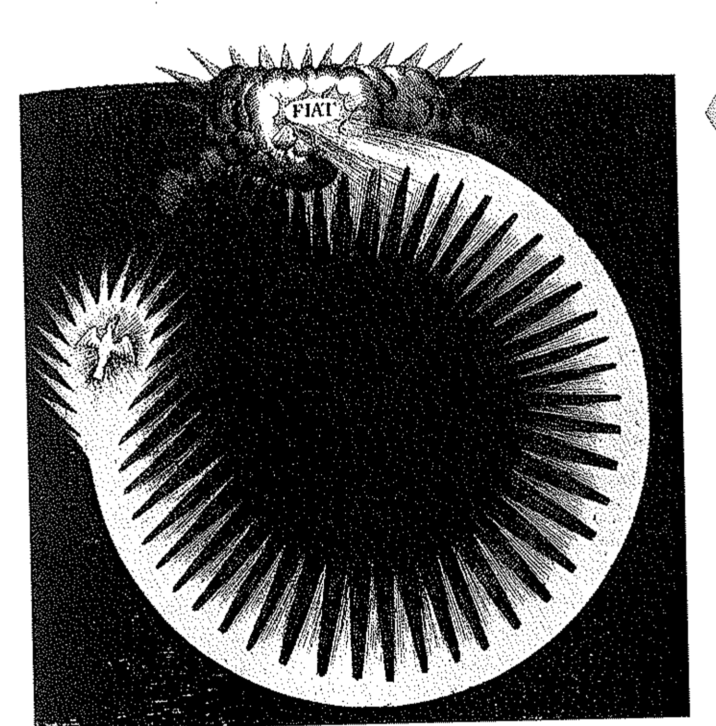
Plotino (205-270 d.C.) *polemizó con el cristianismo* al afirmar que una idea perfecta de la divinidad implica su absoluta *trascendencia*, es decir, una absoluta diversidad e incongruencia con respecto a nuestra realidad. De Dios se puede decir únicamente que es **Uno** y **Bueno**; cualquier otro atributo es fruto de un *antropomorfismo indebido* (→). En las *Eneadas*, obra que recopila todos sus tratados, Plotino criticó particularmente el concepto cristiano de *creación* (→) del mundo por parte de Dios y propuso sustituirlo por el concepto de **emanación**: un proceso no voluntario, espontáneo y necesario al mismo tiempo, mediante el cual el mundo «mana de Dios por sobreabundancia», sin su intervención directa.

La producción del Universo a partir del Uno no puede ser un «proyecto» dictado por la razón o por el amor, que son sentimientos humanos no atribuibles a Dios. Además, Dios no puede haber deseado el mundo: de lo contrario sería el responsable de su imperfección (el mal, el dolor); en fin, Dios no puede ni siquiera pensar el mundo, porque se encuentra más allá de cualquier voluntad y pensamiento. Para explicar el proceso de emanación, Plotino sugirió una serie de metáforas célebres: los grados inferiores del ser (*hipóstasis*) proceden de Dios como la luz emana del Sol (sin disminuirlo de ninguna forma), como el perfume es exhalado por una rosa o como el agua se desborda de un jarrón, de la misma forma en que las ondas se expanden en un estanque después de que alguien haya tirado una piedra. Plotino describe este proceso de producción involuntaria del ser, que se transmite de una hipóstasis a otra, como la conexión de tres momentos distintos según un esquema circular.

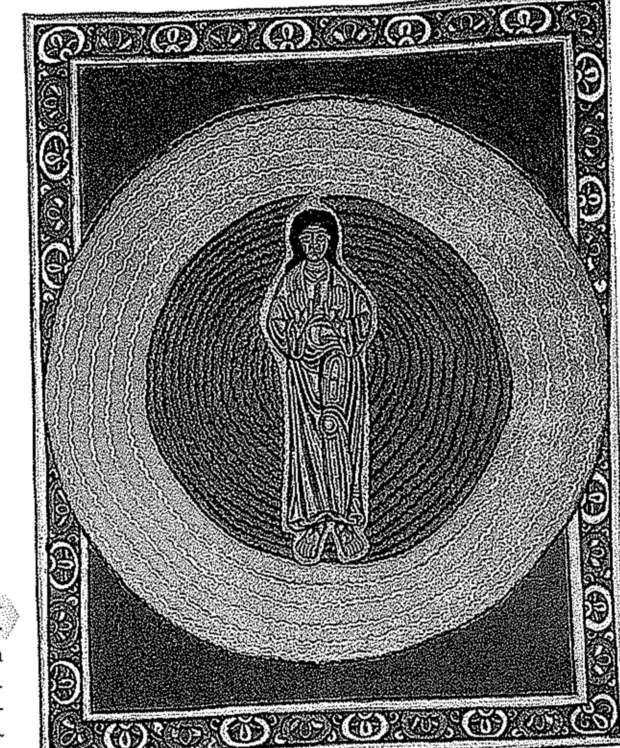
- La **permanencia** indica la perfecta inmutabilidad del Uno, que permanece eternamente igual a sí mismo.
- La **procesión** es el momento en que los seres «salen» del principio sin disminuirlo en forma alguna.
- La **conversión** es el momento del retorno: la fase en que cada ser, después de haber afirmado su propia existencia, tiende a volver a la fuente originaria.

Este esquema, denominado **procedimiento dialéctico**, no debe entenderse como una sucesión cronológica sino como una coexistencia lógica de los tres momentos. Otros filósofos lo recuperarán en contextos diferentes (→ *Sistema hegeliano* y *Dialéctica*).

El tercer lugar metafísico (es decir, la conversión) reviste una particular importancia para la condición humana. De hecho expresa la tendencia del alma a abandonar la corporeidad, el no-ser material en que se encuentra, para volver a la perfecta espiritualidad de las hipóstasis superiores. Por primera vez, Plotino delimita el proceso de la **ascesis** (→ *Misticismo*); de hecho, afirma que la conversión (o sea, la necesidad y el deseo del alma de unirse íntimamente a Dios) implica una superación de la dimensión racional. El acceso a un nivel más alto de trascendencia se realiza mediante una transformación total del individuo, pues lo que impulsa el alma hacia el *éxtasis* (→) es el amor de Dios, un deseo que supera los límites de la razón.



El espíritu divino traza con la luz los confines del ser, de *Utriusque cosmi historia* (1617), debida al filósofo y mago inglés **R. Fludd**. El proceso dialéctico triádico se describe como un proceso circular en el que un punto está, en primer lugar, en sí (**permanencia**); después, fuera de sí (**emanación**); y, finalmente, una vez completada una vuelta, vuelve a estar en sí (**conversión**), en el punto inicial.



En la miniatura reproducida del s. XII, el concepto de la divinidad de Cristo es expresado mediante símbolos que remiten directamente a la tradición neoplatónica. Dios está situado en el centro de un sistema de círculos concéntricos, que recuperan la metáfora del estanque de **Plotino**.

GNOSIS

PAGANISMO/CRISTIANISMO

Véase también Neoplatonismo, Teúrgia

La **gnosis** o **gnosticismo** fue una tendencia filosófica (no una escuela organizada) difundida por el Imperio romano desde el s. II hasta el s. IV d.C. y caracterizada por un fuerte **sincretismo** (fusión de teorías diferentes sin que el todo se amalgame en una nueva síntesis).
Es fácil reconocer en las doctrinas gnósticas elementos procedentes del mito, del cristianismo, del neoplatonismo, del hebraísmo y de Oriente. Lo que de alguna manera unificaba ideas tan diferentes era el **énfasis en el conocimiento** que los gnósticos, influidos por la teoría de la ***emanación*** (→) de **Plotino**, concibieron como una **iluminación**, una especie de ***éxtasis*** (→) cognoscitivo reservado a unos pocos elegidos, a partir del cual sería posible alcanzar la intuición inmediata de lo divino y de la verdadera realidad del mundo.

El fuerte **dualismo** que marcó las tesis gnósticas deriva del **maniqueísmo** (→) de origen oriental (persa): el mundo se considera el producto de la **lucha** entre dos principios equipolentes, **el bien** y **el mal**, en eterno e irresoluble contraste. La consecuencia de ello fue una elevada tensión ética, una visión dramática de la vida y una concepción heroica de la santidad. Ya que en cada individuo se desarrolla una lucha sin posibilidad de acuerdo entre el mal (el cuerpo, la vida cotidiana) y el bien (el espíritu), la gnosis predicó comportamientos muy ascéticos. Sin embargo este dualismo ético tan riguroso, que excluía cualquier forma de compromiso, condujo a una desvalorización de la moral corriente y de las normas codificadas, consideradas netamente inferiores respecto a la gnosis, y acabó con la justificación de ***comportamientos excéntricos*** o ***socialmente reprobables***, como los excesos sexuales (→ *también Magia y Teúrgia*).

A estos motivos de origen pagano se yuxtapusieron las influencias de un **cristianismo** interpretado plenamente a la luz de **Plotino**. Los gnósticos vieron en la encarnación de **Jesús** únicamente un símbolo del proceso de emanación: Dios no ha creado el mundo y no es el padre de Jesús, sino un Ser abstracto y perfecto del que descienden (emanan), sin la intervención de su voluntad, sucesivos **eones** o áreas de realidad cada vez más degradadas (de donde deriva el término «evo», ya que los eones aparecen en la historia como eras temporales en sucesión). Según algunos gnósticos, los eones son treinta y la encarnación de Jesús no es más que el símbolo de la llegada del último eón, con el que se abre la era de la salvación (a través de la gnosis).

Un elemento en común con la mentalidad de los primeros cristianos fue la fuerte ***tensión escatológica*** (→ *Escatología*). También los gnósticos veían en la encarnación de Jesús el anuncio de un inminente fin de los tiempos, aunque después dirigieron la necesidad derivada de esta consideración hacia fines muy diferentes de aquellos perseguidos por los cristianos. Como el mundo está a punto de acabar, argumentaban, no sirve de nada construir nada; la única vía para la salvación se encuentra en la penetración del misterio de Dios: en el conocimiento, que debe adquirirse con cualquier medio, del significado verdadero (todavía sin esclarecer) de la encarnación de Cristo.

Se distingue entre una **gnosis docta**, desarrollada sobre todo en Alejandría de Egipto, y una **gnosis vulgar**, dividida en numerosas sectas esparcidas a lo largo de todo el Imperio, en la que predominaron los elementos mágicos, simbólicos y astrológicos. La gnosis vulgar veneraba el **anguípedo** (literalmente, «con pies de serpiente»), un ser divino monstruoso y dual formado por la contraposición de dos animales diferentes y opuestos: en la parte superior, el gallo y el león, símbolos solares; en la inferior, la serpiente, animal «nocturno». El ***dualismo entre el bien y el mal***, con la consiguiente abnegación heroica exigida al adepto, quedaba subrayado por el aspecto marcial del anguípedo, un dios de la guerra armado con lanza y látigo. La influencia del hebraísmo es muy evidente en el nombre hebraico de Dios, Yahvé, que siempre acompaña al anguípedo.



En las sectas de los **ofitas** o socios serpentinos se practicaba el **culto de la serpiente** y se preparaban amuletos, como los que aquí se reproducen, en que la idea dualista se expresa a través de la contraposición de formas biológicas incongruentes desde un punto de vista naturalista.

CARISMA

Platonismo tardío

Véase también Gnosis, Neoplatonismo, Teúrgia

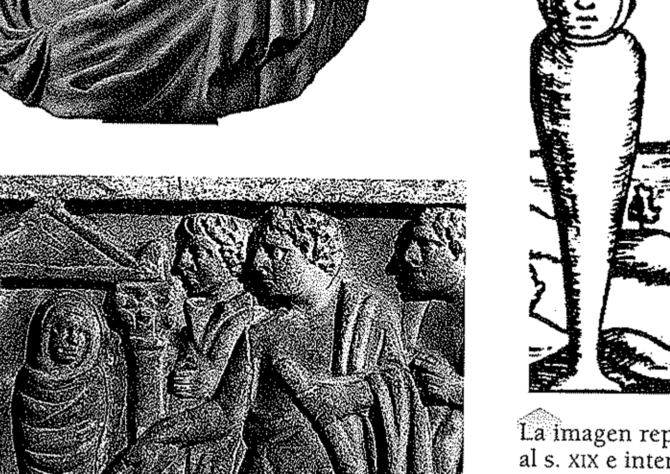
A pesar de la fortísima polémica que enfrentó al cristianismo y a las últimas manifestaciones del paganismo, existieron notables puntos de contacto entre estas dos orientaciones de pensamiento; no podía ser de otra forma, dado que ambos habían nacido de la misma exigencia, universalmente compartida, de espiritualidad religiosa.

El concepto de **carisma** fue una noción puente entre ambos mundos. Al principio, según la teología cristiana, «carismáticos» eran los tres dones especiales concedidos por el Espíritu Santo a los Apóstoles, con el objetivo de que cumpliesen mejor su obra de proselitismo: la *profecía*, el poder de realizar *milagros* y la *glosolalia* (la capacidad de hablar lenguas desconocidas). Seguidamente se empezó a llamar carismático a aquel *poder que nace del conocimiento* y que se expresa en la *capacidad de dominar la naturaleza* de forma nada ordinaria.
Esta ecuación entre posesión de la verdad y adquisición de potencia ya estaba presente en la última cultura pagana, que cada vez más había entendido la filosofía como contemplación del misterio, dejando de esta forma espacio, por primera vez en la historia de Occidente, a la *gnosis*, a la *meditación*, a la *magia* (→), a las *prácticas oraculares* (→ *Oráculo*) y a la **teúrgia**.
En las últimas escuelas paganas estaba vigente una clara distinción entre los doctos tradicionales, quienes merecían el título de filósofos en el sentido etimológico (es decir, el que busca la sabiduría) y los «héroes», los **filósofos divinos**, el reducido grupo de maestros que ya no buscaban más porque habían logrado encontrar en una experiencia mística y religiosa los secretos últimos de la sabiduría.

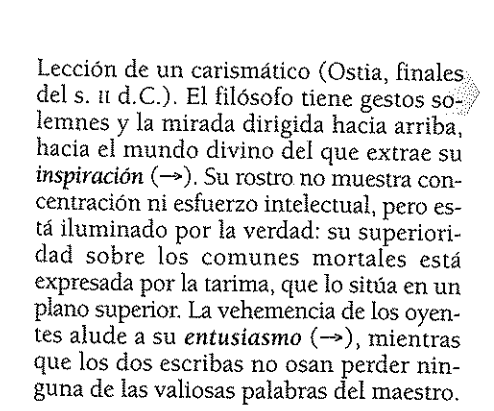
Estas tendencias se acentuaron en el neoplatonismo del bajo Imperio. Junto a una cada vez más escasa producción especulativa, se afirmó una literatura apologética de la antigua religión politeísta en oposición al monoteísmo hebraico-cristiano, y la práctica mágica empezó a ser considerada parte integrante de la filosofía. Es una tendencia que ya está presente en **Proclo** (410-485), el último autor original de la antigüedad pagana, y es dominante en **Porfirio** y **Giamblico**, con quienes se cierra la época antigua (la fecha oficial que marca el final de la filosofía antigua es 529, año en que el emperador Justiniano prohibió a los filósofos no cristianos el acceso a cualquier cargo público y, con ello, incluso a enseñar y poseer escuelas). En estos últimos autores, todo el complejo discurso de **Plotino** relativo al concepto de *hipóstasis* (→) se transforma en un ***intento de demostrar racionalmente el politeísmo y la magia*** (con un claro retraso respecto a las posiciones monoteístas del mismo Plotino).

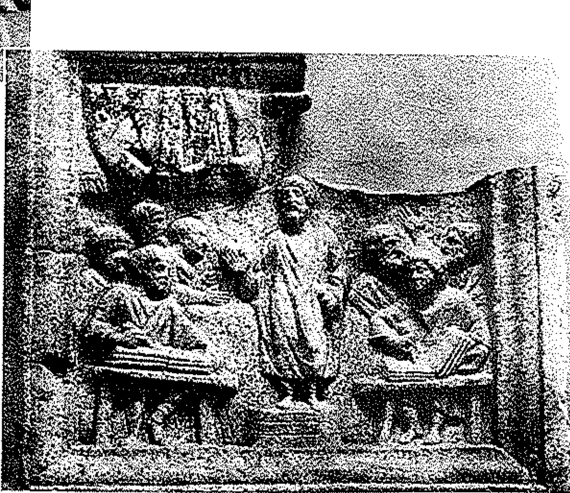
Esta evolución de la filosofía antigua en sentido religioso transformó la figura del filósofo, quien se convirtió en el depositario de un saber oculto, cada vez más similar a la figura del sacerdote y del mago. Fue una evolución perfectamente visible en el plano iconográfico: la venda y la corona en el cabello, que en el mundo griego indicaban la pertenencia a la clase sacerdotal, llegaron a ser un atributo usual en los retratos de los filósofos carismáticos, y es significativo que los artistas del bajo Imperio suelan subrayar en la iconografía del filósofo los mismos caracteres típicos que después se atribuirán habitualmente a la imagen de Cristo.

En esta estatua de un filósofo pagano desconocido del 400 d.C., el poder carismático se expresa por el énfasis en los **cabellos** recios y largos hasta los hombros (llegarán a ser característicos de la imagen de Cristo). Una larga tradición simbólica (que se remonta al mito de Sansón) situaba la **potencia** en los cabellos. A diferencia de las cabelleras de los cínicos, de los profetas bíblicos y de los ascetas cristianos, las de los filósofos teúrgos están cuidadosamente (racionalmente) peinadas. La certeza de que tenía un significado simbólico es evidente, ya que en muchos retratos estas melenas se atribuyen a personas ancianas, probablemente calvas en la realidad.



La imagen reproducida aquí arriba pertenece al s. XIX e intenta describir la práctica de la antigua **teúrgia** pagana, el arte mágico (fundado sobre una teoría del politeísmo) de infundir vida a las estatuas. La de la izquierda, muy similar, es una imagen cristiana que ilustra la ***resurrección* de Lázaro** por obra de Jesús. Entre las muchas semejanzas, debe notarse el uso del bastón (la varita mágica de los prestidigitadores deriva de estas prácticas teúrgico-cristianas).





Lección de un carismático (Ostia, finales del s. II d.C.). El filósofo tiene gestos solemnes y la mirada dirigida hacia arriba, hacia el mundo divino del que extrae su *inspiración* (→). Su rostro no muestra concentración ni esfuerzo intelectual, pero está iluminado por la verdad: su superioridad sobre los comunes mortales está expresada por la tarima, que lo sitúa en un plano superior. La vehemencia de los oyentes alude a su *entusiasmo* (→), mientras que los dos escribas no osan perder ninguna de las valiosas palabras del maestro.

TEÚRGIA

GNOSIS, NEOPLATONISMO

Véase también **Máquinas maravillosas**

La **teúrgia**, literalmente «fabricación de los dioses», es el arte, situado a mitad de camino entre ***magia*** (→) y ***misticismo*** (→), de conferir vida a las estatuas de los dioses a través de ritos adecuados y misteriosos. Nacida durante el período imperial en el ámbito de la **gnosis**, fue practicada por los ***filósofos carismáticos*** (→ *Carisma*), el más famoso de los cuales fue **Juliano** (llamado justamente «el Teúrgo»), autor en el s. II d.C. de los *Oráculos caldaicos*, un texto que fue descubierto en el Renacimiento y tuvo una gran influencia sobre el ***hermetismo*** (→) del s. XVI. Se desconoce el funcionamiento de esta ciencia oculta, pero no hay que excluir que recurriese asimismo a «efectos especiales», utilizando los descubrimientos de ingeniería más recientes llevados a cabo por los científicos del ***Museo*** (→) ***de Alejandría*** y capaces de dotar de movimiento a autómatas o de producir apariciones mediante un uso sofisticado de los espejos.

El neoplatónico **Porfirio** elaboró una argumentación filosófica en defensa de la teúrgia. Incluso si los paganos –afirmó en su texto *Contra los cristianos*– «fuesen tan ingenuos que creyesen que los dioses viven en el interior de los ídolos, su pensamiento se mantendría siempre más puro que el de los cristianos, quienes creen que la divinidad ha entrado en el seno de la Virgen María, se ha convertido en feto, ha sido generada y envuelta en vestimentas, llenada de sangre, de membranas, de bilis y de muchas otras cosas todavía más viles».

En el plano filosófico, la teúrgia se vio favorecida por la llegada a Roma de una gran cantidad de cultos orientales y por la difusión del **neoplatonismo**, que enfatizaba la función sacra de la imagen como ***arquetipo*** de la divinidad. No obstante, la teúrgia sólo puede llegar a entenderse reconstruyendo la actitud antigua con respecto a las **estatuas**: en una religión idólatra, el ídolo ***no es un símbolo*** (→) –es decir, no remite a otra realidad a la que intenta dar significado comprensible– sino que él mismo es la ***sede de lo sagrado*** y del poder que de éste deriva.

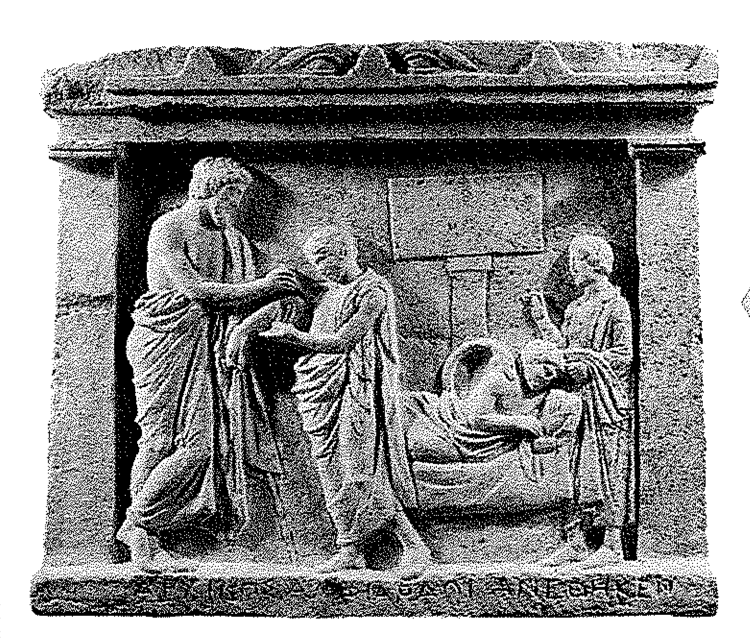
En el mundo griego todas las esculturas sagradas, sin excepción alguna, eran pintadas con colores brillantes y muy naturalistas (como las estructuras y los bajorrelieves del templo): piel rosa, labios rojos, cabellos negros, vestimentas coloridas o con una pátina de oro, abundancia de accesorios, corona, hojas de laurel, ropajes realistas, etc. Con toda probabilidad el efecto era verdaderamente turbador, capaz de producir aquella particular sugestión que aún hoy en día atrae a millones de personas a los museos de cera. Se intentaba reproducir cada uno de los detalles del aspecto humano. En los ojos se incrustaban piedras brillantes para imitar la intensidad de la mirada real. La escultura se sometía de forma cotidiana a un aseo típicamente humano: era lavada, rociada, embadurnada, vestida, engalanada, coronada y refrescada con agua en la estación calurosa. Después de haberle suministrado alimentos era alegrada con representaciones, espectáculos y danzas; periódicamente se le ofrecía la posibilidad de moverse, llevándola en procesión.

Así pues, existía una relación intensa y muy fisiológica, casi carnal, con la imagen: algunos ritos arcaicos preveían además que en determinadas ocasiones se procediese a la fustigación ritual de las estatuas.



Este exvoto, dejado por un paciente atendido por **Asclepio**, el dios griego de la medicina, reproduce el miembro enfermo y sanado.

Estatua de Asclepio encontrada en **Epidauro** y realizada en época romana. Uno de los hechos más difíciles de explicar de la **terapia de incubación** practicada en Epidauro es que el dios, según se deduce de las inscripciones de los sueños conservadas en los archivos del templo, siempre aparecía ante el fiel (en compañía de su serpiente) bajo el aspecto de la estatua que aquí se reproduce: como un anciano de porte aristocrático, de expresión benévola y simpática.



El rito de incubación se practicaba en Epidauro en el templo dedicado al dios al que se atribuía el poder de salvar a los enfermos incurables. Como atestiguan los bajorrelieves, esculpidos en los muros del templo como exvoto, Asclepio se aparecía en sueños al enfermo para sugerirle la terapia adecuada, cuando no (aunque más raramente) para realizar inmediatamente una curación milagrosa.

MANIQUEÍSMO

Dualismo teológico

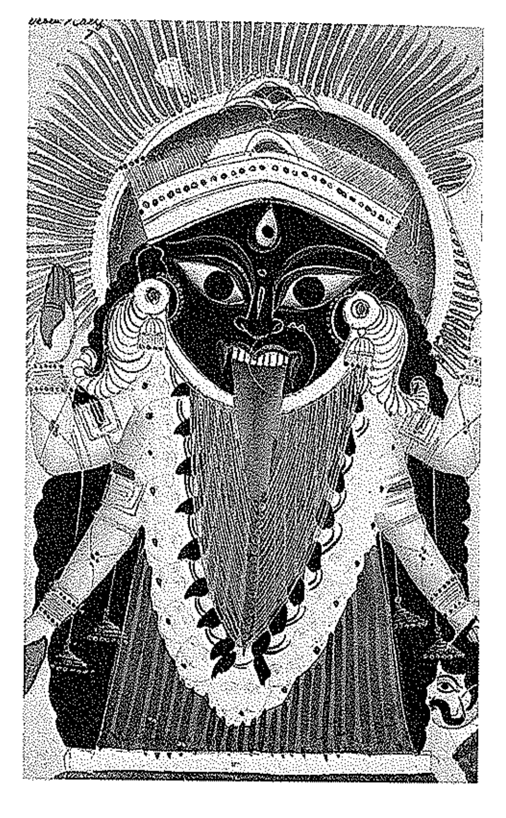
Véase también **Pesimismo antropológico**

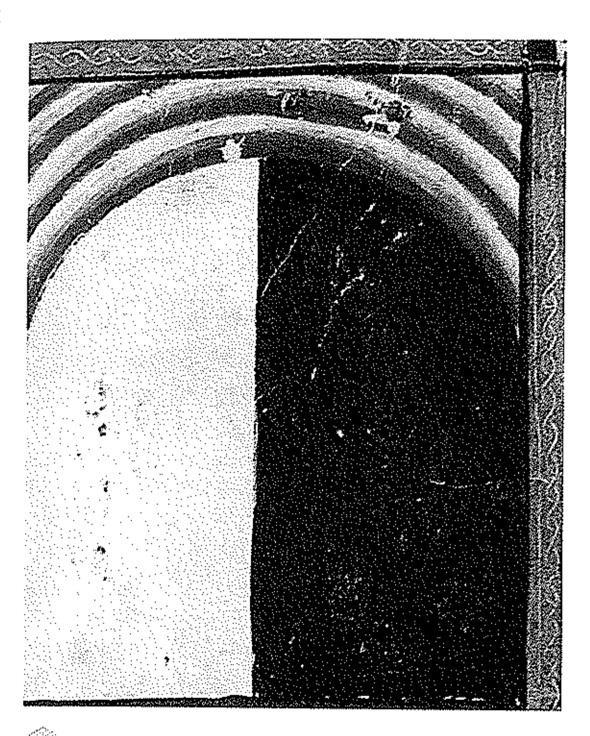
La existencia del **mal** es el problema fundamental de toda religión, en particular de las monoteístas. **San Agustín** planteó la cuestión con gran claridad: *Si Deus est, unde malum?*; es decir, *Si Dios existe, ¿de dónde viene el mal?* Si Dios quiere erradicar el mal, pero no puede, es un Dios impotente; si puede, pero no quiere, es un Dios maligno que se divierte atormentando a sus criaturas. Ya se entienda el mal como un principio absoluto contrapuesto al bien (**mal metafísico**), ya como sufrimiento, dolor y muerte (**mal físico**) o incluso como pecado (**mal moral**), el problema permanece: ¿cómo es posible conciliar la realidad del mal, en cualquiera de sus formas, con la bondad de Dios? Es decir, ¿hay que admitir la existencia de dos principios de igual potencia, un Dios bueno y positivo enfrentado a otro malvado y negativo?

Esta última es la solución más frecuente en las religiones arcaicas y politeístas. En el **hinduismo**, la idea de **Kali**, la de los rasgos horripilantes, la diosa del mal cósmico, se contrapone a **Shiva**, formando una polaridad de fuerzas antagonistas pero ambas mutuamente necesarias.
En el tiempo de san Agustín, una variante de este **dualismo teológico** era sostenida por el **maniqueísmo**, una religión de origen iranio fundada por el príncipe persa **Mani** (216-277 d.C.). Según los maniqueos, el cosmos, la naturaleza y el alma del hombre son el campo de batalla entre dos principios divinos, cuyas naturalezas y sustancias son «diferentes y adversas, pero al mismo tiempo eternas y coherentes, eternamente en lucha, pero mezcladas entre sí». Son palabras del propio san Agustín, quien conocía muy bien las teorías maniqueas, ya que él se había acercado a esta secta a la temprana edad de diecinueve años.
En efecto, la resolución maniquea del problema del mal presentaba dos ventajas notables. La primera consistía en que ofrecía una descripción simplificada pero de gran sugestión: el contraste psicológico entre bondad y maldad se asumía como esquema de lectura de todo el Universo. El segundo punto de fuerza residía en la heroica búsqueda de la perfecta santidad a la que eran llamados los fieles. De hecho, los maniqueos, tal como reconoció con honestidad intelectual el propio san Agustín, «purgaban el bien no sólo a través de una vida pura, de castidad y de renuncia a la familia, sino que asimismo se abstenían incluso de los trabajos manuales y seguían una alimentación particular». En la visión dualista no había espacio para la incertidumbre, ni era posible compromiso alguno entre verdad y error, entre virtud y perdición. Los maniqueos, al identificar en el espíritu el componente bueno del hombre y en la carne el malo, afirmaban la necesidad de purificar el primero mediante los sufrimientos del segundo.

El movimiento medieval de los **cátaros**, la secta religiosa que se difundió por el sur de Francia desde el s. XI hasta el s. XIII siguiendo las doctrinas del mensaje maniqueo, llegó incluso a practicar la *endura*, el rito que lograba la victoria definitiva del espíritu a través de la más terrible y lenta consunción de la carne: es decir, a través de la muerte voluntaria por hambre.

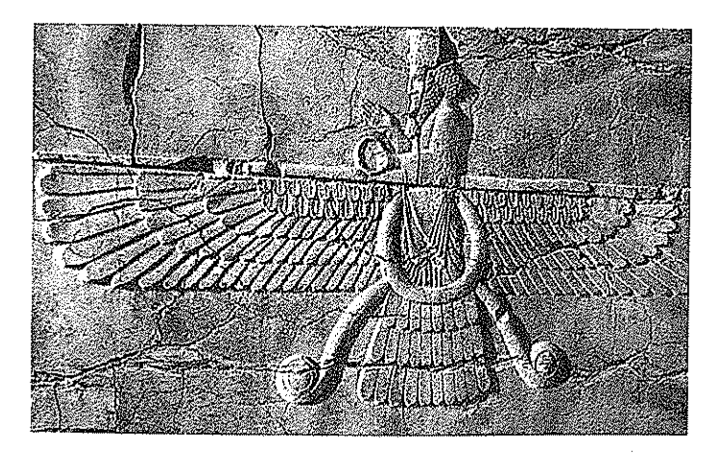
El dualismo teológico es típico de las religiones y de las filosofías orientales, que prevén la existencia de un principio del mal contrario pero equipolente al principio del bien. La divinidad del mal del hinduismo es la diosa **Kali** (en la ilustración), cuya tremenda potencia destructiva se simboliza representándola en una multiplicidad de brazos.





El cosmos en su totalidad (representado por los cielos en semicírculo) está dividido diametralmente por la oposición entre blanco y negro (luz y tinieblas, bien y mal, espíritu y materia, alma y cuerpo, etc.) sin ninguna zona intermedia o posibilidad de acuerdo. La moral maniquea vivía dramáticamente esta contraposición, pues consideraba posible la salvación sólo a través de una rigurosa vía ascética orientada a la separación del cuerpo (la «gran calamidad») del espíritu: los elegidos maniqueos profesaban el voto de **castidad** y practicaban una **dieta vegetariana** que comportaba, entre otras cosas, la **renuncia a las bebidas alcohólicas** y el **ayuno**.

Aunque **Mani** considerase como sus predecesores a **Buda** en Oriente y a **Cristo** en Occidente, su doctrina muestra profundos vínculos con el **zoroastrismo**, la antigua religión irania que preveía la existencia de dos dioses: **Angra Mainyu**, dios del mal, y **Ahur Mazda**, dios del bien, representado por un genio alado, mitad hombre y mitad animal, según algunas de las formas recuperadas en la *gnosis* (→).



TIEMPO CÍCLICO/ RECTILÍNEO

Cristianismo, Hebraísmo

Véase también Eterno retorno, Escatología

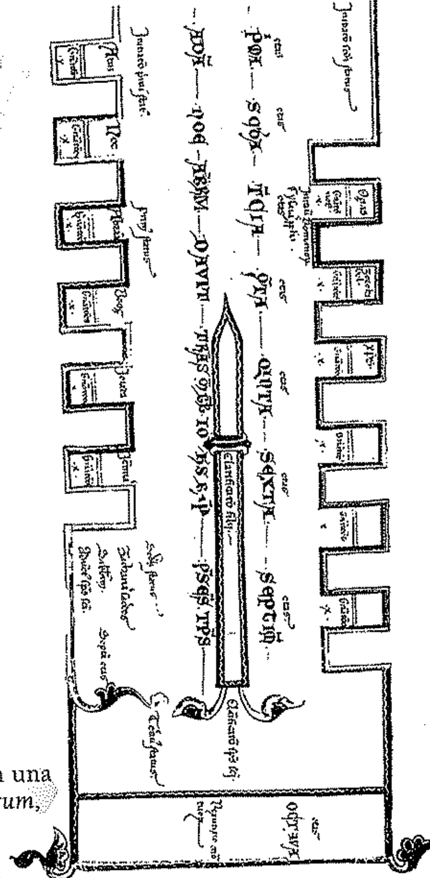
En las culturas arcaicas y en el mundo griego predominaba una *concepción cíclica del tiempo*. Probablemente la observación de la regularidad temporal en el movimiento de los astros y de la constancia de los ritmos biológicos fue la que confirió, por extensión, una estructura cíclica análoga al tiempo en su conjunto. Ya que las estaciones se manifiestan siempre de igual forma, nada puede ocurrir que no haya ocurrido otras veces; el futuro perpetúa el pasado y no existe un acontecimiento que no vuelva a producirse: todo se reproduce de forma uniforme y periódica, según la antigua máxima «Nada nuevo bajo el Sol».
De esta concepción se deducen dos consecuencias inmediatas:
• *la historia* como la entiende el hombre moderno, es decir, la sucesión única e irreversible de hechos irrepetibles, *no existe*;
• la periódica ciclicidad implica la *racionalidad* fundamental *de los acontecimientos*. Igual que existe una razón por la que el otoño sucede al verano, así una necesidad intrínseca determina cada aspecto de lo que se verifica. Es una idea que ayuda a vivir porque, si para cada individuo la muerte es dolorosa, existe por lo menos el consuelo de su utilidad; de hecho, únicamente el final de cada organismo permite el relevo generacional y la perpetuación del ciclo biológico. Además: al igual que la vegetación renace cada primavera, es posible asimismo que en el hombre haya algo destinado a revivir. La creencia en la **metempsicosis** fundada en los *misterios* (→) –es decir, la reencarnación cíclica del alma– deriva con toda probabilidad de antiquísimos cultos de la primavera en que se celebraba el renacimiento cíclico de la naturaleza.

Por el contrario, la **concepción rectilínea del tiempo**, producto de la cultura hebraica y, a partir de ésta, trasladada al cristianismo, se basa en la convicción de que sólo existe un sentido único del tiempo, un significado ya escrito a partir del origen del mundo y que se realiza en la historia. Su símbolo más lleno de significado es la **cruz**, cuya acentuada direccionalidad hacia las alturas expresa la idea del camino de la humanidad hacia la salvación.
Según **san Agustín**, el teórico de esta nueva concepción, el tiempo posee una estructura lineal y progresiva: ha tenido un principio porque ha sido creado con el mundo y terminará con éste el día del Juicio Universal. Dios está fuera del tiempo; la eternidad que le es propia se encuentra en el hecho de existir antes y después del tiempo, además de su existencia durante su curso.

Así pues, la noción cristiana de tiempo implica la de **historia** (una secuencia de eventos decisivos e irrepetibles, etapas que marcan irreversiblemente la sucesión de las épocas) y sugiere la idea del **progreso** (→): un concepto fundamental en toda la civilización occidental, no sólo en el ámbito religioso. De hecho, el término «progreso» puede llenarse de contenidos diferentes: para los medievales era la salvación espiritual de la humanidad a través de un retorno a Dios; para el hombre contemporáneo puede significar la realización de un ideal laico (progreso científico o social).

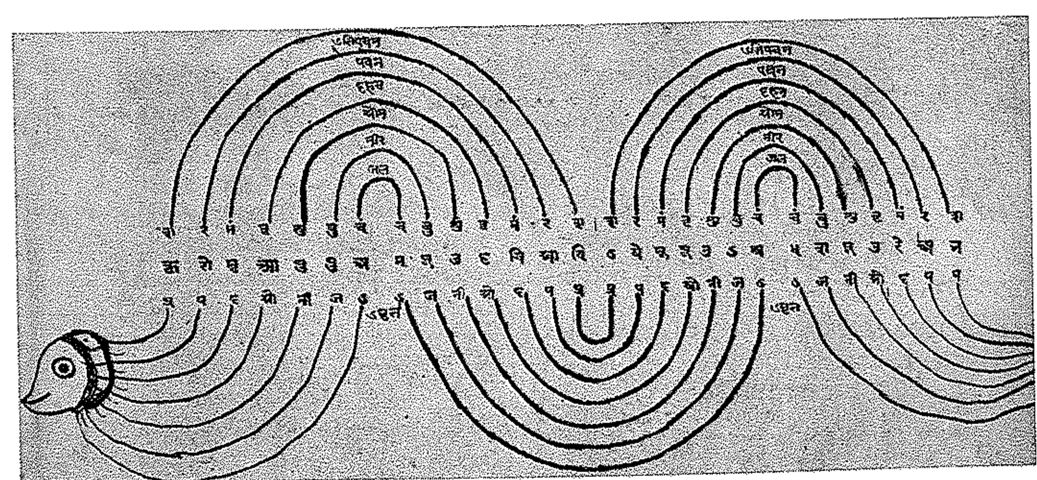


La serpiente que devora su propia cola, denominada **Ouroboro**, imagen del tiempo que retorna eternamente sobre sí mismo, es un símbolo recurrente en muchas civilizaciones.



San Agustín fue el primero que parangonó el tiempo con una flecha. En la ilustración, reproducida del *Liber figurarum*, de **Gioachino da Fiore** (s. XIII), a cada rectángulo le corresponde una época de la historia; y las dos partes en la **flecha del tiempo** indican la actualidad, el punto alcanzado por el tiempo en su inexorable e irrepetible avance.

Las imágenes del tiempo que retorna no siempre presentan una forma circular; sólo es esencial la **regularidad rítmica**. La ilustración, de origen oriental, utiliza la sinuosidad de la serpiente para denotar el aspecto rítmico del tiempo.



ESCATOLOGÍA

Teología cristiana

Véase también Tiempo cíclico/rectilíneo, Creación, Fundamentalismo

La **escatología** es la **ciencia de las cosas últimas**: es decir, la previsión del destino final del hombre y del mundo.
El primer pensamiento escatológico nació en el ámbito hebraico en los *Apocalipsis* (literalmente, del griego «revelación»), término utilizado como título para numerosas obras redactadas en el ambiente judaico desde el s. II a.C. hasta el s. II d.C., algunas de las cuales están incluidas en el *Viejo Testamento* (*Libro de Enoc*). Todas juntas forman un típico género literario caracterizado por una gran cantidad de símbolos misteriosos e imágenes muy impresionantes, un estilo literario difícil de desenmarañar y todavía más complicado por las revelaciones sobre el fin último de los tiempos (noticias que los profetas habrían divulgado en su época sólo en el seno de un círculo restringido de iniciados).

El *Apocalipsis* canónico y del Nuevo Testamento escrito por Juan, el apóstol del *Cuarto Evangelio*, no se aleja mucho de esta tradición. De hecho, este breve y extraño libro está construido a partir de la repetición obsesiva del **número siete**, una repetición tal que incluso la redacción se presenta bajo la forma de siete cartas enviadas a las primeras comunidades cristianas. La primera visión de Juan hace referencia a un libro con siete sellos que sólo el *ángel de Dios* (Cristo) podrá abrir, determinando, de esta forma, una serie de acontecimientos excepcionales. A continuación habla de siete toques de trompeta, que están en correspondencia con siete alucinaciones estáticas de Juan (el dragón, la bestia que sale del mar, etc.). La profecía continúa describiendo los siete ángeles que enviarán siete calamidades sobre la Tierra, tras las cuales aparecerá el Verbo de Dios e iniciará el milenio escatológico, una era de absoluta paz y justicia garantizada por el retorno de Cristo a la Tierra. Sólo al final de estos mil años tendrá lugar el Juicio Universal, con el descenso desde los cielos de la Jerusalén Celeste.

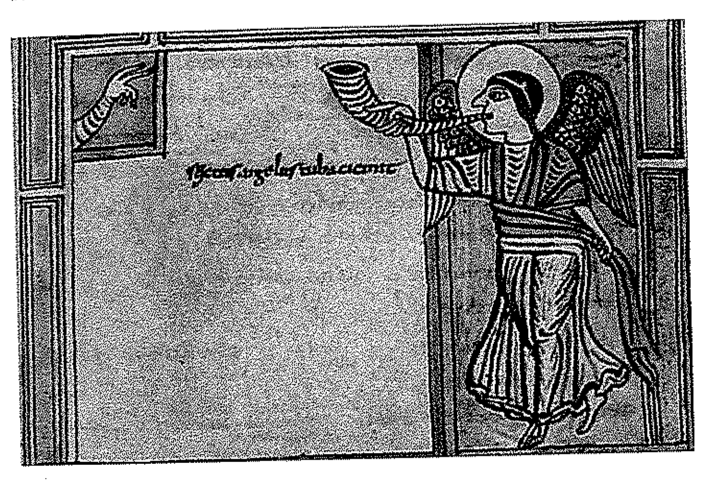
El *Apocalipsis* de Juan es el ejemplo más elevado de una **concepción escatológica** del tiempo, centrada en la espera de un cambio más radical o incluso de un inminente **fin de la historia**. La idea de que la definitiva instauración del Reino de Dios estuviese próxima se hallaba muy difundida en las comunidades de la **Iglesia primitiva** (→). A partir de numerosos pasajes de la predicación de Jesús, se consideraba ya cercana la ***parusía***, el segundo viaje de Cristo a la Tierra, su definitivo regreso para unirse a los fieles en el Juicio Universal. La creencia, que además era una esperanza, de un próximo final de los tiempos, empezó a declinar con la llegada del s. IV a partir de las grandes transformaciones inducidas por la legalización de la Iglesia cristiana. De todas formas, esta circunstancia no determinó la desaparición del espíritu apocalíptico, que ha sido representado en otras ocasiones a lo largo de la historia: por ejemplo, en el **milenarismo** del s. XIII, cuya figura más descollante fue el monje cisterciense **G. da Fiore**, nacido en Calabria en el año 1130 y muerto en 1202, quien no gozó del tiempo suficiente para asistir al fin del mundo que él mismo no dudó en profetizar para el año 1260.



El ángel del Juicio en la versión musulmana: las creencias escatológicas del **islam** son muy similares a las bíblicas.



Uno de los monstruos descritos por Juan en una de las innumerables ediciones medievales del *Apocalipsis*. La influencia de las visiones de Juan (de carácter fuertemente alucinatorio) en el imaginario medieval superó en gran medida a las ejercidas por otros textos.



El *Apocalipsis* de Juan, un texto perteneciente a la **literatura visionaria**, influyó profundamente en el arte medieval. En la original solución iconográfica aquí reproducida, el fin del mundo (anunciado por los sietes toques de trompeta y aprobado por la mano de Dios) es representado por el espacio vacío.



Esquema de la predicación apocalíptica de **G. da Fiore**. Los tres círculos representan las tres edades del mundo, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (los ramos aluden a las dos tradiciones diferentes y contrapuestas de la humanidad: la de los cristianos y la de los infieles). Según el monje calabrés, el momento actual del mundo está situado en la inminencia del segundo nodo, que señala el adviento del Espíritu Santo en el mundo (el primero representa la llegada de Cristo a la Tierra). A partir de la suma de la edad de los profetas, estableció que la primera edad del mundo (la bíblica, concluida con Cristo) habría durado 1.260 años y, por ende, concluyó que la segunda fase de la humanidad debería tener también la misma duración.

IGLESIA PRIMITIVA

RELIGIOSIDAD CRISTIANA

Véase también Sacerdocio universal, Gracia

Se denomina «primitiva» a la iglesia cristiana de los tres primeros siglos hasta el **edicto de Constantino** (313 d.C.), que estableció el final de las persecuciones contra los cristianos y la concesión de la misma libertad de culto de que gozaban numerosas religiones difundidas a lo largo y ancho del Imperio. Desde ese momento, la relación entre creyentes cristianos y paganos se invirtió en poco tiempo: en primer lugar, el **edicto de Tesalónica** (380) declaró el cristianismo religión de Estado, prohibió los cultos paganos e inició la persecución de las herejías; después, **san Ambrosio** (339-397), obispo de Milán y Padre de la Iglesia, reivindicó para la Iglesia cristiana el papel de guía de toda la sociedad. Con el transcurrir de dos generaciones, una secta perseguida se había transformado en la estructura fundamental del Estado. El paso de la marginación al poder provocó grandes y profundas transformaciones, que todavía hoy en día son objeto de argumentaciones controvertidas. De hecho, **Martin Lutero**, **Calvino** y los protagonistas de la **Reforma protestante** en el s. XVI observaron una fractura sustancial entre la Iglesia primitiva (a la que, según ellos, era necesario volver) y la tradición posterior.

En primer lugar cambió la composición social, pues la Iglesia, que hasta aquel momento era una asociación secreta de héroes destinados al martirio, llegó a ser una **organización de masas** y las consecuencias tuvieron un gran alcance: se verificó una relajación de la tensión moral, surgieron disputas doctrinarias, nacieron formas diferentes de religiosidad (monaquismo, ascetismo, devoción popular), se formalizaron definitivamente los ritos y se llevó a cabo una comparación más rigurosa con la herencia pagana. La explosión de las **herejías cristológicas** (→) a partir del s. V también puede explicarse por la adhesión en masa de la elite aristocrática, propensa a interpretar la nueva confesión usando los instrumentos del racionalismo filosófico clásico.

También cambió la **liturgia**, porque los primeros cristianos sólo admitían **tres sacramentos**, los únicos con una sólida base en los escritos evangélicos: el **bautismo**, la **eucaristía** y la **confesión** (en algunos casos, celebrada de forma pública, una práctica capaz de provocar un clima de gran participación comunitaria).

A pesar de que **Tertuliano**, uno de los Padres de la Iglesia, afirmase que «los cristianos deben compartir todo excepto a sus mujeres», es bastante dudosa la existencia de un verdadero **comunismo de los bienes** en la Iglesia primitiva. Por el contrario, y a pesar de las condiciones de clandestinidad, seguramente fue cierto el compromiso con los indigentes y la creación de las primeras formas de asistencia a los pobres, desconocidas en el mundo pagano. Existía un **clero**, pero sus tareas, a excepción de las de la figura central del obispo, jefe de la Iglesia local, no estaban bien definidas.

Sin embargo, el cambio de mayor relevancia y a partir del cual se desencadenó el drástico juicio de Lutero, se produjo en la **espiritualidad** profunda: los primeros cristianos estaban convencidos de que al mensaje de salvación anunciado por Cristo le quedaba muy poco tiempo y, creyendo inminente el día del Juicio Universal, vivían en una ***dimensión escatológica*** (→ *Escatología*).

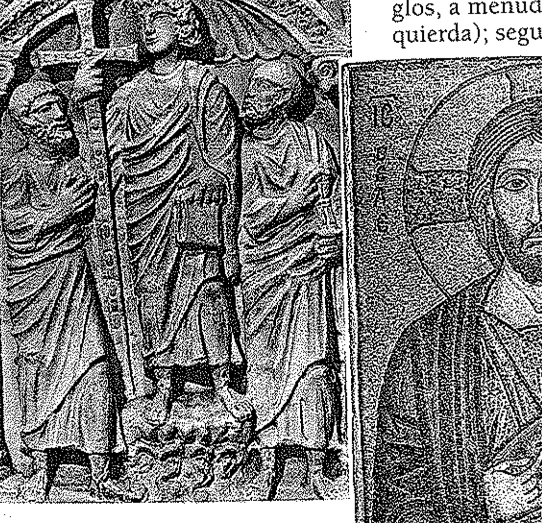


En los primeros siglos del cristianismo se rezaba con las manos abiertas; el modo actual (de rodillas y con las manos unidas), más íntimo y personal, se impuso después del año 1000.



Tras el edicto de Tesalónica se desarrolló la imagen del **Pantocrátor**, el Cristo Soberano, Amo y Señor del mundo, expresión simbólica de la Iglesia políticamente dominante. Con una cuidada inexpresividad en el rostro, inmóvil y petrificado en un gesto ritual de bendición o dominio, en las muchas variantes del tema el Dios del triunfo se sienta sobre el cosmos circundado por los símbolos del poder: una vestimenta ostentosa, el trono, el cetro, la corona, la aureola y una profusa corte de ángeles y Apóstoles.

Antes de fijar el rostro de Cristo en la iconografía hoy en día habitual, éste sufrió variaciones notables. En los primeros siglos, a menudo fue retratado como un adolescente (a la izquierda); seguidamente se logró encontrar una imagen convencional representando a un hombre con una edad aparente de treinta años. La imagen de Dios Padre (abajo), algo más tardía, se obtuvo simplemente envejeciendo los rasgos de Cristo.





FUNDAMENTALISMO

REVELACIÓN/PAGANISMO

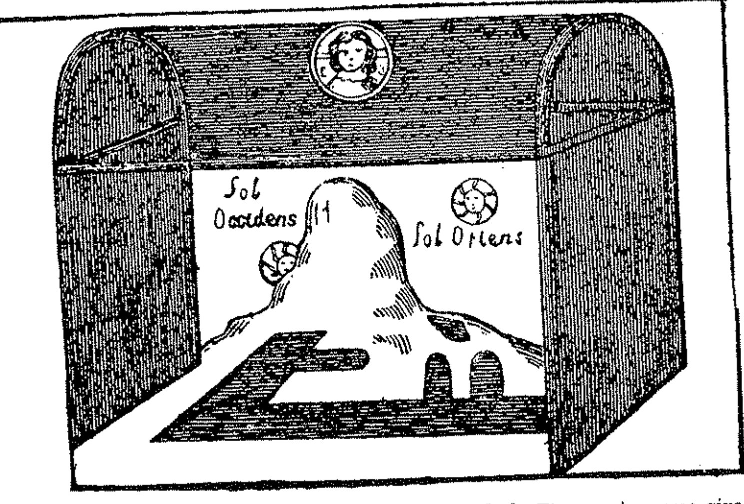
Véase también Escatología

El **fundamentalismo** es aquella postura religiosa que enfatiza una ***vuelta a la pureza originaria***, al «fundamento» de la fe, que debe realizarse mediante la lectura directa del texto de la revelación: la *Biblia* para el hebraísmo, el *Viejo* y el *Nuevo Testamento* para el cristianismo, el *Corán* para el islam. Debido a su naturaleza, el fundamentalismo es posible únicamente en el seno de estas tres **religiones reveladas**, fundadas en un libro sagrado a través del cual la divinidad se manifiesta directamente a los hombres. A partir del principio según el cual la palabra de Dios no puede estar vinculada a un período histórico y tiene que ser verdadera (perfecta) bajo todos los puntos de vista, el fundamentalismo niega la posibilidad de una interpretación alegórica o simbólica del texto sagrado, afirmando la necesidad de asumirlo en el sentido literal.

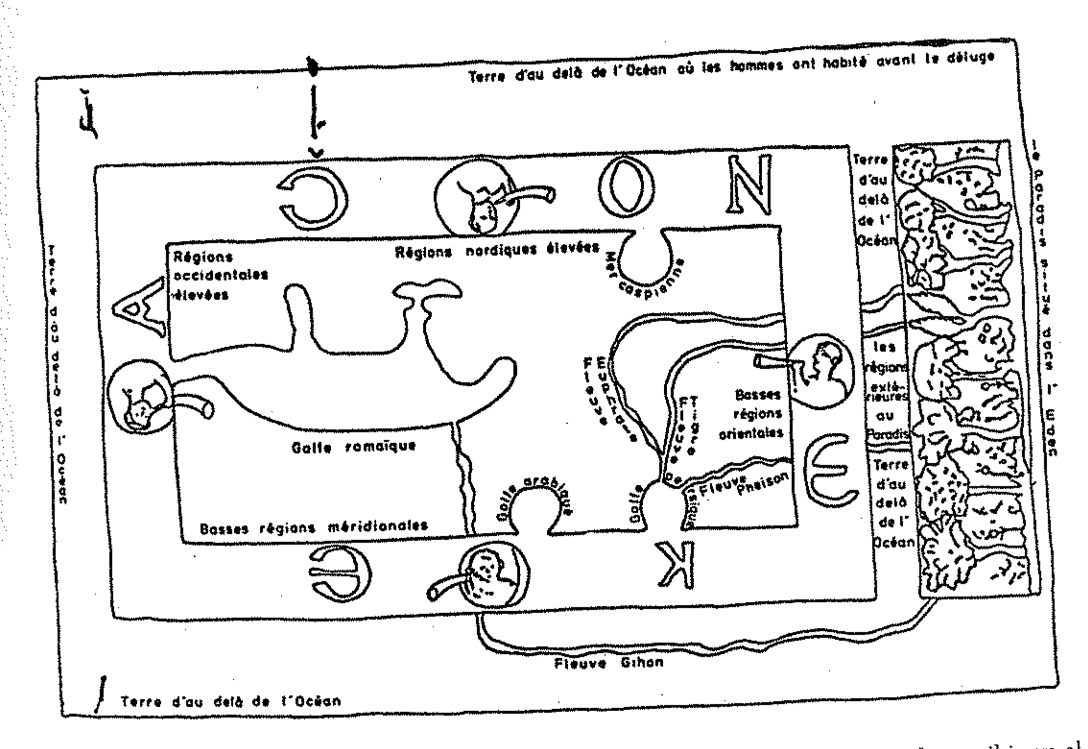
Invariablemente, todos los fundamentalismos desembocan en una postura de ***rigor***, de ***clausura*** ante cualquier tradición interpretativa que acaba por dar más relieve a las razones del mundo, debilitando la radicalidad revolucionaria del mensaje originario. A menudo sucede que el fundamentalismo se une al **milenarismo** (la creencia en un fin del mundo venidero) y al **integrismo** (la concepción según la cual todos los aspectos de la vida deben ser regulados por normas religiosas, con la consiguiente abolición de la idea de una esfera laica de la existencia).

El fundamentalismo es un fenómeno que ha estallado con gran violencia en la época moderna, en particular a finales del s. XIX, después de la difusión del **evolucionismo** (→) **darviniano**. Una parte minoritaria, pero muy activa, del mundo protestante estadounidense (en particular las Iglesias evangélicas), al juzgar esta teoría incompatible con el contenido del *Génesis* y manifestando su hostilidad hacia todas las expresiones de la modernidad (laicismo, liberalismo, modernismo), reafirmó la verdad literal de la revelación; asimismo, la historia del *Génesis*, donde se narra que Dios creó el mundo en seis días para descansar el séptimo, se debía aceptar literalmente incluso como verdad científica. A principios de la década de 1920 fue famoso el proceso promovido contra un profesor de biología, culpable de enseñar el evolucionismo contraviniendo las leyes de Tennessee, un Estado en que los fundamentalistas habían conseguido declarar fuera de la ley cualquier doctrina científica «anticristiana».

Aunque no se clasificasen con este término, algunas formas de fundamentalismo surgieron también durante los primeros siglos de la era cristiana cuando se trató de regular las relaciones entre el cristianismo y la ciencia del mundo pagano. La posición de **san Agustín**, orientada hacia una recuperación del saber científico para insertarlo hasta donde fuese posible en el marco de la nueva fe, se reveló predominante a largo plazo, pero por supuesto no faltaron los detractores. También por aquel entonces el centro de la polémica estaba en el significado que se debía atribuir a la narración del *Génesis*, y tampoco faltaron quienes sostenían la validez de una adhesión literal al texto. A este respecto es significativa la figura de **Cosma Indicopleuste**, quien en el s. VI apoyó, por motivos exclusivamente teológicos, la teoría de que la Tierra era plana.



En la *Topografía cristiana*, Cosma Indicopleuste afirmó que la forma del cosmos es la de un tabernáculo (como se deduce de muchos fragmentos de la *Biblia*), una especie de caja con el cielo como tapa y la tierra como base. Cabe destacar que el autor de tales afirmaciones fue uno de los viajeros más activos de la Edad Media y que llegó en nave hasta las costas de la India, razón por la que recibió el sobrenombre de «Indicopleuste». Cosma, acercándose a las opiniones de los primeros cosmólogos presocráticos, afirmaba que el Sol por la noche no pasa por debajo de la Tierra, sino que gira por detrás de las montañas septentrionales. Las líneas negras que se pueden observar en la ilustración son los grandes ríos del mundo.



El mapa de la Tierra, tal como fue representado en la *Topografía cristiana*. A pesar de escribir en el s. VI d.C., Cosma confutó la teoría científico-pagana de la esfericidad de la Tierra. A partir de la lectura de la *Biblia* dedujo que la Tierra es plana (rectangular) y que está rodeada por todas partes por el océano. Como se puede observar en la ilustración, a la derecha (es decir, al este, donde nace el Sol), están el Paraíso terrestre y las míticas «tierras de allende el océano», en la que habrían vivido los primeros hombres hasta el diluvio.

HEREJÍAS CRISTOLÓGICAS

TEOLOGÍA CRISTIANA

Véase también Iglesia primitiva

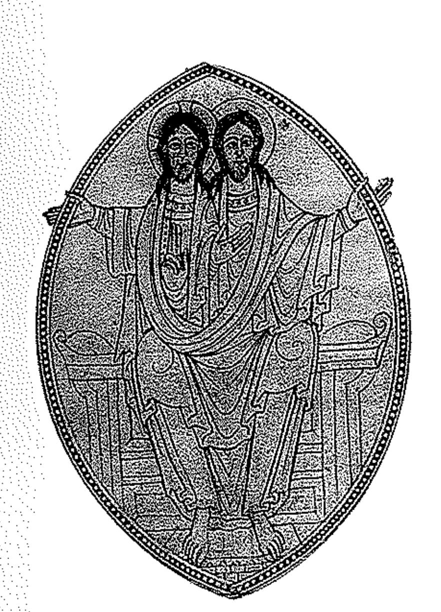
Las **herejías** que se desarrollaron entre los ss. IV y V, cuando acabó la clandestinidad que había sufrido la **Iglesia primitiva**, fueron denominadas sectas **cristológicas** porque atañían esencialmente a la figura de Cristo y tenían el objetivo de entender su relación con Dios, por un lado, y con la humanidad, por otro. Seguidamente se enumeran las más difundidas.

• El **arrianismo** afirmaba que Cristo, a pesar de ser una criatura de orden superior, no tiene la misma naturaleza que el Padre. **Arrio** (256-336), sacerdote de Alejandría de Egipto, sostuvo la inferioridad del Hijo con respecto al Padre a partir de la asunción de que quien es generado no puede poseer la misma potencia de su creador. El arrianismo, un cristianismo simplificado por el rechazo de la divinidad de Cristo y, por consiguiente, de la Trinidad, se convirtió en la religión de las poblaciones bárbaras, demasiado atrasadas desde un punto de vista cultural para aceptar la sutil doctrina trinitaria establecida por el Concilio de Nicea a través del *Credo* (325 d.C.).
• El **monofisismo**, fundado durante el s. V por **Eutiques**, sostenía la hipótesis opuesta al arrianismo: la naturaleza exclusivamente divina de Cristo.
• El **modalismo** consideraba las personas de la Trinidad como tres ***modos***, tres funciones o aspectos de un ser único.
• El **nestorianismo** afirmaba la existencia de dos naturalezas y dos personas en Cristo, pero distintas y conectadas entre sí mediante una unión puramente espiritual (una «viviendo» en la otra, como en un templo). Por consiguiente, **Nestorio**, el patriarca de Constantinopla, negaba que María fuese la madre de Dios y etiquetaba como un cuento pagano la idea según la cual había existido un Dios que fue envuelto en vendas y que sufrió la pena de la crucifixión.
• El **adopcionismo** no consideraba a Jesús un hijo «engendrado», sino adoptado por Dios Padre.

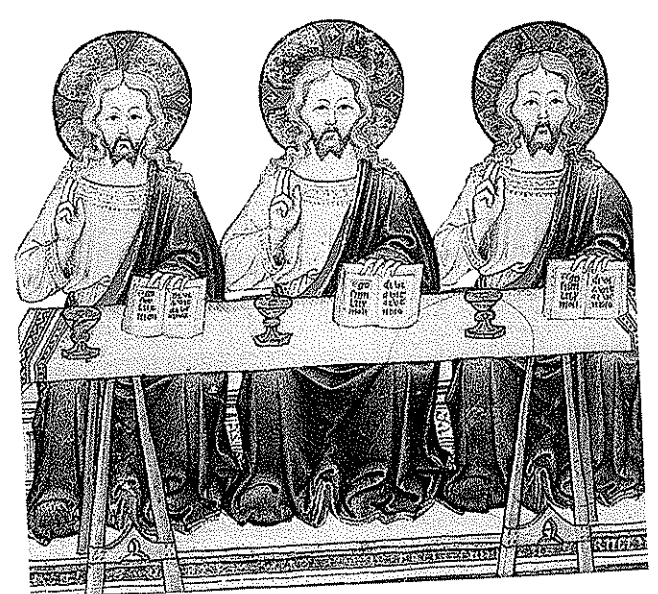
El elemento común de todas estas herejías era la dificultad para conciliar la potencia divina con el sufrimiento de Cristo y la infamia de la crucifixión. La mentalidad del tiempo no podía aceptar que la persona muerta en la cruz (un suplicio degradante) fuese realmente Dios. La ***imposibilidad de sostener el pensamiento del sufrimiento de Cristo*** queda demostrada por la historia iconográfica: durante el primer milenio, Cristo nunca fue representado muriendo en la cruz. Para acabar con las herejías, el Concilio de Calcedonia (451) estableció la doctrina ortodoxa de la **consustancialidad**: Cristo es «Dios verdadero procedente de Dios verdadero», consustancial con el Padre, es decir, de su misma esencia; en Cristo coexisten dos naturalezas, fusionadas en la misma sustancia y vinculadas por una **unión hipostática**, o sea, indisoluble, similar a la que funde el alma con la envoltura corpórea en un ser humano.
Las controversias cristológicas tuvieron un fuerte impacto en la historia del arte. Contra el nestorianismo se difundió la representación de la Virgen con el niño Jesús en el regazo, pues el hecho de representar la infancia de Cristo significa evocar evidentemente su trayectoria histórica. Para subrayar la doble naturaleza de Cristo, la humana y la divina, en contra el monofisismo, se decidió colocar las letras *alfa* y *omega*, la primera y última letra del alfabeto griego, al lado de la aureola.



La solución que reúne tres rostros en un único ser fue condenada por la autoridad eclesiástica ante la sospecha de **modalismo**, es decir, la herejía consistente en sugerir una idea falsa de la Trinidad, como si las tres personas fuesen los rostros de una sola entidad.



La doble naturaleza de Cristo en una imagen simbólica muy elocuente.



La representación de la Trinidad como la unión de tres figuras absolutamente idénticas lleva a una confusión acerca del papel del Padre y del Hijo. A los modalistas, quienes consideraban irrelevante y transitoria la distinción trinitaria, se les acusaba de poner en la cruz al mismo Padre y no al Hijo.

CREACIÓN

TEOLOGÍA CRISTIANA

Véase también Maniqueísmo, Pesimismo antropológico

En el lenguaje de la teología, la **creación** es el acto libre y voluntario (no necesario) de una divinidad trascendente (→ *Trascendencia*) que otorga existencia al Universo a partir de la nada (no transformando una materia precedente). Esta noción, central en la especulación cristiana sobre Dios, es de origen bíblico (la narración del *Génesis* en que Dios da existencia a las cosas mediante el acto de nombrarlas). El mundo griego no llegó a conocerla y se enfrentó al problema del origen del mundo a través de dos soluciones principales.

• El **demiurgo**. Según **Platón**, el Universo no fue creado sino *construido* literalmente por un dios artífice, el demiurgo, una divinidad de rango inferior que había plasmado la materia (preexistente en estado caótico) tomando como modelos las ***ideas*** (→ *Idea platónica*). Por tanto, no se trata de un acto propiamente creativo, sino que de tipo técnico y artesanal: el demiurgo no inventa los seres sino que los copia, con un grado más o menos alto de perfección, de los prototipos ideales (eternos, no creados). Además su acción queda limitada por la resistencia de la **materia**, que según Platón no ha sido creada y existe desde siempre. Los griegos nunca asumieron la idea de una creación ***ex nihilo***, es decir, que algo pudiera nacer de la nada (ni siquiera por voluntad divina). Incluso **Aristóteles**, quien imaginaba a Dios como el ***motor inmóvil*** del que procede el movimiento del Universo, consideraba la materia eterna como el mismo Dios.

• La **emanación** (→). **Plotino** elaboró el concepto de emanación, según el cual el mundo procede de Dios mediante un proceso objetivo y necesario que no implica un acto voluntario y responsable de Dios. Los diferentes grados del ser (→ ***Hipóstasis***) «proceden» de Dios automáticamente, como la consecuencia inevitable de su ser. Según Plotino, la materia no forma parte de este proceso; por el contrario, es lo que se opone a su realización y no tiene nada que ver con la divinidad.

Lo que caracteriza la solución hebraico-cristiana (y los griegos la conocían) es la idea de Dios como **persona**: es decir, de un ente, un ser individual dotado de una voluntad propia y autónoma, distinto y separado del mundo, preexistente al tiempo y a la materia (la cual es fruto de su acto creativo, absolutamente *ex nihilo* y sin demiurgos intermediarios).
La noción de creación, al ser concebida como un acto de pura voluntad divina, planteó al cristianismo el dramático problema de la **responsabilidad de Dios** con respecto al producto de su obra, el mundo, en el que existen evidentes imperfecciones (el dolor, las injusticias, las catástrofes). Se trata de un problema que el mundo griego no conocía, puesto que todas las soluciones elaboradas por los filósofos antiguos intentaban separar al máximo posible la divinidad de la realidad del mundo y, de esta forma, era posible «excusar» de varias maneras sus múltiples defectos (posibles errores del demiurgo, resistencia de la materia). Por el contrario, el concepto cristiano de creación a partir de la nada estableciendo un vínculo estricto entre Dios y su obra, planteaba dramáticamente el **problema de la existencia del mal en el mundo**: si Dios es el todopoderoso creador del mundo, ¿por qué no ha creado un mundo perfecto?



La sílaba sagrada AUM. Las religiones orientales (hinduismo, budismo y jainismo) potenciaron la creencia del origen sonoro (musical) del mundo hasta sus máximas consecuencias, elaborando una completa teología de la sílaba originaria, AUM, de la que nacieron los dioses, la Tierra y todos los seres que la pueblan, a partir de un proceso de materialización progresiva.

La secuencia de la creación bíblica en el *Génesis*. El *Antiguo Testamento* no elaboró una teoría de la creación divina del mundo, sino que la presentó como una narración de **evidencias** en que Dios pone en marcha unos procesos creativos de naturaleza variada, sirviéndose ya sea de la **palabra** (Dios dijo: «Hágase la luz. Y se hizo la luz») ya sea del ***pneuma*** (soplando la vida en la nariz de Adán: →) o bien **plasmando la materia** (Adán construido a partir del barro).





El nombre de Dios (JHVH, Jehová), a partir del cual, según la **Cábala** (→) hebraica, se habría iniciado el proceso de la creación. La cosmogonía hebraico-cristiana sitúa en el origen del cosmos un **sonido** («En el principio fue la Palabra» dice la *Biblia*). Si se entienden los términos Palabra, Verbo, *Logos* en sentido estricto, no coinciden totalmente con el significado originario hebraico, donde se indica algo que, evidentemente, precede a cualquier palabra determinada y a cualquier concepto fundado en la lógica. La creencia según la cual el mundo nació a partir de una sonoridad originaria estaba muy difundida entre las civilizaciones arcaicas: los egipcios pensaban en una «carcajada cósmica», otros en una «sílaba resonante» o en un «grito de Dios» (→ *Música de las esferas*).

TRASCENDENCIA

Teología

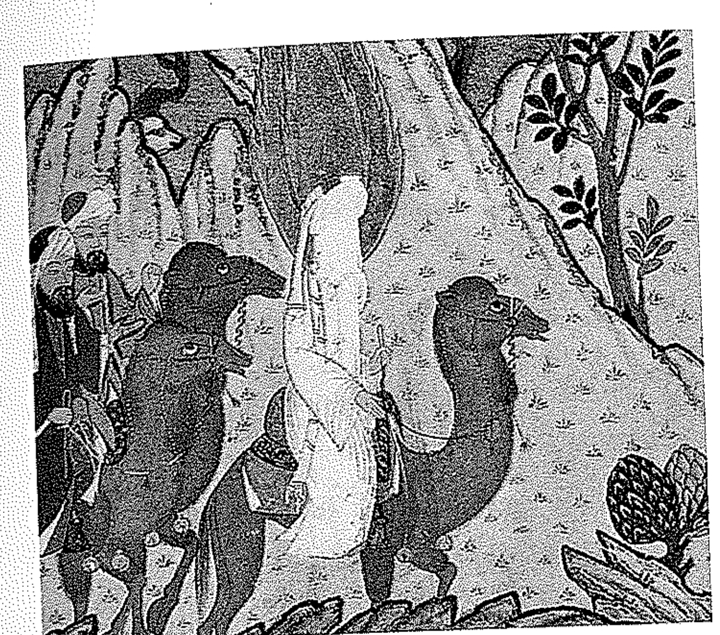
Véase también Mito, Teología negativa

En el ámbito teológico se denomina **trascendente** a un ser situado fuera del mundo y de todas las cosas, más allá de los límites del conocimiento humano, más allá de la finitud y de la experiencia del hombre. Por contraposición, se denomina **inmanente** a cualquier realidad que no supera los límites del sujeto humano y, por tanto, se puede explicar a partir de la experiencia terrenal. Estos dos términos se emplean generalmente para distinguir dos concepciones del mundo diferentes. Todas las formas de panteísmo y animismo, como la religión mitológica griega (que considera a los dioses como un componente de la realidad natural) son inmanentes. Por el contrario, la noción de trascendencia ocupó una posición central en la especulación cristiana sobre Dios, con algunas variantes significativas que cabe tener en consideración.

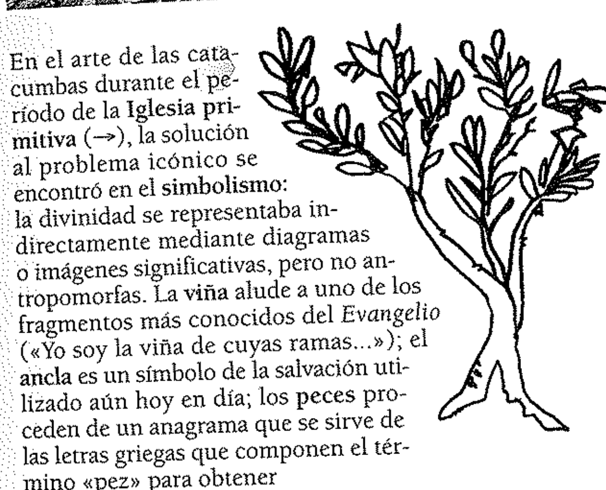
- La **escolástica** nunca radicalizó la idea de trascendencia divina hasta convertirla en un elemento de separación irremediable entre hombre y Dios. En la **teología racional**, Dios, aunque sede de toda perfección, sigue siendo un ente analizable por el intelecto.
- La **teología negativa**, por el contrario, sostuvo la **inconmensurabilidad** entre el hombre y la divinidad. Dios, debido a su diversidad absoluta, no se puede definir de ninguna manera: es al mismo tiempo luz y oscuridad, quietud y movimiento; Dios es una paradoja que una mente humana no es en absoluto capaz de pensar.

De todas formas, la noción de trascendencia no fue una invención del mundo cristiano, porque ya la tardía antigüedad pagana había llegado a afirmar una visión trascendente de lo divino. Durante el s. II d.C., **Plotino**, recuperando en sentido místico la tradición platónica y elaborando el concepto de ***emanación*** (→), había situado el Uno-Bien en una posición de lejanía inconmensurable con respecto a la naturaleza y al mismo hombre. Por otra parte, también en el seno del pensamiento cristiano (en una zona fronteriza entre la ortodoxia y la herejía) se desarrollaron diferentes teorías que sostenían la inmanencia de Dios. Por ejemplo, las filosofías panteístas de **Giordano Bruno** (s. XVI) y de **Spinoza** (s. XVII), unidas en su rechazo de Dios como un ente externo con respecto al mundo y distinguible de este último.

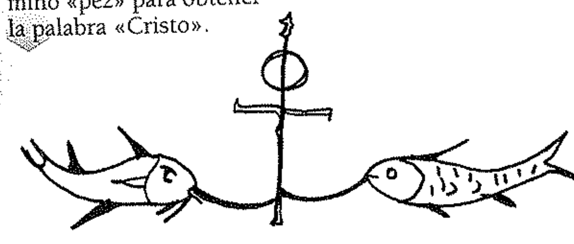
Las diferentes formas de entender la trascendencia divina influyeron de manera decisiva en múltiples tradiciones artísticas. El decorativismo y el gusto por la abstracción geométrica (el arabesco), típicos del arte hebraico y después del islámico (junto con la escasa presencia de la figura humana), dependen justamente de la oposición a la representación de Dios desde un punto de vista visual (mientras que es posible emplear símbolos abstractos).
En cambio, en el cristianismo, la encarnación de Cristo complicó la cuestión, siendo ésta debatida muy en particular durante el período de la Patrística. Por una parte, los *iconódulos* (literalmente «esclavos de la imagen») afirmaron que era lícito representar lo sagrado y que, además, era útil, sobre todo en una época de analfabetismo generalizado como la Edad Media. Por otra, los *iconoclastas* («destructores de imágenes») afirmaron la imposibilidad de conciliar la trascendencia de Dios con su representación física a partir del modelo humano en términos de ***antropomorfismo*** (→).

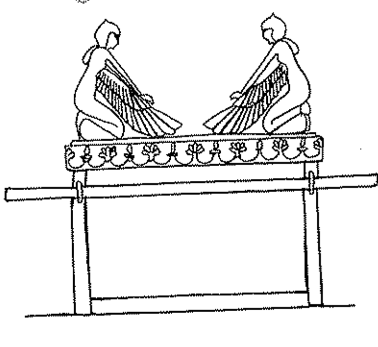


El islamismo prohíbe taxativamente cualquier representación de la divinidad. Incluso el profeta **Mahoma** siempre es representado sin rostro, a pesar de que existe una abundante documentación histórica sobre su figura.

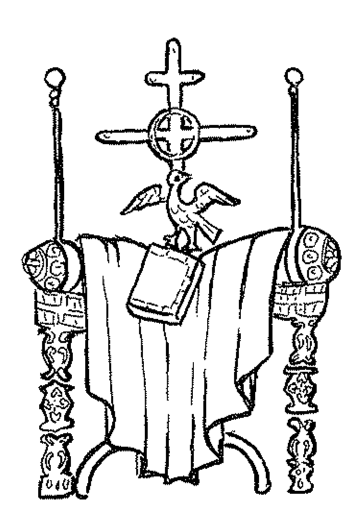


En el arte de las catacumbas durante el período de la **Iglesia primitiva** (→), la solución al problema icónico se encontró en el **simbolismo**: la divinidad se representaba indirectamente mediante diagramas o imágenes significativas, pero no antropomorfas. La **viña** alude a uno de los fragmentos más conocidos del *Evangelio* («Yo soy la viña de cuyas ramas...»); el **ancla** es un símbolo de la salvación utilizado aún hoy en día; los **peces** proceden de un anagrama que se sirve de las letras griegas que componen el término «pez» para obtener la palabra «Cristo».





La reconstrucción del arca sagrada hebraica. Los dos querubines están adorando un **espacio vacío** que, en el hebraísmo, es el único símbolo posible para representar a la divinidad.



La imagen más significativa de la fase simbólica de la iconografía cristiana es el *etimasion* (*preparación*), el trono real en el que Dios se sentará a la hora del Juicio Universal. Con una referencia explícita a la solución que adoptaron los judíos para el arca de la alianza, en la silla se concentran los signos de la presencia de Cristo, pero ésta permanece significativamente vacía.

TEOLOGÍA DE LOS ICONOS

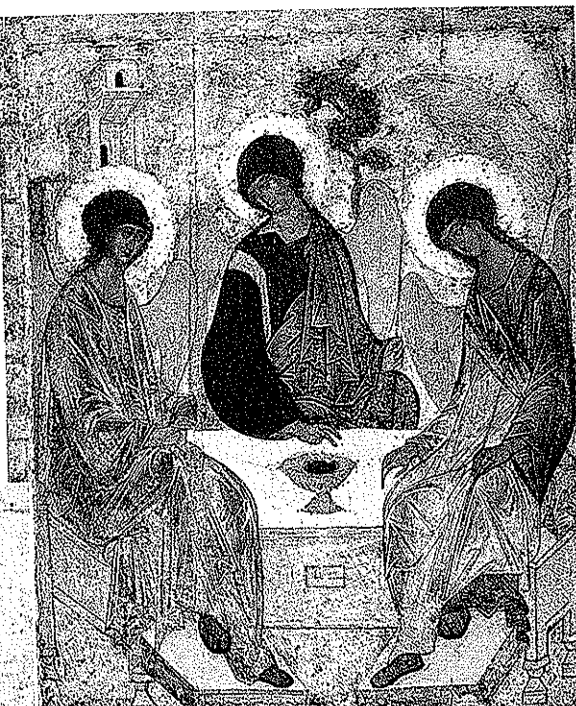
Trascendencia y representación de Dios

Véase también **Angelología, Iglesia primitiva**

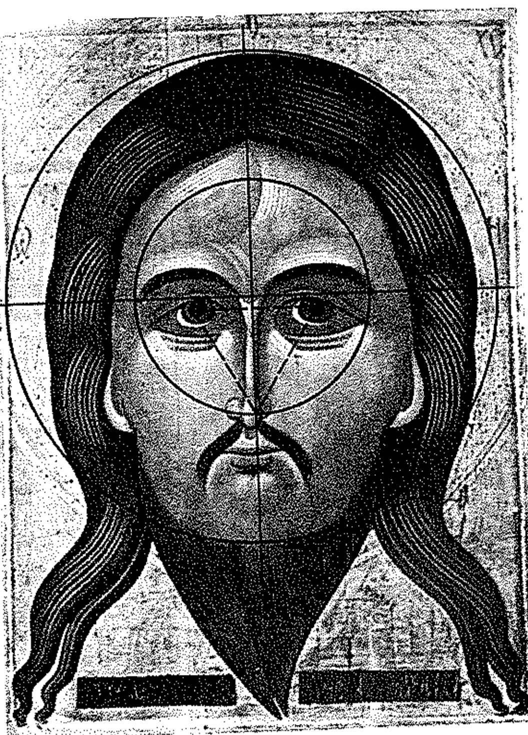
En las religiones como el hebraísmo, el cristianismo y el islam, en que la divinidad se caracteriza en términos de **trascendencia** (→), se plantea la delicada cuestión de la ***licitud de una representación de Dios***. La elección liberal del catolicismo está motivada por precisas causas teológicas, puesto que la misma encarnación de Cristo hace posible su representación mediante un cuerpo humano. Sin embargo, no faltaron los puntos de vista contrarios. De hecho, durante toda la Edad Media no había desaparecido el peligro de un renacimiento de la **idolatría**, el culto a las estatuas y a las imágenes en sí, no a los valores simbólicos que las representaciones poseen. Incluso en el seno del clero se registraron casos en que la veneración por las imágenes iba mucho más allá de la ortodoxia; por ejemplo, algunos curas rascaban los colores de los iconos para incorporarlos al vino eucarístico o muchos padres escogían iconos como padrinos del hijo.
Contra estos excesos se desarrolló el **movimiento iconoclasta**, que convulsionó al Imperio bizantino entre el s. VIII y el s. IX. En el año 730, el emperador **León III** ordenó la destrucción de todas las imágenes sagradas, empezando por el crucifijo conservado en el palacio imperial (la única efigie admitida fue el símbolo gráfico de la cruz). El **Sínodo de Heria** (754) afirmó que se debe encontrar a Cristo únicamente en el seno de la conciencia y descartó incluso la posibilidad de su representación simbólica y desencarnada, debido a la sospecha de un **monofisismo** (una de las ***herejías cristológicas***: →). Era el inicio de la guerra iconoclasta, que duró más de un siglo y concluyó en el año 842 con la victoria de la tendencia liberal.

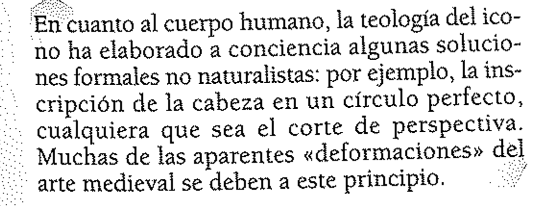
El arte bizantino y el arte ruso ortodoxo, se vieron influidos por estas diatribas. Incluso tras la victoria de los **iconófilos** (favorables a las imágenes), se establecieron unas limitaciones a la posibilidad de representar a la divinidad, hasta tal punto que se elaboró una original **teología visual** de los iconos cuyo principio fundamental consistía en el rechazo de las soluciones realistas en nombre de un **simbolismo** acentuado. El **antinaturalismo** de las figuras sirve para subrayar la dimensión espiritual de los acontecimientos teológicos: si el canon griego (→ ***Proporción***) establecía que la dimensión de la cabeza debía ser una octava parte de la longitud del cuerpo, la de los ángeles en los iconos griegos debía ser una catorceava parte, con una neta diferencia con respecto a la realidad natural. La descripción del espacio se regula mediante un rechazo análogo de la realidad visual, según la cual debe realizarse una **perspectiva inversa** (→ ***Perspectiva***), es decir, la contraria a la visión ocular.
Por tanto, y a diferencia del arte sagrado europeo, el cristiano-ortodoxo se desarrolló en el marco de reglas rígidas establecidas por los teólogos. La noción de Trinidad, por ejemplo, se puede expresar de forma indirecta y simbólica sólo refiriéndose al fragmento bíblico de los tres ángeles mensajeros que pidieron hospitalidad a Abraham debajo de la encina de Mamre. Además, la representación de las tres figuras se debe componer a partir de un criterio de circularidad interna (símbolo de los misterios de reunificación de tres entidades en una misma y única persona).

La *Trinidad*, pintada en 1422 por **Andrej Rublev**, pintor, teólogo y santo, se ha convertido en un ejemplo normativo y vinculante para la tradición ortodoxa de la pintura de iconos. La idea trinitaria se expresa a través de los tres ángeles y del carácter circular de la composición: existe un círculo ideal que pasa por las cabezas de los ángeles y que tiene su centro en la hostia colocada sobre la mesa. El fuerte componente espiritual de las figuras procede de un canon proporcional, alejado voluntariamente tanto de los ejemplos clásicos como de la realidad: la cabeza de los ángeles es extremadamente pequeña con respecto al cuerpo.









En cuanto al cuerpo humano, la teología del icono ha elaborado a conciencia algunas soluciones formales no naturalistas: por ejemplo, la inscripción de la cabeza en un círculo perfecto, cualquiera que sea el corte de perspectiva. Muchas de las aparentes «deformaciones» del arte medieval se deben a este principio.

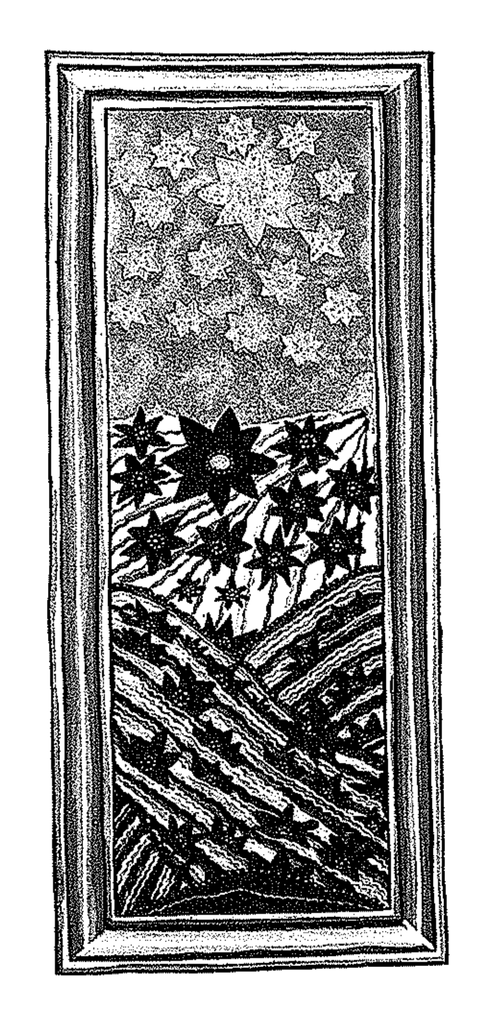
PESIMISMO ANTROPOLÓGICO

Véase también Ciudad celeste, Predestinación

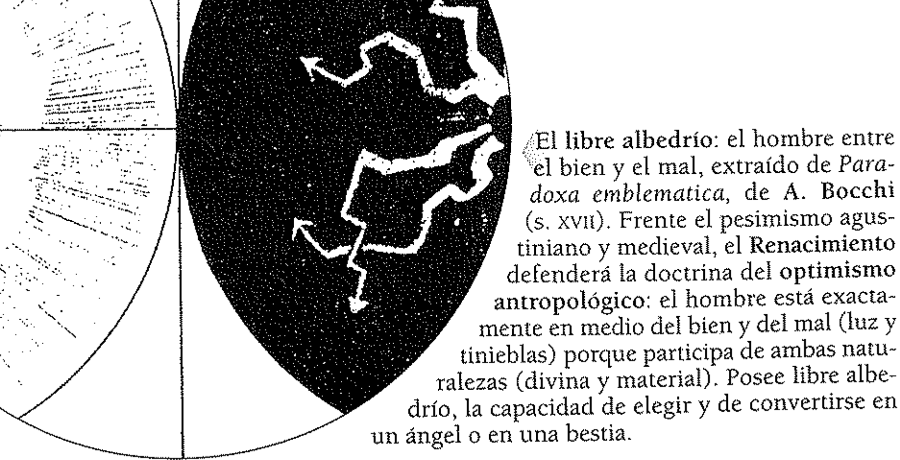
La clave del sistema teológico de **san Agustín** es la tesis del **pesimismo antropológico**: el mal existe únicamente en el hombre, no en el mundo, y consiste esencialmente en su capacidad de **querer**.
La *voluntas* (voluntad) era una dimensión del individuo ajena al racionalismo de los filósofos griegos, quienes resolvían el problema moral en el seno del problema cognitivo, considerando el mal un cálculo equivocado, una distracción de la inteligencia. Les parecía una verdadera paradoja el hecho de que fuese posible conocer lo que es el bien y, al mismo tiempo, querer el mal.
En cambio, con san Agustín, por primera vez en la historia del pensamiento surgió el reconocimiento de la **complejidad psicológica** del individuo humano, capaz de cometer acciones irracionales y de desear, a veces, el propio mal y el de los demás: el vicio, la perversión, la infracción de las normas, son culpas voluntarias (**pecado**), no errores de la razón.

En primer lugar, el pecado se presenta como **soberbia**: la mala voluntad de equipararse a Dios que impulsó a Adán y a los ángeles rebeldes. En la *Ciudad de Dios*, san Agustín definió la soberbia sirviéndose de la polaridad filosófica de ser/no-ser: «La causa de la beatitud de los ángeles buenos es su cercanía con respecto a lo que realmente es, mientras que la causa de la miseria de los ángeles malos es que se han alejado del ser y se han dirigido hacia sí mismos, que no son el ser. Por tanto, su vicio cometido fue el de la soberbia».
En la doctrina de san Agustín es esencial la idea según la cual el pecado original marca de forma indeleble la naturaleza del hombre: ***con Adán ha pecado toda la humanidad***, tanto la actual como la futura (no es una casualidad que el tema de la culpa de Adán y Eva se repita con una frecuencia obsesiva en el arte medieval). San Agustín enunció la tesis, recuperada en el s. XVI por **M. Lutero**, de la ***actualidad del pecado original***, cuyos efectos se deben considerar todavía presentes en la humanidad, a pesar de la posterior llegada de Cristo. En el individuo estos efectos se muestran como una tendencia intrínseca hacia la degeneración, hasta tal punto que la humanidad en su conjunto debe considerarse una *massa damnationis* («cúmulo de damnación»).

San Agustín precisó esta doctrina en contraste con la **herejía pelagiana**. El monje **Pelagio** interpretó el cristianismo a la luz de una mentalidad racionalista y jurídica típica de las clases aristocráticas que se habían convertido recientemente: creía absurdo condenar a los hombres actuales por el error de Adán, que se debía considerar simplemente como un mal ejemplo individual y no una maldición que pesara sobre toda la humanidad; afirmaba la posibilidad de cada individuo de realizar una elección libre entre el mal y el bien (**libre albedrío**), argumentando que, si no fuese así (es decir, si el hombre estuviese efectivamente predispuesto hacia el mal) faltaría el factor moral esencial de la responsabilidad. En todo este conjunto de teorías san Agustín veía el peligroso renacimiento de la antigua soberbia, puesto que el el ser humano no puede pensar en poderse salvar por sí solo, contando únicamente con sus buenas obras. La salvación eterna (→ *Gracia*) es un don que Dios otorga a unos y no a otros, siempre por motivos de todo inescrutables.



El **pesimismo antropológico** en una visión de **Ildegarda de Bingen**, mística del s. XIII. En la parte superior, las estrellas, donde «arde la fuerza del fuego que enciende todas las chispas vivientes»; hacia la parte inferior, progresivamente, el lago negro y profundo que representa el infierno. El hombre, que habita en la «franja inferior» del cosmos, corre el riesgo de ser engullido por este «pozo negro».



El libre albedrío: el hombre entre el bien y el mal, extraído de *Paradoxa emblematica*, de **A. Bocchi** (s. XVII). Frente el pesimismo agustiniano y medieval, el **Renacimiento** defenderá la doctrina del **optimismo antropológico**: el hombre está exactamente en medio del bien y del mal (luz y tinieblas) porque participa de ambas naturalezas (divina y material). Posee libre albedrío, la capacidad de elegir y de convertirse en un ángel o en una bestia.

GRACIA

San Agustín, Lutero

Véase también Libre examen, Sacerdocio universal

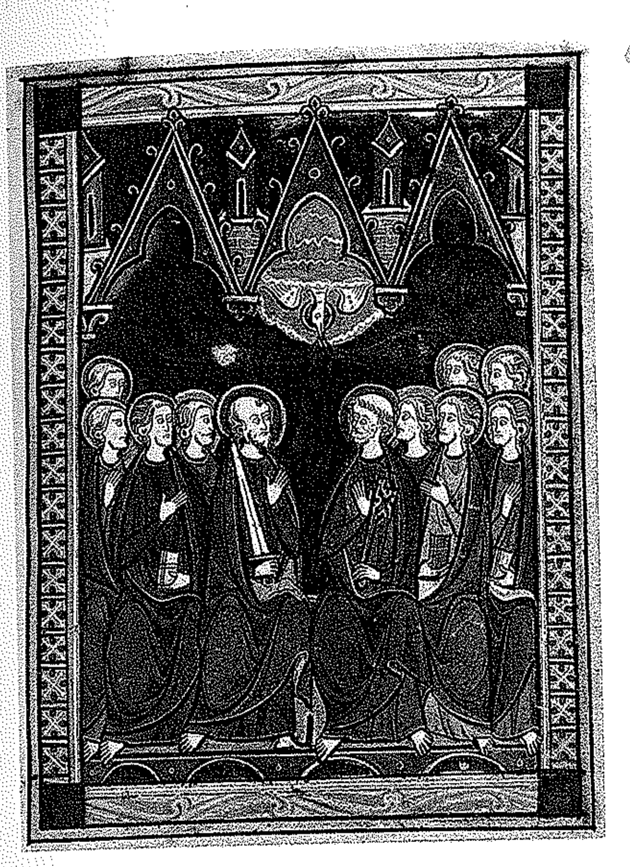
«El hombre justo será salvado por su fe». Este pasaje de la *Epístola a los romanos* de **san Pablo** es el punto de arranque de la discusión acerca de la **gracia** (la salvación eterna del alma), sin duda alguna la noción más controvertida de toda la teología cristiana. De hecho, en torno al problema sobre cuáles son las condiciones que hacen posible la salvación del individuo se desarrollaron dos escuelas de pensamiento incompatibles.

Por un lado se encuentra la posición formulada en la **Edad Media** y después ratificada por la **Contrarreforma** que, en la actualidad, se ha convertido en la mentalidad predominante entre los católicos: la beatitud del Paraíso es otorgada a aquellos que la han merecido en función de sus **buenas obras**; el día del Juicio Universal, Dios castigará a los malvados y acogerá a su lado a las almas de aquellos que encaminaron sus propias vidas hacia el bien.

Por otro lado está la posición de **san Agustín**, que después adoptó la **Reforma** de **M. Lutero** y el **jansenismo**, según la cual la frase de san Pablo debe interpretarse de la siguiente forma: el hombre justo *no* recibirá la salvación por las buenas acciones realizadas en vida (aunque estas últimas son, evidentemente, un hecho positivo), sino única y exclusivamente **por su fe**. Si se afirmase lo contrario, es decir, que el Paraíso está garantizado para quienes hayan actuado bien en la vida, significaría reducir a Dios a la figura de un buen magistrado. Si el hombre piensa que puede salvarse por sí solo y predisponer con sus buenas acciones el juicio de Dios (por tanto, desproveyéndole en cierto sentido de su función) se debe a su soberbia. Si se llevara hasta el límite esta ***visión jurídica de la salvación*** se llegaría a una ***paradoja teológica***: el hombre, libre de salvarse o condenarse a su voluntad, sería completamente dueño de sí mismo, mientras que Dios, viéndose imposibilitado para cometer un acto de injusticia y salvar a un pecador, estaría vinculado a una norma superior y, por lo tanto, no sería libre.

Según san Agustín, el auténtico mensaje cristiano reside en el reconocimiento de la fundamental debilidad del hombre, que tiende por su naturaleza hacia el mal (→ ***Pesimismo antropológico***) y es incapaz de salvarse sin la ayuda de Dios. En consecuencia, debe abandonarse con absoluta sumisión a la iniciativa divina y aceptar cualquier decisión, incluso las que parecen injustas desde el punto de vista de la justicia humana. Dios, en sus elecciones, no está obligado por ningún criterio de justicia y concede la gracia como un **don gratuito** e inmotivado. La solución contraria implica una limitación de su omnipotencia.

De ahí que la virtud principal del cristiano no esté tanto en las buenas acciones como en la **sumisión** con la que acepta los inescrutables proyectos divinos. San Agustín llegó a enunciar el principio de la ***predestinación*** (→): el individuo no es bueno porque sus obras sean válidas; al contrario, sus obras son buenas porque Dios le ha permitido nacer pío. Por esta razón no debe enorgullecerse con arrogancia de su comportamiento justo, sino únicamente agradecer a Dios por no haberle creado malvado.



Los valores de la espiritualidad de san Agustín en dos imágenes del arte medieval. En la representación del descenso del Espíritu Santo en el día del Pentecostés (desde un salterio de París del s. XIII), la postura de los Apóstoles (la primera y paradigmática comunidad cristiana) ilustra la virtud esencial que se exige al creyente: **la fe**. Los Apóstoles están representados sentados, inmóviles; en ellos no se percibe ningún tipo de acción, sino una condición de absoluta receptividad, casi pasividad. Asimismo es posible observar la posición de la mano derecha, a la altura del corazón, en el gesto del juramento. La gracia (la paloma que desciende desde el cielo) es un **don gratuito de Dios** que únicamente se debe **esperar** con fe.



Una característica peculiar de la doctrina de san Agustín es el **recogimiento interior**: el hombre alcanza la verdad de Dios escrutando las profundidades de su yo profundo (no mediante una relación con el mundo). En los mosaicos del arte bizantino los individuos siempre se muestran aislados, incluso cuando están en grupo; la naturaleza, simbolizada por los árboles, es un elemento que sirve únicamente para separar a los individuos.

GRACIA

San Agustín, Lutero

Véase también **Libre examen, Sacerdocio universal**

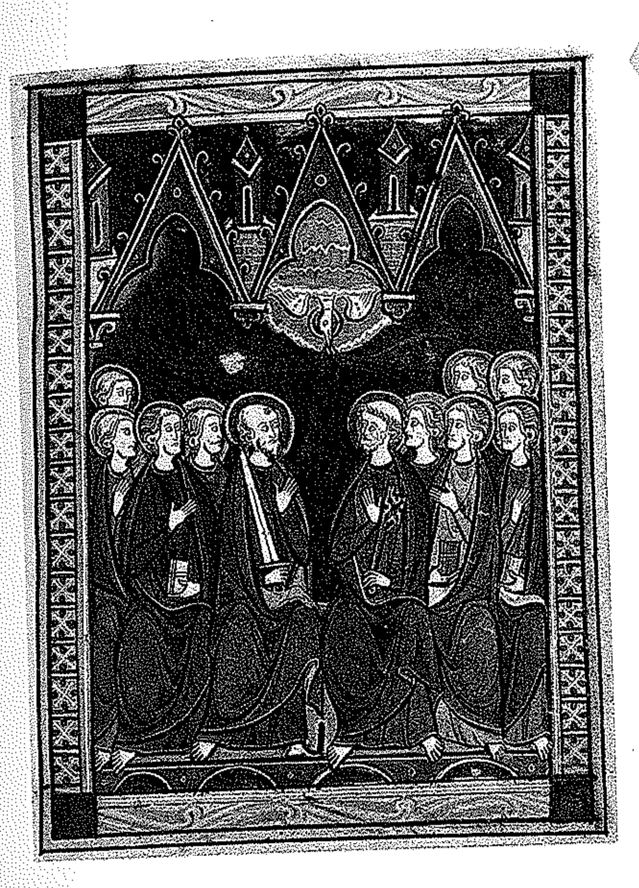
«El hombre justo será salvado por su fe». Este pasaje de la *Epístola a los romanos* de **san Pablo** es el punto de arranque de la discusión acerca de la **gracia** (la salvación eterna del alma), sin duda alguna la noción más controvertida de toda la teología cristiana. De hecho, en torno al problema sobre cuáles son las condiciones que hacen posible la salvación del individuo se desarrollaron dos escuelas de pensamiento incompatibles.

Por un lado se encuentra la posición formulada en la **Edad Media** y después ratificada por la **Contrarreforma** que, en la actualidad, se ha convertido en la mentalidad predominante entre los católicos: la beatitud del Paraíso es otorgada a aquellos que la han merecido en función de sus **buenas obras**; el día del Juicio Universal, Dios castigará a los malvados y acogerá a su lado a las almas de aquellos que encaminaron sus propias vidas hacia el bien.

Por otro lado está la posición de **san Agustín**, que después adoptó la **Reforma** de **M. Lutero** y el **jansenismo**, según la cual la frase de san Pablo debe interpretarse de la siguiente forma: el hombre justo *no* recibirá la salvación por las buenas acciones realizadas en vida (aunque estas últimas son, evidentemente, un hecho positivo), sino única y exclusivamente **por su fe**. Si se afirmase lo contrario, es decir, que el Paraíso está garantizado para quienes hayan actuado bien en la vida, significaría reducir a Dios a la figura de un buen magistrado. Si el hombre piensa que puede salvarse por sí solo y predisponer con sus buenas acciones el juicio de Dios (por tanto, desproveyéndole en cierto sentido de su función) se debe a su soberbia. Si se llevara hasta el límite esta ***visión jurídica de la salvación*** se llegaría a una ***paradoja teológica***: el hombre, libre de salvarse o condenarse a su voluntad, sería completamente dueño de sí mismo, mientras que Dios, viéndose imposibilitado para cometer un acto de injusticia y salvar a un pecador, estaría vinculado a una norma superior y, por lo tanto, no sería libre.

Según san Agustín, el auténtico mensaje cristiano reside en el reconocimiento de la fundamental debilidad del hombre, que tiende por su naturaleza hacia el mal (→ ***Pesimismo antropológico***) y es incapaz de salvarse sin la ayuda de Dios. En consecuencia, debe abandonarse con absoluta sumisión a la iniciativa divina y aceptar cualquier decisión, incluso las que parecen injustas desde el punto de vista de la justicia humana. Dios, en sus elecciones, no está obligado por ningún criterio de justicia y concede la gracia como un **don gratuito** e inmotivado. La solución contraria implica una limitación de su omnipotencia.

De ahí que la virtud principal del cristiano no esté tanto en las buenas acciones como en la **sumisión** con la que acepta los inescrutables proyectos divinos. San Agustín llegó a enunciar el principio de la ***predestinación*** (→): el individuo no es bueno porque sus obras sean válidas; al contrario, sus obras son buenas porque Dios le ha permitido nacer pío. Por esta razón no debe enorgullecerse con arrogancia de su comportamiento justo, sino únicamente agradecer a Dios por no haberle creado malvado.



Los valores de la espiritualidad de san Agustín en dos imágenes del arte medieval. En la representación del descenso del Espíritu Santo en el día del Pentecostés (desde un salterio de París del s. XIII), la postura de los Apóstoles (la primera y paradigmática comunidad cristiana) ilustra la virtud esencial que se exige al creyente: **la fe**. Los Apóstoles están representados sentados, inmóviles; en ellos no se percibe ningún tipo de acción, sino una condición de absoluta receptividad, casi pasividad. Asimismo es posible observar la posición de la mano derecha, a la altura del corazón, en el gesto del juramento. La gracia (la paloma que desciende desde el cielo) es un **don gratuito de Dios** que únicamente se debe **esperar** con fe.



Una característica peculiar de la doctrina de san Agustín es el **recogimiento interior**: el hombre alcanza la verdad de Dios escrutando las profundidades de su yo profundo (no mediante una relación con el mundo). En los mosaicos del arte bizantino los individuos siempre se muestran aislados, incluso cuando están en grupo; la naturaleza, simbolizada por los árboles, es un elemento que sirve únicamente para separar a los individuos.

CIUDAD CELESTE

San Agustín

Véase también Tiempo cíclico/rectilíneo, Gracia, Pesimismo antropológico

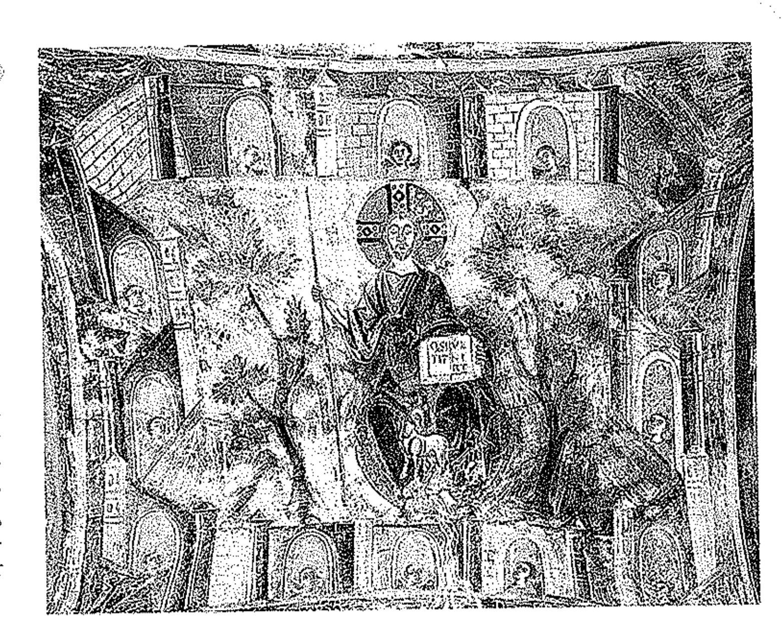
El saqueo de Roma por parte de los godos de Alarico en el año 410 d.C. fue el acontecimiento que impulsó a **san Agustín** a escribir *La ciudad de Dios*, el primer texto de la filosofía occidental centrado en el **problema de la historia**. En sentido estricto, el concepto de historia (una sucesión secuencial y dotada del sentido de acontecimientos únicos e irrepetibles) es una conquista del pensamiento hebraico-cristiano; en el mundo griego, la predominante concepción cíclica del tiempo, según el principio del ***eterno retorno*** (→), implicaba que las vicisitudes de la humanidad tenían un recorrido circular en que se alternaban con regularidad períodos de desarrollo y catástrofes capaces de llevar al mundo nuevamente al punto de partida.
Según san Agustín, la historia de la humanidad se verifica a partir de la lucha entre dos reinos.

• La **ciudad terrena** es la sociedad del diablo: corresponde a la naturaleza, a la materia, al cuerpo (en el individuo), a la historia de los hechos y a la economía.

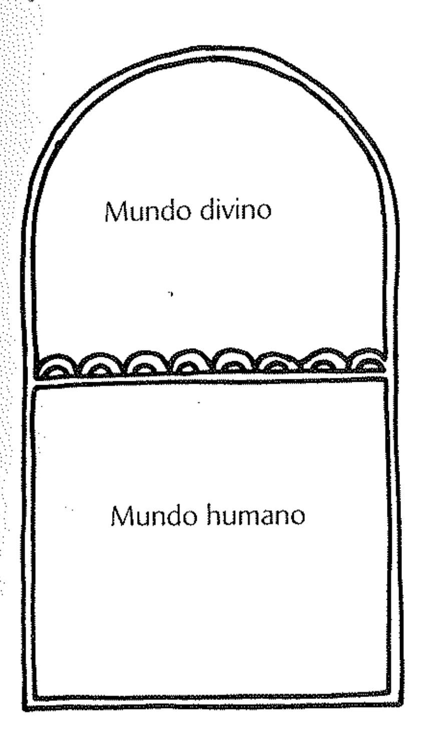
• La **ciudad celeste** es la ciudad de Dios, la comunidad de los justos, la dimensión eterna y, por tanto, desvinculada de la historia de la revelación divina. Ninguna edad en el mundo (ni siquiera la pagana) ha estado dominada exclusivamente por alguna de estas dimensiones, que coexisten siempre en la realidad e interactúan entre sí. Tampoco se puede identificar la ciudad terrena con el Imperio ni la celeste con la Iglesia: ninguna de las dos ciudades puede ser relacionada con institución alguna, pero se identifican con una dimensión del alma, con una decisión que cada hombre debe tomar. Atañe a cada individuo la decisión de vivir en el cuerpo, amándose a sí mismo y al mundo hasta llegar a despreciar a Dios, o bien vivir en el espíritu, amando a Dios hasta acabar despreciando el amor por una mismo y por todo aquello que es mundano (gloria, dinero, salud). No existe ningún signo exterior que diferencie a los dos tipos de hombre, pero aquel que vive en la ciudad de Dios sitúa las razones de su acción en una dimensión ultraterrena (la salvación eterna del alma y de la humanidad) y, por tanto, mira con distancia los angustiosos avatares de la política (que en aquella época significaba la caída del Imperio romano).

La ciudad del hombre (el conjunto de los acontecimientos propiamente históricos y políticos) encuentra su única razón de ser en esforzarse sin tregua en favorecer el desarrollo de la ciudad de Dios; esto es, en el hecho de propiciar la cristianización de la humanidad según el divino proyecto de la Providencia. Por tanto no es cierto, tal como sostenían los paganos, que el desastre del Imperio haya tenido su origen en la disgregación interna producida por el cristianismo. En cambio es cierto que toda la historia del Imperio ha supuesto únicamente un episodio más del proyecto divino: la unificación territorial y lingüística introducida por la *pax romana* fue el instrumento designado por la Providencia para crear el ambiente más favorable a la difusión del mensaje cristiano. En definitiva si el Imperio se disgrega es porque ha desaparecido su motivación final (según la perspectiva de la ciudad de Dios); además el Imperio no debe ser añorado, pues la inminente sociedad cristiana iniciará una nueva etapa histórica y cuantitativamente superior en el camino de la humanidad hacia la salvación.

La ciudad de Cristo llegó a convertirse en uno de los temas más difundidos de la iconografía medieval. Ésta se imaginaba compuesta por doce puertas (coincidiendo con el número de Apóstoles) y perfectamente regular, en clara antítesis con el caos urbanístico de las verdaderas ciudades medievales.



La oposición entre la ciudad de Dios y la ciudad del hombre se convirtió en un elemento importante de la arquitectura medieval. De hecho, los portales de las iglesias estaban estructurados a partir de esta división.





Miniatura para *La ciudad de Dios* de san Agustín, en la Biblioteca Nacional de París.

TEOLOGÍA NEGATIVA

Dionisio, Misticismo

Véase también Meditación

La **teología negativa**, elaborada por **Dionisio el Areopagita** y difundida en el pensamiento occidental a partir del s. IX, fue el fundamento teórico de la **mística** (→ *Misticismo*) cristiana. En contraposición con la **teología racional**, según la cual es posible encaminarse hacia Dios con los instrumentos de la razón, ésta afirmó que de ***Dios sólo se puede predicar lo incognoscible***. Cualquier concepto atribuido a la divinidad (también bondad, justicia o amor) es una extrapolación indebida de cualidades exclusivamente humanas; en definitiva, una forma de ***antropomorfismo*** (→).

Según Dionisio, la única teología posible está formada por negaciones: sólo se puede razonar sobre lo que Dios no es. «Sólo a partir de la privación de la vista y de la conciencia, a partir de la misma imposibilidad de ver y conocer, es posible ver y conocer lo que está más allá de la visión y del conocimiento. De hecho, ésta es la manera de ver verdaderamente y de conocer y de loar de una forma sobre-sustancial al Ser sobre-sustancial. Cuanto más nos elevemos hacia las alturas, más se contraerán las palabras por la visión de conjunto de las cosas inteligibles. De esta manera, ahora, penetrando en la bruma que está por encima de la inteligencia, encontraremos no la brevedad de las palabras, sino la ausencia absoluta de palabras y de pensamientos.»

Dionisio llegó a la noción de **inconmensurabilidad de Dios** partiendo de una reflexión en torno al concepto de **jerarquía** (literalmente, «orden de las cosas sagradas»). Su obra principal, el breve escrito *Gerarchia Celeste*, se articula en dos partes. En la primera, Dionisio demuestra cómo el orden jerárquico estructura cada forma del ser, ya sea la sociedad humana (dividida en trabajadores, guerreros y sacerdotes), ya sea el Universo físico (organizado en esferas concéntricas, gobernadas cada una ellas por una Inteligencia Celeste), ya sea el Universo sobrenatural; de hecho, las compañías de los ángeles también están estructuradas a partir de una jerarquía muy concreta y precisa, según principios de supremacía y de especialización de las tareas.

Esta asunción de la jerarquía como parámetro universal enfatiza, por contraste, el inquietante mensaje de la segunda parte de la obra, donde se afirma el carácter absolutamente extraño de Dios respecto a cualquier jerarquía natural, humana o celeste. Mediante una fuerte recuperación de la tendencia de Plotino hacia la ***trascendencia*** (→), Dionisio sitúa a Dios más allá de todo, no en el vértice de una pirámide jerárquica, sino ***extra ordinem***, por encima de cualquier estructura. De esta forma, la oscuridad y el silencio se convierten en auténticos símbolos de Dios y dejan de serlo la luz y la palabra, paradojas impenetrables para el pensamiento humano (Dios como «tiniebla luminosísima»). Sin embargo, y ésta es la desconcertante verdad de Dionisio, Dios puede ser alcanzable ya en esta vida a través de la **vía mística**, una experiencia capaz de superar la tradicional jerarquía de la plegaria (*cogitatio, meditatio, contemplatio*) para llegar, efectuando un salto más allá de la razón, a la ***deificatio***: esto es, la participación directa e intuitiva de lo divino.

ARHANGELI

Un efecto duradero de las reflexiones de **Dionisio** sobre la noción de jerarquía fue el notable desarrollo de la ***angelología*** (→). La Edad Media imaginó la jerarquía celeste como espejo y justificación de la terrestre. También entre las filas de ángeles existen diferencias de prestigio (expresadas por la cercanía o lejanía con respecto a Dios) y una rígida división de las tareas. Por ejemplo los arcángeles, que en la escala jerárquica ocupan un lugar muy bajo (→ esquema a pie de página), apenas por encima del ángel custodio, actúan sólo en el momento de la muerte de un individuo, pues su tarea es llevar su alma al cielo (representada por un recién nacido en la imagen que aquí reproducimos, extraída de un mosaico del baptisterio de San Marcos, en Venecia). Ésta es la razón por la que los arcángeles eran llamados **psicopompos**, es decir, «transportadores de almas».

Visto que Dios no puede reducirse a concepto, Dionisio desaconsejó la utilización de metáforas tradicionales (Dios como amor, luz, etc.), que pueden ser tergiversadas por los fieles (esto es, asumidas como explicaciones verdaderas). Por el contrario, conviene usar las metáforas más deformantes para que quede claro su valor puramente simbólico: Dios representado por seres monstruosos o enigmáticos, por animales feroces (oso, pantera) o mediante semejanzas lo más capciosas posible. Una de éstas nos la ofrece el **pelícano**, animal que, según los bestiarios medievales, tenía el hábito de nutrir a sus crías con su propia sangre, provocándose heridas en el pecho (símbolo del sacrifico de Cristo). La gran productividad simbólica del arte medieval deriva, asimismo, de esta doctrina.

Primera jerarquía	Serafines Querubines Tronos	Ven a Dios como el último objetivo de todas las cosas. Conocen las razones de la Providencia. Consideran la disposición de los juicios divinos en sí mismos.
Segunda jerarquía	Dominaciones Potencias Potestades	Controlan el resto de órdenes angélicos. Ejecutan los mandamientos divinos. Conservan el orden impuesto por la Providencia.
Tercera jerarquía	Principados Arcángeles Ángeles	Velan por el bien común. Se ocupan del bienestar humano. Proporcionan el bienestar de cada individuo particular.

MISTICISMO

Religiosidad medieval

Véase también **Teología de los iconos**

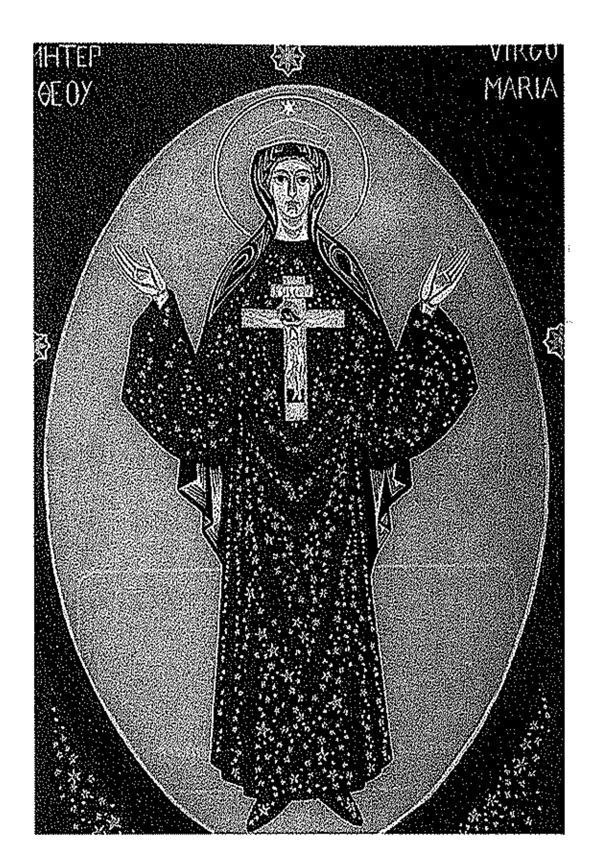
El término **misticismo** indica un tipo particular de experiencia religiosa, muy caracterizada por la confianza en la posibilidad de un **retorno a Dios** a través la **ascesis**: es decir, una práctica meditativa que permite al alma liberarse de todo lo que es corpóreo, alcanzando así la condición de divinización del sujeto que es el **éxtasis** (→). Este proceso ascético se realiza a través de vías que están más allá de la razón: todas las variantes del misticismo, tanto de Oriente como de Occidente, indican en el conocimiento ordinario y racional del mundo (el *samsara* en la terminología hindú) un estado de turbación mental que debe ser superado. La razón es una ilusión, un falso saber que se ha de combatir mediante el **vaciamiento de la mente**; para llevar a cabo esta «limpieza» de la psique, cada tradición propone técnicas de **meditación** (→) específicas, verdaderas formas de profilaxis mental.

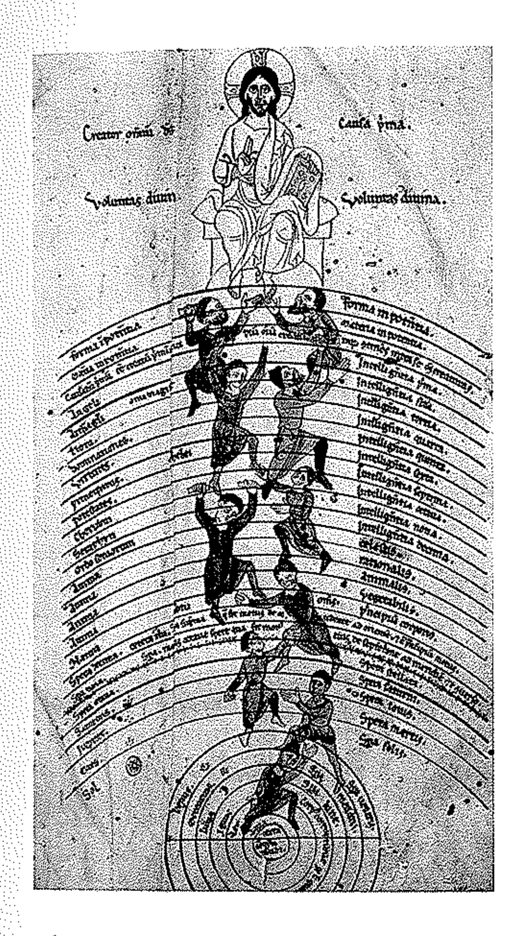
De todas formas, la renuncia a la racionalidad es una condición necesaria pero no suficiente para llevar a cabo el acontecimiento extático: la mente, además de ser liberada del exceso de informaciones que la sofoca, es curada del hábito de la abstracción y de la tendencia innata a discriminar, dividir, comparar, medir y ordenar en categorías. En particular ***es necesario superar*** el proceso mental de ***individuación*** mediante el que identificamos cada ente diferenciándolo del resto: es un esquema mental útil en la vida cotidiana, pero falso, ya que esconde la esencia de la realidad. Debe ser superada incluso la ***sensibilidad***. Aquello que debe ser abolido es, justamente, el modo normal de vivir: es decir, la conciencia de uno mismo como entidad individual y separada del ambiente en que se está inmerso, el percibir el mundo como un conjunto de elementos distintos entre sí. La enseñanza final de todo misticismo (no una verdad racionalmente afirmada, sino una condición que debe alcanzarse con la experiencia) es la ***unidad fundamental del Universo***. Según Dionisio, el fundador de la **teología negativa** (→), «es necesario abandonar los sentidos y las operaciones intelectuales, todas las cosas sensibles e inteligibles, todas las cosas que son y aquellas que no son. A partir de una total ignorancia, propender cuanto sea posible hacia la unión con Aquél que supera cualquier ser y conocimiento».

El misticismo, cuya manifestación más arcaica fue el ***chamanismo*** (→), es una dimensión presente en modalidades diversas en todas las grandes religiones y ha sido muy elaborado sobre todo en la tradición oriental. Hasta el nacimiento de la ***Cábala*** (→), en el s. XIII, no estuvo presente en el hebraísmo; por lo que se refiere al pensamiento filosófico occidental, apareció por primera vez en la doctrina de **Plotino** (s. II d.C.).

El misticismo cristiano, fenómeno marginal en la **Iglesia primitiva** (→), nació en la Alta Edad Media con la ***teología negativa*** (→) de ***Dionisio el Areopagita*** y después se afirmó en el ámbito del **movimiento franciscano**. A pesar de que Pablo afirme en la *Segunda carta a los Corintios* haberse elevado místicamente hasta el Tercer Cielo, el misticismo, mediante su actitud antagonista frente a los valores de la racionalidad, ocupó siempre un lugar subordinado en el Occidente cristiano.

La imagen de la Virgen aparecida en Lourdes el 17 de enero de 1871. La tradición mística no ha desaparecido en modo alguno del mundo moderno. De las ocho apariciones de la Virgen reconocidas oficialmente por la Iglesia, siete se verificaron después de 1831. Todavía son frecuentes en la actualidad las visitaciones, el lagrimeo de estatuas, las apariciones y los fenómenos extraordinarios vinculados con la experiencia mística.





La ascensión del alma a través de las esferas celestes, reproducido a partir de un anónimo manuscrito hermético del s. XII.

Una imagen que representa la elección de la **automarginación social** que a menudo acompañaba la vida de los místicos: la santa ermitaña María Egipciaca es retratada como una mujer salvaje que vaga por los campos desnuda y despeinada, rechazando los ropajes que otra santa le ofrece.



MEDITACIÓN

Misticismo

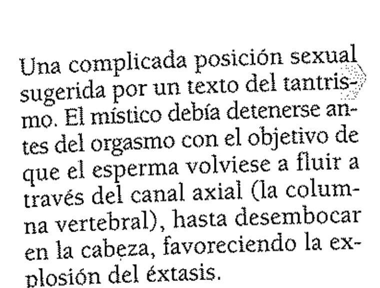
Véase también **Éxtasis, Misticismo**

Las diferentes tradiciones del **misticismo** elaboraron una serie diversificada de **técnicas de meditación** que han permitido el nacimiento del **éxtasis**.
Los místicos cristianos de la Edad Media desarrollaron sistemas basados en particular en la **privación sensorial**; la elección de vivir solos, en total silencio y en la oscuridad de una cueva les situaba en un estado fisiológico muy similar al reconstruido por los psicólogos contemporáneos en las salas de privación sensorial. En estas estructuras de laboratorio, el sujeto es aislado casi totalmente; puede moverse sólo para comer; los ojos, cubiertos con una venda, vislumbran apenas una luminosidad opaca y difusa; las orejas perciben el zumbido del acondicionador de aire y el sentido del tacto es minimizado con vendas. En estas condiciones, tras pocas horas, las capacidades intelectivas y lógicas, la concentración y el pensamiento en cuanto tales sufren una drástica disminución operativa. Como la mente no puede funcionar en condiciones de aislamiento con respecto al mundo externo, el vacío sensorial es ocupado por progresivas y cada vez más violentas alucinaciones visuales, táctiles y auditivas.

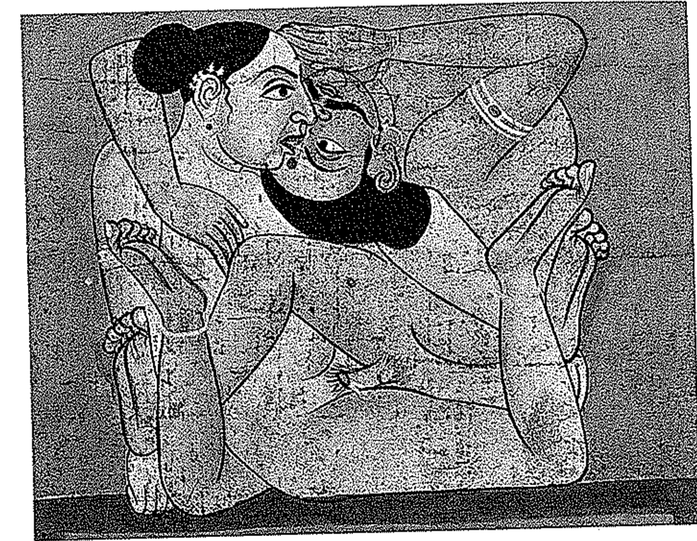
Este mismo «cortocircuito mental» puede alcanzarse asimismo a partir de la repetición obsesiva de un único impulso, mediante una técnica llamada *mantra* en Oriente, *dikr* en el mundo musulmán y *esicasmo* en el cristianismo ortodoxo. Los monjes griegos tomaban al pie de la letra el precepto de san Pablo «Rezad sin interrupción» y repetían sin pausa una fórmula de monólogo como: «Señor Jesucristo, ten piedad de mí». La repetición obsesiva de las frases determina un estado de estupor, un debilitamiento de la presencia racional hasta la pérdida del control consciente. Rápidamente la fórmula pierde el propio significado originario, quedando reducida a un puro sonido fonético; tras un cierto número de repeticiones, la conciencia ya no es capaz de atribuirle ningún tipo de realidad. Prosiguiendo con la práctica de la recitación, en pocos minutos se desencadena un sufrimiento mental que puede degenerar, con el tiempo, en estados de profunda alteración psíquica.

El mundo musulmán ha desarrollado profundas técnicas místicas directamente relacionadas con el control del cuerpo: la **música** y la **danza**, ya en el centro de los ***ritos dionisíacos*** (→) griegos. Las compañías de **derviches** (los místicos sufíes islámicos que Occidente ha llamado faquires) alcanzaban el éxtasis a través de una danza circular en la que giraban sobre sí mismos imitando el movimiento de los planetas en el sistema solar.

El **control de la respiración** se encuentra en el centro de la práctica del **yoga** (la India es el lugar de origen de casi todas las técnicas meditativas, incluso de aquellas que después se extendieron por Occidente), mientras que el **tantrismo** se ha aprovechado de la potencia de la **energía sexual** destacada. En los templos tántricos son frecuentes las representaciones del coito, a veces de forma explícita: el místico tántrico (que, de todas formas, no llegaba nunca al orgasmo) hallaba en la unión sexual el instrumento más adecuado para expulsar de su mente cualquier forma de dualismo.



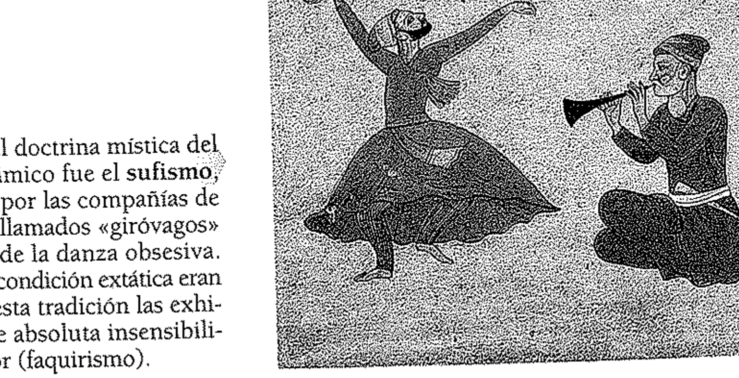
En el *yoga de la luz*, el practicante debe adormecerse tras haberse concentrado en la luz de una vela hasta llegar a identificarse con ésta. La luz lo acompañará también durante el sueño, en los sueños y en las profundidades oscuras del inconsciente.

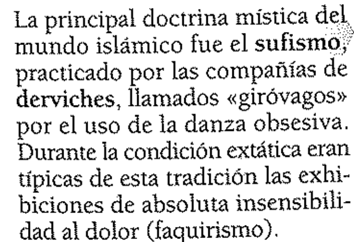


Una complicada posición sexual sugerida por un texto del tantrismo. El místico debía detenerse antes del orgasmo con el objetivo de que el esperma volviese a fluir a través del canal axial (la columna vertebral), hasta desembocar en la cabeza, favoreciendo la explosión del éxtasis.



En la tradición mística de la Iglesia ortodoxa (en particular, entre los monjes del monasterio del monte de Athos, en Grecia), la plegaria esicástica debía realizarse adoptando la posición corporal que se muestra en el dibujo, con la cabeza apoyada en las rodillas. Es muy sugerente la similitud con la posición del cuerpo que el *chamán* (→ *Chamanismo*) adopta durante el vuelo.





La principal doctrina mística del mundo islámico fue el **sufismo**, practicado por las compañías de **derviches**, llamados «giróvagos» por el uso de la danza obsesiva. Durante la condición extática eran típicas de esta tradición las exhibiciones de absoluta insensibilidad al dolor (faquirismo).

ÉXTASIS

Mística medieval

Véase también: Meditación, Teología negativa

El elemento constitutivo de cualquier **misticismo** (→) es el alcance de una perfecta e íntima comunión con lo divino llamada **éxtasis** (literalmente, *estar fuera de sí*) en la tradición cristiana, ***nirvana*** en la tradición budista, ***brahman*** en la hinduista, ***tao*** en la cultura china taoísta y ***satori*** en la cultura zen japonesa. La psiquiatría describe este fenómeno como un estado de trance, una alteración de la consciencia muy parecida al sueño pero con características fisiológicas bastante particulares (por ejemplo, el electroencefalograma siempre es similar al efectuado en estado de vela, aunque haya pérdida del conocimiento y de los contactos con la realidad ambiental, acompañada además de amnesia al despertar).

A menudo los místicos han descrito el éxtasis como una ***intuición prolongada***. De hecho, la intuición (la comprensión de cualquier cosa sin mediación intelectual) es siempre una **iluminación**, un momento en el que la verdad resplandece y se presenta a la conciencia como si proviniera del exterior. Pero mientras que en la vida diaria la intuición es un hecho extraordinario, un estado mental efímero y siempre limitado en el tiempo, en la condición de éxtasis la relación se invierte: el místico participa intuitivamente del mundo que le rodea, vive una experiencia totalizadora y liberadora más allá de la cognición de sí mismo y de cualquier forma de conflictividad. La conciencia egocéntrica es sobrepasada en una especie de ***dilatación del conocimiento***. **San Dionigio**, el mayor teórico del misticismo medieval, habló de una «tensión irrefrenable», una sensación de estar «desligado de uno mismo y libre de todas las cosas». El éxito final de este proceso es la **deificación** (*deificatio*), literalmente «convertirse en Dios»: el individuo se anula en cuanto tal y en estado de trance, más allá de la percepción normal del mundo que le rodea, se identifica con la totalidad y con lo divino.

El psicoanalista **O. Rank** (*Lo sagrado*, 1917) definió los aspectos psicológicos de la experiencia del éxtasis con el término **numinoso** (de *numen*, en latín «potencia divina»). El numinoso designa un *mysterium tremendum*, o sea aquél sentimiento de temor mezclado con la veneración que caracteriza a todo lo que es sagrado.

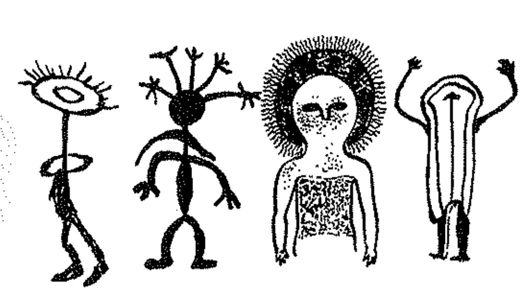
Esta condición inefable e inaccesible a la comprensión conceptual «puede penetrarnos como un doloroso flujo de armonioso y apacible recogimiento interno. Puede también traspasar el alma con una resonancia que vibra y perdura hasta que desaparece. O puede irrumpir repentinamente en el alma con espasmos y convulsiones y arrastrarnos hasta las más extrañas excitaciones, hasta el frenesí, hasta el orgasmo, precipitándonos en un horror espectral al encubrirse en formas salvajes y demoníacas».

La iluminación llega siempre inesperadamente como un don otorgado al que medita, y ningún método contemplativo garantiza un resultado eficaz. Aunque se requiere un aprendizaje que puede durar de por vida, el contacto imprevisto con el numinoso siempre transtorna la personalidad del individuo.



Las bodas místicas. Uno de los puntos más turbadores de la mística femenina es el acentuado erotismo con el que muchas santas describieron su transporte de éxtasis en el amor de Cristo. A la izquierda, María Magdalena (s. XIII) recibe la hostia directamente de la mano de Jesús, el «**esposo**» que la santa describe como un hombre musculoso, bello y sensual. Abajo, el **matrimonio espiritual** con Cristo de santa Teresa de Ávila en la célebre estatua de Bernini: los rasgos de la cara desconcertados por la pasión, la presencia del ángel y de la flecha (símbolos tradicionales asociados a **Eros** (→) y a la relación amorosa) remarcan los aspectos eróticos de las «bodas místicas».





El estado de alteración de la mente llamado «éxtasis» puede alcanzarse de diferentes maneras (ayuno, deprivación sensorial, plegaria prolongada, uso de determinadas sustancias). En el arte de las culturas primitivas, la condición de éxtasis suele ser descrita a través de la ***solarización*** de la cabeza, que parece explotar o transformarse en un Sol radiante. La figura en forma de seta (última a la derecha) representa el éxtasis de un chamán de los indios naupés de Colombia, consagrado al consumo del peyote (un hongo alucinógeno).

ANGELOLOGÍA

DIONIGIO, MISTICISMO

Véase también Demonología, Teología de los iconos

La noción de **ángel** (de la palabra que en griego significa «mensajero») designa un ser sobrenatural con funciones de **intermediario entre el hombre y la divinidad**, y está presente en distintas formas en las tres religiones reveladas (hebraísmo, cristianismo, islamismo).

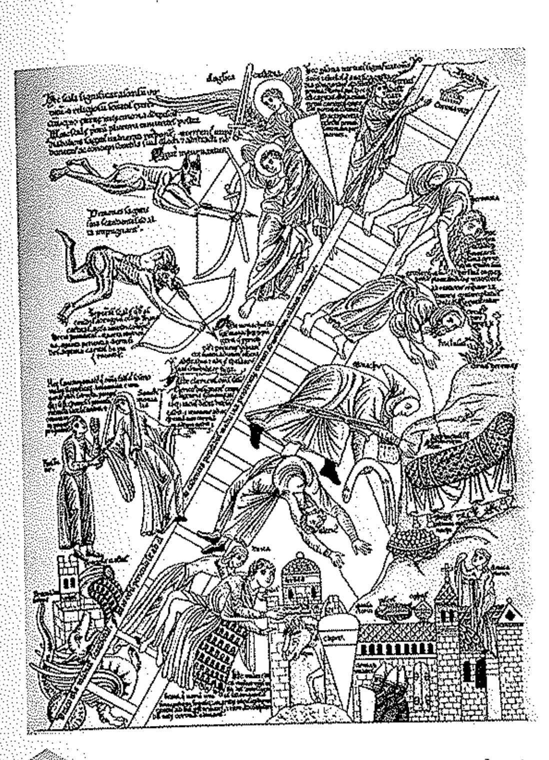
En el *Antiguo Testamento* la existencia de los ángeles no fue objeto de ninguna enseñanza doctrinaria específica, sino que se consideró como algo obvio y principalmente carente de cualquier relevancia teológica: el rígido monoteísmo bíblico sugería no enfatizar el papel de realidades espirituales preexistentes o, en cualquier caso, autónomas frente a Dios.

Los ángeles se convirtieron en el objeto de una verdadera ciencia (**angelología**), sólo en la Edad Media y a partir de la obra teórica de **san Dionigio** (→ *Teología negativa*). Se estableció que los ángeles eran criaturas incorpóreas, puros espíritus dotados de la misma sustancia que el demonio, provistos de libre albedrío y de una especificidad individual, con un conocimiento intuitivo (superior al conocimiento racional humano); también se aceptó que eran utilizados por Dios tanto para intervenir en los acontecimientos del mundo (como instrumento de la Providencia) como para gobernarlo (así, son ángeles las Inteligencias Celestes que mueven los cielos del Universo).

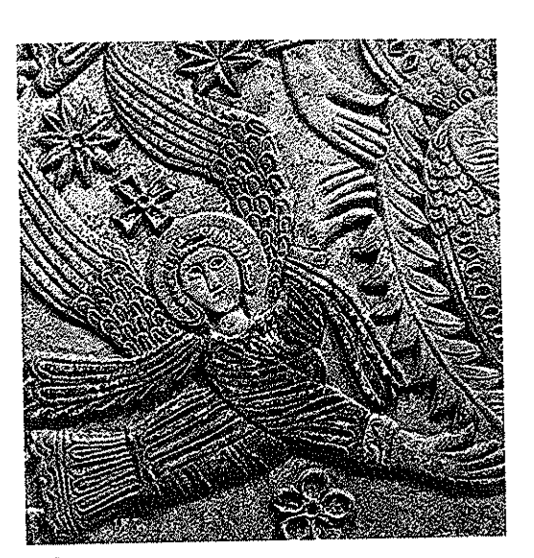
La religiosidad popular añadió a esta descripción muchos símbolos reservados por la iconografía pagana a los dioses: las alas, la capacidad de volar, la posibilidad de hacerse visible al hombre y de asumir particulares semejanzas. Esta contaminación no contribuyó al libre desarrollo de la iconografía angélica, ya que suscitó en los teólogos cristianos la recurrente sospecha de que un exceso en el culto podría hacer renacer residuos de politeísmo. Sólo así se explica la atención casi maníaca con la que en la Edad Media se pretendió determinar la realidad del ángel. La sutileza de las cuestiones tratadas por la angeología se hizo tan legendaria, que aún hoy «hablar del sexo de los ángeles» es sinónimo de futilidad. Cada punto de la vida angélica fue debatido con pasión: la comida, el vestuario (la forma, el color, la luminosidad), los instrumentos musicales utilizados en los coros paradisíacos, el grado preciso de proximidad a Dios y cuestiones tan bizantinas como «cuántos ángeles cabrían en la punta de un alfiler».

Esta racionalización progresiva es bien visible en la historia de la imaginería. Mientras que la extraña fisonomía de los modelos arcaicos transluce una notable tensión simbólica e imaginativa (el ángel es una serpiente, una cara sin cuerpo rodeada sólo por alas, una rueda recubierta de ojos, un andrógino...), a partir del Renacimiento se amoldó a un modelo antropomórfico: el ángel se redujo a un hombre dotado de alas, cada vez menos sugestivo hasta los empalagosos angelitos del Barroco. La hiperdeterminación ha sido nociva para el símbolo, vaciándolo de cualquier carga emotiva y sustrayéndole el áura de majestad y de magnificencia. De hecho, en la religiosidad actual poco o nada queda de la antigua popularidad de los ángeles.

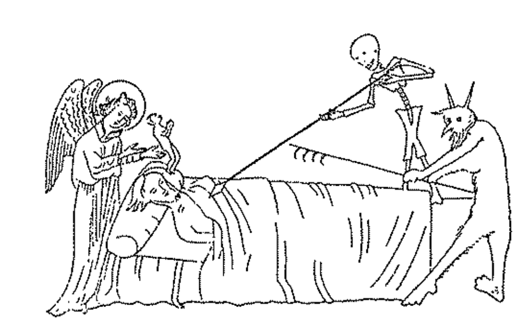
Del imponente grupo que poblaba el imaginario medieval, hoy sólo quedan las figuras más eminentes (Gabriel, Rafael, Miguel), aunque bastante desvaídas.



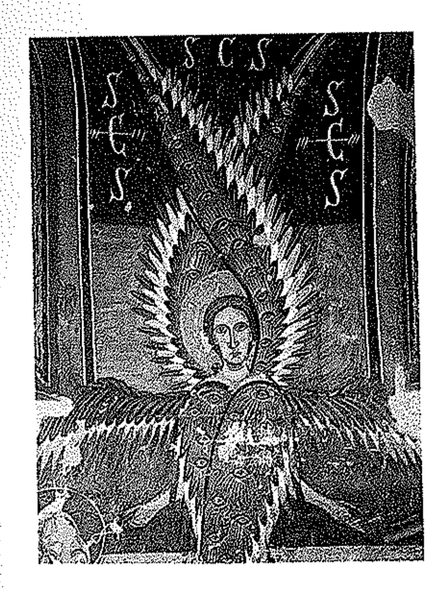
La escalera de Jacob. La función de intermediario entre el hombre y Dios confiada al ángel está remarcada por el frecuente acercamiento al tema de la escalera. El origen de este símbolo reside en el cuento del profeta Jacob, quien en sueños tuvo la visión de una escalera que, partiendo de sus pies, llegaba hasta los cielos (en cada peldaño, un ángel tenía la misión de ayudar al místico en la ascensión).



Las primeras representaciones de los ángeles eran menos humanizadas que las figuras que se impusieron con el Renacimiento. Los ángeles eran representados a menudo sin cuerpo, dotados sólo de alas o de un indescriptible número de ojos. En la ilustración, una de las primeras e ingenuas representaciones «antropomórficas» (detalle del altar de Ratchis, arte longobardo).



La personificación de las entidades espirituales llevada a cabo por la religiosidad medieval no se limita a la figura del ángel. Allí donde los griegos veían sólo la razón, el hombre medieval advierte (y lo plasma en el arte) una pluralidad de fuerzas: la muerte, el alma, el diablo, el ángel.



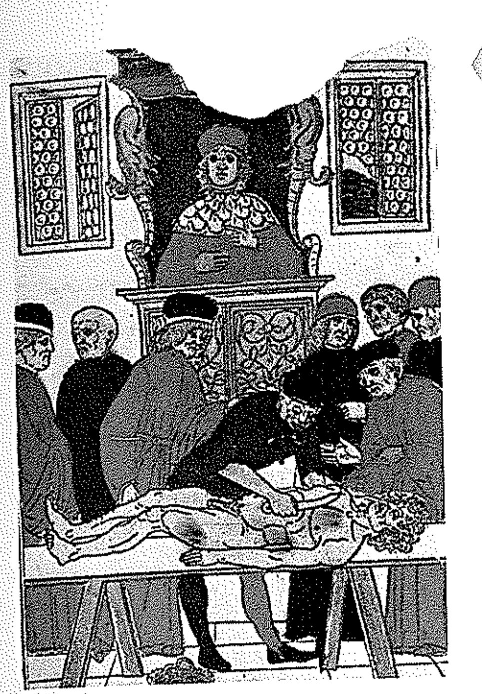
Los querubines, superiores en la jerarquía celeste, estaban siempre representados con tres pares de alas por las que se esparcían centenares de ojos. Era éste un modo de simbolizar su condición de «plenitud de la ciencia».

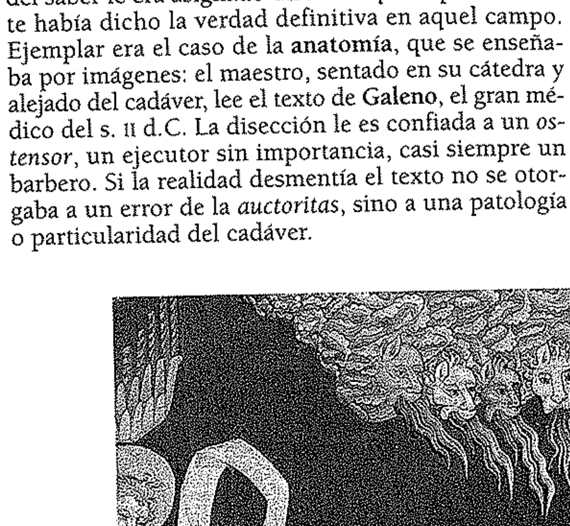
AUCTORITAS

ESCOLÁSTICA

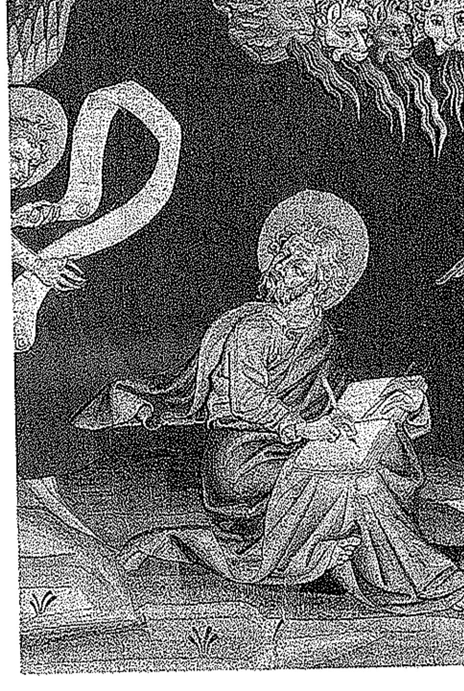
Véase también Tomismo

Dado que desde el s. VI hasta el s. XIV la producción intelectual se desarrolló casi totalmente en el seno de las escuelas cristianas (primero en las anexas a los monasterios, más tarde en las catedrales de las ciudades y finalmente en las universidades), el pensamiento filosófico, teológico y científico de la Edad Media recibe el nombre genérico de **escolástica** (es decir, «cultura de la escuela»). Durante todos estos siglos, el intelectual cristiano (monje, clérigo, fraile) fue un «hombre de escuela», lo que significa que concebía la filosofía no como una investigación libre sino como un aprendizaje y una enseñanza. De hecho, la especulación escolástica cristiana solo podía desarrollarse en el seno de la tradición y de la ortodoxia fijada por las autoridades eclesiásticas: por lo demás, según los escolásticos, no hay ninguna verdad que deba ser buscada porque todo lo que tiene importancia ha sido ya objeto de la revelación divina y esta incluido en las Sagradas Escrituras. El *Viejo* y el *Nuevo Testamento*, la palabra directa de Dios, constituyen la máxima autoridad: son un **dogma** (una creencia fundamental e irrenunciable) que no puede ser llevado a discusión alguna sin caer irremediablemente en el pecado de herejía.
El único deber del pensador cristiano medieval era el de intentar clarificar el sentido, no siempre evidente, de la Escritura, recurriendo a otras *auctoritates* (textos cuya credibilidad nace del prestigio del autor). Así, se consideraban «autoridades» indiscutibles los *Evangelios* canónicos, las decisiones de un concilio o la sentencia de un Padre de la Iglesia; menos seguros, pero aun así siempre creíbles, eran la autoridad de un pontífice o la opinión de un docto. Para las cuestiones no relacionadas con la teología se designaron como autoridades a los grandes filósofos de la época griega, e incluso a no pocos pensadores de origen islámico.
Esta impostación filosófica estaba claramente reflejada por la estructura de la enseñanza, organizada en dos fases distintas: la **lectio** (lectura colectiva y comentario sobre el texto de una *auctoritas)* y la *questio* (en la cual el estudiante podía «proponer un problema» cuestionando el exacto significado de un punto).
La disolución de la escolástica, al final de la Edad Media, llegó a causa de una crisis interna determinada por su misma naturaleza, o sea por la concepción de la totalidad del saber como un **sistema cerrado** y ya completamente conocido. De hecho, con el avance de los estudios, las «cuestiones interpretativas» se volvieron cada vez más sutiles, y recurrir a las ciencias de los antiguos resultó más problemático. Las traducciones de las antiguas obras árabes y griegas (ss. XII-XIII) pusieron a disposición un número cada vez mayor de *auctoritates* antes olvidadas, mientras que los progresos de la filología desvelaron que muchos autores, en particular **Platón** y **Aristóteles**, tan queridos en la Edad Media como poco conocidos, eran irreconciliables entre sí y con la doctrina cristiana. Fue desconcertante, por ejemplo, descubrir que Aristóteles, traducido por el árabe **Averroes**, había sostenido la mortalidad del alma individual («forma» del cuerpo), tesis absolutamente anticristiana y potencialmente atea (→ *Averroísmo*).



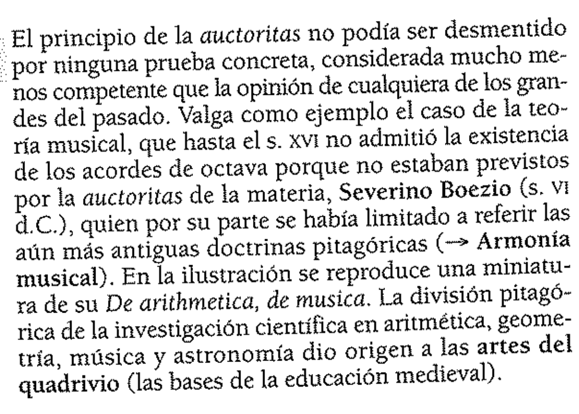


En la escolástica, el principio de la *auctoritas* fue aplicado no sólo a las Sagradas Escrituras y a la teología, sino también al pensamiento científico. A cada área del saber le era asignado un autor que supuestamente había dicho la verdad definitiva en aquel campo. Ejemplar era el caso de la **anatomía**, que se enseñaba por imágenes: el maestro, sentado en su cátedra y alejado del cadáver, lee el texto de **Galeno**, el gran médico del s. II d.C. La disección le es confiada a un *ostensor*, un ejecutor sin importancia, casi siempre un barbero. Si la realidad desmentía el texto no se otorgaba a un error de la *auctoritas*, sino a una patología o particularidad del cadáver.



San Juan mientras escribe *el Apocalipsis*, asistido por un ángel. El principio de la *auctoritas* se basaba sobre el concepto de **revelación**: la verdad no es el fruto de las capacidades racionales, sino una manifestación de lo divino. El texto revelado no está compuesto por el autor, sino por el mismísimo Dios.





El principio de la *auctoritas* no podía ser desmentido por ninguna prueba concreta, considerada mucho menos competente que la opinión de cualquiera de los grandes del pasado. Valga como ejemplo el caso de la teoría musical, que hasta el s. XVI no admitió la existencia de los acordes de octava porque no estaban previstos por la *auctoritas* de la materia, **Severino Boezio** (s. VI d.C.), quien por su parte se había limitado a referir las aún más antiguas doctrinas pitagóricas (→ **Armonía musical**). En la ilustración se reproduce una miniatura de su *De arithmetica, de musica*. La división pitagórica de la investigación científica en aritmética, geometría, música y astronomía dio origen a las **artes del quadrivio** (las bases de la educación medieval).

AVERROÍSMO

SANTO TOMÁS DE AQUINO

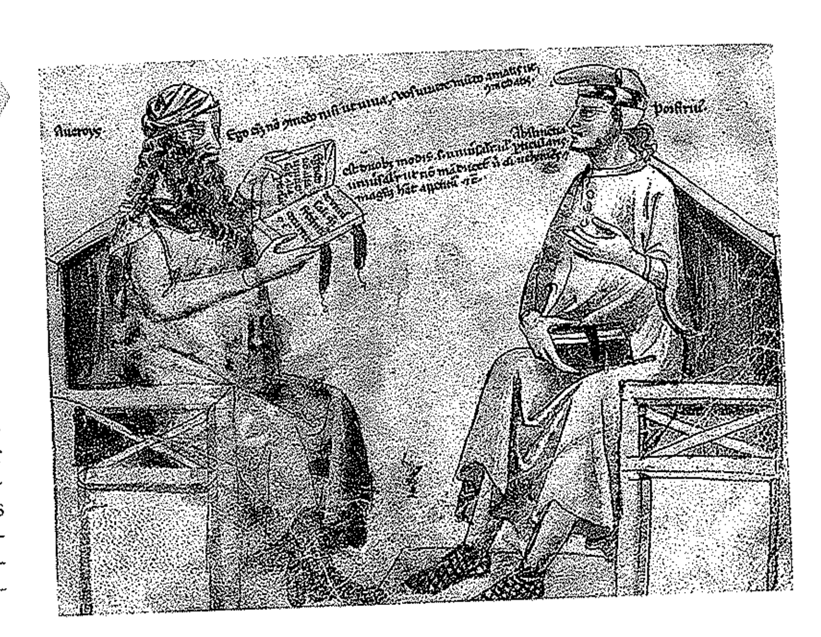
Véase también Tomismo

Averroes fue el nombre latino de **ibn Ruschd**, hombre de ciencias y filósofo árabe-español (nacido en Córdoba en 1126), conocido en Occidente como «el Comentador» por haber traducido y divulgado las obras de **Aristóteles**: su *Gran Comentario* explicaba los textos aristotélicos frase por frase; el *Comentario Medio* se limitaba a esclarecer su sentido; el *Comentario Pequeño* resumía su significado general. De esta exégesis de Aristóteles, Averroes dedujo una serie de tesis, incompatibles tanto con el islamismo como con el cristianismo.

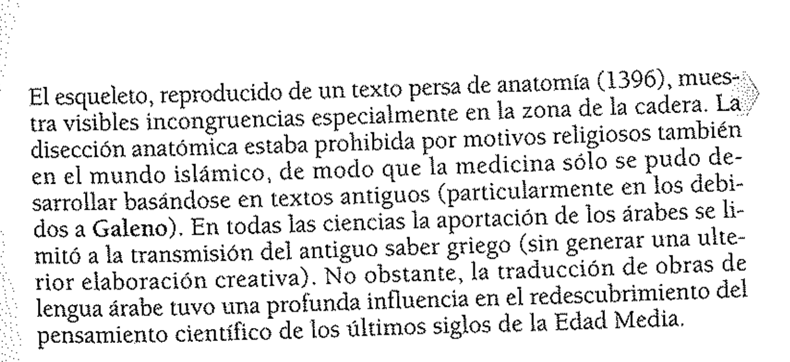
- Afirmó la **eternidad de la materia**, preexistente a Dios y, en consecuencia, no producida por éste con un acto de **creación** (→).
- Sostuvo el **monopsiquismo**, es decir, la existencia de una sola mente (alma) supraindividual y universal, de la que la inteligencia (psique) sería una simple y provisional manifestación. Es decir: el hombre no posee un alma propia, sino que participa, hasta que muere, del alma colectiva. Contrariamente a las enseñanzas islámicas y cristianas, desde el punto de vista del individuo no existe ninguna esperanza de eternidad: el alma está destinada a morir con el cuerpo.
- Definió el principio según el cual en la búsqueda científica ***las verdades de la fe deben estar por debajo de las alcanzadas por la razón***. En caso de contraste, según Averroes, vale el criterio de la **doble verdad**, por el que una misma tesis puede ser simultáneamente verdadera en el ámbito teológico y falsa en el ámbito científico.

Estas ideas le valieron a Averroes una condena de exilio (en 1195) y suscitaron la sospecha de herejía en el **averroísmo latino**, orientación filosófica difundida en Occidente después de 1270 y muy particularmente en París, gracias a las enseñanzas de **Siger de Brabante**. En 1277, el arzobispo **Stefano Tempier** condenó 219 tesis sostenidas por aristotélicos averroistas, empezando así una polémica filosófica que no terminaría hasta el Renacimiento. A pesar de la orientación averroísta que elevaba a Aristóteles a la categoría de ***auctoritas*** (→) incluso por encima de la **Biblia**, a partir del s. XIII dicha orientación se difundió entre las ***magistri artium***, los profesores de formación laica que controlaban en las universidades la enseñanza de las ***scientiae*** (aritmética, música, geometría) y de la ***scientia prima***, la metafísica aristotélica («No se puede conocer nada nuevo partiendo del estudio de la teología sagrada» era su lema fundamental).

El choque entre estos intelectuales y la ortodoxia religiosa alcanzó su cima con el **tomismo**, pero a pesar de la influencia de **santo Tomás** (para quien Averroes había desfigurado las enseñanzas de Aristóteles), el espíritu del averroísmo sobrevivió en la tradición aristotélica del Renacimiento (en particular en **Pomponazzi**). Su llamada a la superioridad de la razón sobre la fe, al valor de la **filosofía natural** (la práctica científica) en oposición a la teología, se convirtió en un importante regulador de la mentalidad científica moderna.



Occidente ha adoptado una actitud más bien ambivalente respecto a la cultura islámica. En los s. XII y XIII son frecuentes las representaciones de un coloquio ideal entre sabios griegos (o cristianos) e islámicos (en la imagen, **Porfirio** y **Averroes**). En realidad, el coloquio nunca llegó a superar la barrera del idioma y el acercamiento occidental fue siempre muy selectivo, interesándose sólo por las obras científicas islámicas (o por sus traducciones griegas) sin llegar a mostrar interés alguno por la filosofía o por la religión islámica.



En los «triunfos» de santo Tomás, Averroes, vencido por la superior ciencia del filósofo cristiano, yace a sus pies execrado por los sabios como «falso traductor» de Aristóteles.

El esqueleto, reproducido de un texto persa de anatomía (1396), muestra visibles incongruencias especialmente en la zona de la cadera. La disección anatómica estaba prohibida por motivos religiosos también en el mundo islámico, de modo que la medicina sólo se pudo desarrollar basándose en textos antiguos (particularmente en los debidos a **Galeno**). En todas las ciencias la aportación de los árabes se limitó a la transmisión del antiguo saber griego (sin generar una ulterior elaboración creativa). No obstante, la traducción de obras de lengua árabe tuvo una profunda influencia en el redescubrimiento del pensamiento científico de los últimos siglos de la Edad Media.

TOMISMO

Santo Tomás de Aquino

Véase también **Averroísmo**

El **tomismo**, la metafísica elaborada por el fraile dominicano **Tomás de Aquino** (1225-1274), constituye una etapa fundamental en el desarrollo de la filosofía cristiana. Su mérito, tan real que creó una doctrina aún vigente, reside en la tentativa de conciliar la milenaria tradición de la Iglesia con la exigencia de asignar el valor justo a la racionalidad humana, que al final de la Edad Media se hallaba contenida en el **averroísmo** y en el **aristotelismo**.

En primer lugar, santo Tomás reivindica adjudicar la naturaleza de ciencia también a la teología. Como cada forma del saber científico, también la **teología racional** consigue, partiendo de determinadas premisas consideradas verdaderas (el texto de la revelación), demostrar por vía deductiva algunas verdades importantes: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma humana y sobre todo la **creación** (→) divina del mundo (cuestión crucial por haber sido negada por Aristóteles, partidario de la eternidad del mundo).

En segundo lugar, santo Tomás profundiza (reforma) en la metafísica aristotélica y concluye estableciendo la distinción (no presente en el pensamiento del filósofo griego) entre las nociones de **esencia** y **existencia**. El significado de estos términos es parecido al de la vida cotidiana: la existencia indica el hecho de estar ahí, del formar parte de la realidad; la esencia (la ***quidditas***, lo que responde a la pregunta *quid est*, «qué es», en latín) expresa la naturaleza profunda de una cosa y comprende todo aquello que abarca su definición (no obstante, excluye las determinaciones accidentales y accesorias). La novedad introducida por santo Tomás reside en la contraposición entre esta noción tradicional de la filosofía (la esencia aristotélica) y la de existencia. Su consideración es que la mente humana es capaz de definir con precisión la esencia de cosas aunque éstas no tengan ninguna forma de existencia (por ejemplo, de animales fantásticos o de platillos volantes).

En tercer lugar, santo Tomás relaciona la pareja conceptual esencia-existencia con la aristotélica de **potencia-acto**. De este modo, el ciclo vital de cada ser, que en términos aristotélicos estaba indicado con el pasaje de la potencia al acto, viene descrito como el paso de la esencia a la existencia. Esto permite a santo Tomás demostrar cómo cada cosa sólo disfruta temporalmente de la vida. Lo que existe está vivo, pero no es en sí la vida; posee existencia, pero no es la existencia. A cada cosa finita, la existencia le llega del exterior (cada recién nacido recibe la vida de sus progenitores). Todo esto implica que en la escala universal haya un **ser originario** (Dios) a partir del que se inicia la cadena de las existencias; un ente capaz de generar, sin haber sido a su vez generado.

Dios es el ser por excelencia, definible con la máxima hebrea «Yo soy el que soy» dado que en él (y sólo en él) coinciden esencia y existencia. Por consiguiente, Dios es eterno, mientras que el mundo, el conjunto de todas las esencias que deben su existencia a un impulso externo, tiene que ser necesariamente el fruto de una creación.



El *Triunfo de santo Tomás*. La posición en cátedra indica la solidez de la Iglesia; a los pies del santo, vencidos, los filósofos árabes **Averroes** y **Avicenna**, responsables de una «falsa» interpretación de Aristóteles. Aunque la tradición iconográfica de la Iglesia haya asociado a menudo a santo Tomás con el tema del triunfo, sus contemporáneos no siempre acogieron favorablemente su obra. En 1277, la autoridad eclesiástica de París condenó las tesis tomistas (junto a las de los aristotélicos); la oposición de buena parte de los ambientes franciscanos ligados al agustinismo sólo cesó después de la beatificación de Tomás, en 1323.



La concordia. Santo Tomás recompuso en una doctrina unitaria y cristiana las filosofías de **Platón** y **Aristóteles** (situados en posición subordinada a ambos lados) según un ***ideal de concordia***; es decir, intentando demostrar, en contra de las interpretaciones heréticas de Averroes, la posibilidad de una interpretación cristiana de Aristóteles. Todas las representaciones del santo muestran dos elementos en común: la presencia de libros (símbolo evidente de su preparación doctrinaria) y la posición hierática y simétrica del filósofo, sentado sobre un trono casi real, símbolo de la solidez de su construcción filosófica.

CUADRADO DE LOS OPUESTOS

LÓGICA MEDIEVAL

Véase también Silogismo, Inferencia

Los lógicos de la Edad Media enriquecieron el tratamiento aristotélico del **silogismo**. Observaron que las premisas de cada razonamiento pueden ser distintas por **calidad** (afirmativas y negativas) o por **cantidad** (universales o particulares). Estos parámetros crean unos enlaces necesarios entre las premisas, que los lógicos medievales esquematizaron en el diagrama conocido como **cuadrado de las oposiciones** o **de los opuestos**.

Por razones de tipo mnemónico, se acordó connotar los elementos de dicho esquema con una equivalencia estandarizada: A, primera vocal del verbo *adfirmo*, indica las proposiciones afirmativas universales; I, tercera vocal del mismo verbo, las afirmativas particulares; E y O son respectivamente la primera y la tercera vocal de *nego* e indican las negativas universales o las negativas particulares. De este modo, es posible distinguir entre cuatro parejas lógicas de situaciones, que se analizan a continuación.

• La relación **contraria** se halla entre una proposición de tipo A, universal afirmativa, y una de tipo E, universal negativa. Ambas frases no pueden ser verdaderas. Si es cierto que todos los profesores son doctos, lo contrario (o sea, que ningún profesor sea docto) debe necesariamente ser falso. Pero, por otro lado, podrían ser ambas falsas (en el caso en que algunos profesores, no todos, sean doctos).

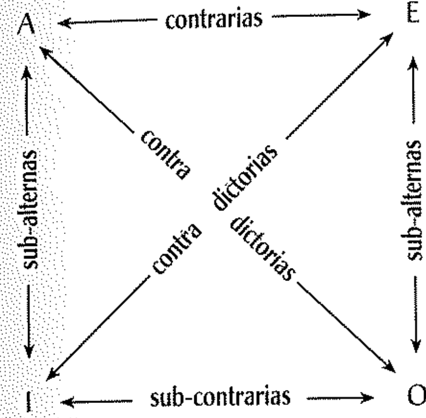
• Las relaciones **contradictorias** (entre A y O, o bien entre E e I) son aquellas en las que la verdad de una implica la necesaria falsedad de la otra. Si todos los profesores son doctos, entonces está equivocado quien afirme que algunos no lo son. Y si ninguno de ellos lo es, entonces se equivoca quien afirme que algunos sean doctos.

• La relación **subcontraria** (entre I y O), es aquella en la que las dos proposiciones, particular afirmativa y particular negativa, pueden ser ambas verdaderas, pero si la primera es verdadera, la segunda no es necesariamente verdadera: afirmar que algunos profesores son doctos no implica necesariamente que algunos no lo sean (no se excluye que lo sean todos). Por otro lado, no pueden ser ambas falsas.

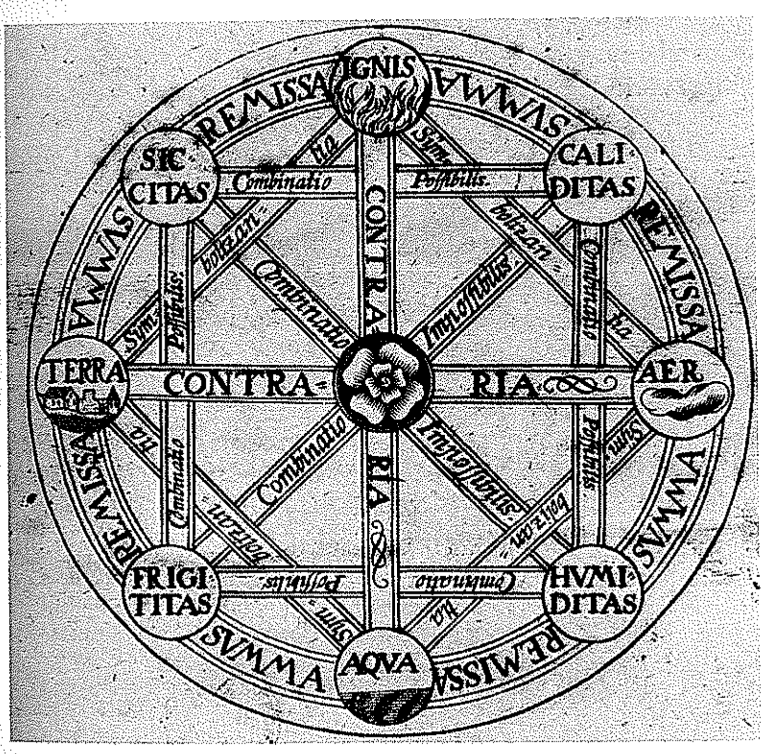
• En las relaciones **subalternas** (entre A e I, o también entre E y O), la veracidad de la primera proposición implica la veracidad de la segunda, pero no lo contrario. El hecho de que todos los profesores sean doctos implica necesariamente que algunos lo sean, pero no lo contrario. De la misma manera, el hecho de que ningún profesor sea docto implica que algunos no lo son, pero que algunos profesores sean ignorantes no implica que ninguno sea docto.

Las relaciones de inclusión/exclusión entre las afirmaciones demostradas por el cuadrado ayudaban a los lógicos medievales en el trabajo de **reducción silogística**; o sea, que les permitía realizar la transformación lingüística y lógica de una frase a fin de verificar su pertenencia a una de las figuras silogísticas reconocidas como válidas. Por ejemplo: hay doce Apóstoles; Pablo y Pedro son Apóstoles; que Pablo y Pedro sean doce no puede reducirse a una forma válida y, por tanto, hay que considerar la frase como un razonamiento falso.

Proposiciones	Calidad y cantidad	Ejemplos
tipo A	universal afirmativa	**todos** los profesores **son** doctos
tipo E	universal negativa	**ningún** profesor **es** docto
tipo I	particular afirmativa	**algunos** profesores **son** doctos
tipo O	particular negativa	**algunos** profesores **no son** doctos



Esquema conceptual del **cuadrado lógico de las oposiciones**. La primera formulación de la *fórmula cuadrada* se encuentra en *De dogmate Platonis*, de **Apuleyo**, el poeta latino autor de las *Metamorfosis* que se ocupó también de la filosofía y de la lógica. Reformulado al inicio de la Edad Media por **Severino Boezio**, el diagrama se fue completando con las posteriores aportaciones de los **escolásticos** medievales hasta adquirir la forma aquí ilustrada.



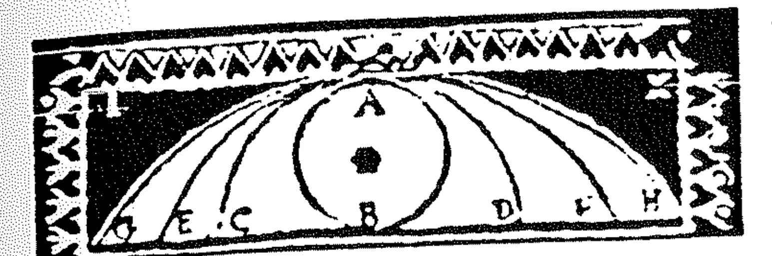
El frontispicio de la *Ars combinatoria* (1666), de **W.G. Leibniz**, resume de manera ejemplar la antigua aproximación a la lógica: así, el cuadrado de las oposiciones silogísticas se funde con el que opone los cuatro **elementos** (→) naturales entre sí. En otros términos, las relaciones que regulan las operaciones lógicas son las mismas que, en el mundo natural, gobiernan las relaciones entre los distintos elementos materiales.

DOCTA IGNORANCIA

De Cusa

Véase también Dios geómetra, Arquetipo

Nicolás de Cusa, el filósofo más importante del **neoplatonismo** del s. XV, utilizó el método de las analogías matemáticas (→ *Matesis*) para afrontar el problema gnoseológico en su ensayo *La doctora ignorancia* (1440). A partir del principio de que todo conocimiento se basa en la comparación, definió el **conocimiento** como una **proporción entre conocido y desconocido** (se pueden conocer cosas nuevas sólo partiendo de aquellas ya conocidas). La adquisición de nuevas nociones resulta fácil cuando se afronta un posible desafío: es decir, conceptos más cercanos y similares a los ya poseídos; por el contrario, cuando se intentan resolver problemas muy alejados de nuestros conocimientos actuales, de algún modo desproporcionados respecto al saber humano (por ejemplo, la naturaleza de Dios), hace falta confesar nuestra incapacidad de comprender.
Retomando con nuevos términos la antigua revalorización socrática del *ser consciente de no saber* (→ *Mayéutica*), Nicolás de Cusa confirmó la existencia de una **docta ignorancia** que nace del conocimiento de los límites de la sabiduría humana. Si se compara la verdad con un círculo, entonces el intelecto humano es similar a un polígono inserto en él: por mucho que aumente el número de lados, el polígono nunca coincidirá por completo con la circunferencia. Del mismo modo la mente, por mucho que pueda progresar, nunca llegará a comprender la verdad con una precisión infinita.
Proponiendo de nuevo el tema del desconocimiento racional de Dios elaborado por la *teología negativa* (→), Nicolás de Cusa afirmó que la docta ignorancia es el único comportamiento posible ante el infinito y ante Dios, conceptos que escapan a cualquier criterio de análisis. Dios esta más allá de la razón humana, trasciende cualquier cosa y no puede ser encerrado en ninguna definición.
El único modo de afrontar el problema de Dios es recurriendo a **conjeturas**, término con el que de Cusa designaba analogías particulares de tipo geométrico capaces de sugerir la diferencia entre lo finito y el infinito. Por ejemplo: la recta y el círculo son figuras distintas (finitas), pero si se extiende un círculo al infinito es imposible distinguirlo de una recta. Por eso puede decirse que Dios, siendo infinito, es tanto una cosa como otra: es simultáneamente recta y círculo.
Estas analogías sugieren que Dios está más allá del principio de no contradicción. En él se realiza la *coincidencia de los opuestos* (→): Dios es el más y es el menos, el punto y la circunferencia, el mínimo y el máximo. La relación entre Dios y el mundo puede ser explicada en términos de *contracción/explicación* (→): Dios incluye (contiene, contrae) en sí todas las cosas: es como la unidad respecto a los números, como el punto respecto a las figuras geométricas. Por el contrario, el mundo se entiende como la explicación de esta unidad: cada parte es una determinación de la divinidad y se especifica en una individualidad concreta. Estas reflexiones condujeron a Nicolás de Cusa a retomar las antiguas teorías de **Platón** relativas al *hombre microcosmos* (→ *Microcosmos/macrocosmos*) y al *alma del mundo* (→), influyendo así de manera decisiva en toda la cultura del s. XVI y en el resurgimiento del neoplatonismo.



La imagen geométrica de la coincidencia de los opuestos en el infinito, según la versión de G. **Bruno** (*De Triplice Minimo et mensura*, 1591). La circunferencia de un círculo de diámetro infinito acaba confundiéndose con una recta.

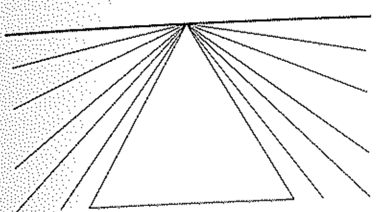
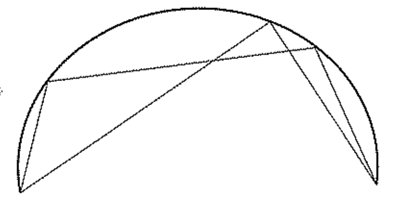
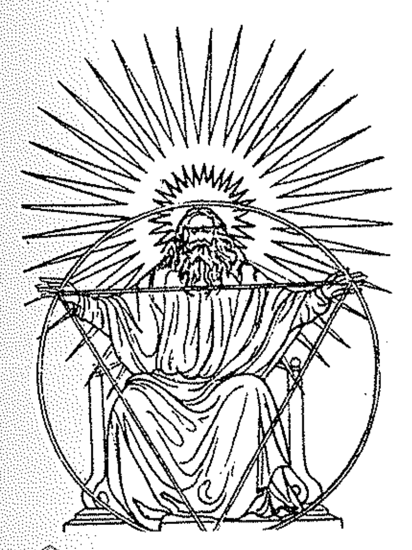


Imagen de la *Docta ignorancia* de Nicolás de Cusa. Aumentando al infinito dos lados de un triángulo, éste se vuelve completamente similar a una recta. Dios, argumenta el filósofo, es ambos, triángulo y recta, ya que en él todas las cosas distintas y diversas, llevadas al infinito, acaban por coincidir.

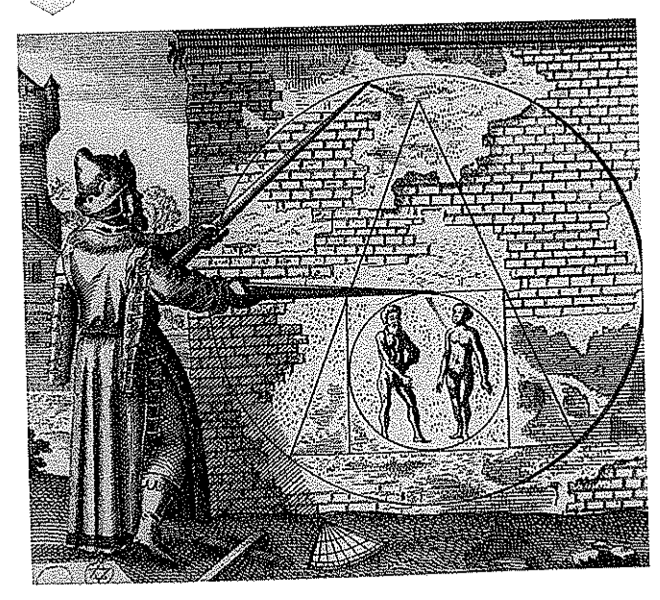


Si la verdad y la omnisciencia divina son un círculo, entonces el intelecto humano es como un polígono inserto en él. Podrá aumentarse el número de sus lados, acercándolo lo más posible al círculo, pero su perímetro nunca se transformará en una circunferencia.



Un modo tradicional para representar la **conciliación de los opuestos** es la figura del *andrógino* (→), el mítico ser que reúne en sí la naturaleza masculina y la femenina, superando así las distinciones del mundo natural. El andrógino representa la cuadratura del círculo en el campo de la biología, la superación de cualquier dimensión finita y particular.

De Cusa definió a Dios como el ente infinito en el que se produce la coincidencia de los opuestos. Esto condujo a simbolizar a Dios con la cuadratura del círculo, el irresoluble *enigma* (→) matemático acerca del que los griegos ya habían especulado largamente.



MATESIS

De cusa

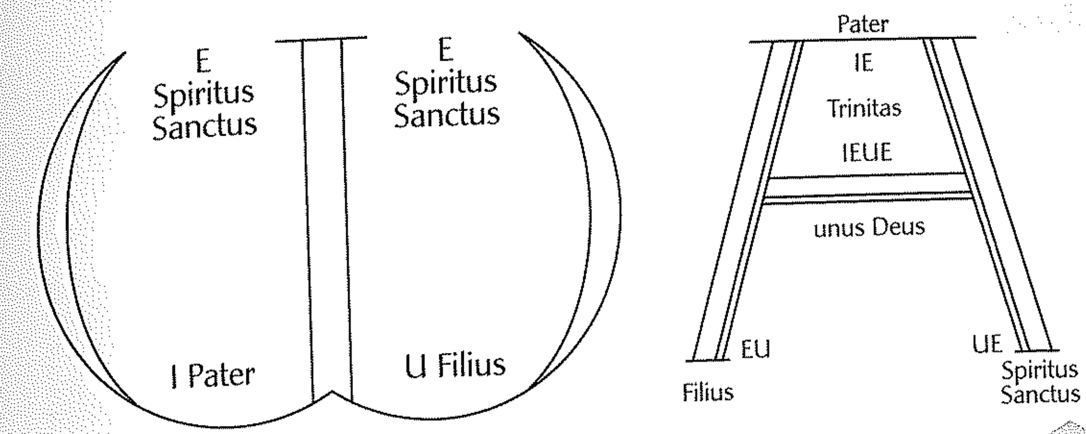
Véase también Dios geómetra, Docta ignorancia. Lengua sapiencial

Uno de los méritos del **neoplatonismo** renacentista (tan importante que transformó esta corriente filosófica en uno de los puntales imprescindibles para el desarrollo del método científico moderno en el s. XVII) es la confirmación de la ***importancia de las matemáticas***. Lo que los neoplatónicos entendían por matemáticas es distinto a la definición moderna, bien porque en el s. XV los conocimientos de matemáticas estaban aún muy atrasados (la trigonometría analítica fue inventada en el s.XVI, la geometría analítica en el s. XVII), o porque la mentalidad de **de Cusa, Ficino, Bruno** e incluso **Kepler** estaba todavía alejada de los criterios de exactitud y de rigor necesarios para la ciencia. En la perspectiva neoplatónica ,«matemática» significó el comentario especulativo de determinados diagramas (figuras geométricas, números) con el fin de elevarse a niveles más profundos de sabiduría. El triángulo, el círculo, el cuadrado, el número uno, la forma gráfica de las letras del abecedario, los sólidos de Baco que Platón había tratado en su ***estereometría*** (→) y otras figuras fueron todavía consideradas ***formas arquetípicas***, es decir, esquemas, manifestaciones visibles de las perfectas ***ideas platónicas*** (→ *Arquetipo e Idea platónica*).

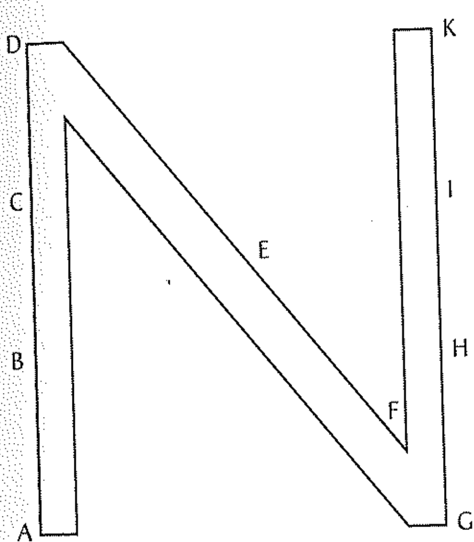
Esta extraña **geometría filosófica**, en la que es evidente la influencia del **pitagorismo**, ha sido llamada **matesis especulativa**. Sus figuras no sirven para demostrar nada, no son instrumentos útiles para el desarrollo de ningún teorema científico; son imágenes simbólicas que ejemplifican nociones trascendentales imposibles de expresar de otro modo; figuras para contemplar (interiorizar) y extraer así el oculto mensaje místico. La matesis es una matemática que ama reflexionar sobre la antinomia, sobre las **paradojas** (→ *Paradojas de Zenón)*, sobre los problemas con las características del **enigma** (→) o los que son insolubles (cuadratura del círculo, trisección del ángulo).

El mayor mérito de esta disciplina respecto al desarrollo de la ciencia es el haber planteado el problema del **infinito**, que de Cusa describe como **coincidencia de los opuestos** (→). Precisamente, en el lenguaje de la matesis el infinito es «aquella figura geométrica, impensable desde el intelecto humano, en la que todas las figuras geométricas coinciden».

De Cusa mantuvo siempre este tipo de especulaciones en el plano de la meditación filosófica, utilizando las figuras como un simple estímulo para la reflexión (buen ejemplo de ello son las consideraciones que extrae del análisis de la letra N realizado en las *Conjeturas*, una verdadera teoría de la ***dialéctica***: →). En cambio, para los platónicos del siglo siguiente y para Bruno en particular, la matesis fue utilizada al interno de una perspectiva mágica y hermética (ausente en de Cusa). El acontecimiento que señala el paso hacia el nuevo punto de vista fue el descubrimiento de la ***Cábala*** (→) hebrea, que se produjo en Italia después de la expulsión de los hebreos de España en 1492. Los magos renacentistas vieron confirmarse la matesis en el principio de la ***geometría*** (→), según la cual cada letra del abecedario hebreo (la lengua con la que Dios creó todas las cosas al nombrarlas) contiene un significado y un poder trascendentes.

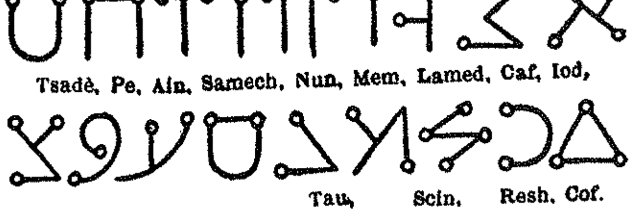


Una de las técnicas más antiguas de la matesis consistía en la **interpretación mística de las letras del abecedario**. Las figuras muestran dos ejemplos extraídos del *Libro de las figuras* del monje **Gioachino da Fiore** (1130-1202). Debido a su forma particular, las letras griegas omega y alfa son interpretadas como un símbolo (un ***arquetipo***, en la terminología neoplatónica) de la divina Trinidad.



Las reflexiones de **de Cusa** sobre la letra N (*Conjeturas*):«A representa la semilla, D el árbol, G la otra semilla, K el otro árbol, y así sucesivamente. Así, es obvio que la semilla A, para producir la semilla G, debe antes ascender al punto D, desviándose aparentemente de su meta final. Pero también el árbol D, viendo que no puede conservarse si no es en un árbol parecido a él mismo, tiende a K, pero no puede alcanzarlo si no es a través de G. No sólo hay continuidad entre generación y corrupción, sino que la generación de una cosa es la corrupción de la otra».

Vinculada a la ***gematría hebrea***, la matesis se transformó en el Renacimiento en una variante de la ***magia*** (→). **Cornelio Agrippa**, filósofo, mago y discípulo de Nicolás de Cusa, elaboró talismanes utilizando letras hebreas e inventó nuevos abecedarios cabalísticos. Los aquí reproducidos son los caracteres de la **escritura celeste** elaborada, según Agrippa, por los antiguos sabios egipcios a partir de la distribución de las estrellas.



DIOS GEÓMETRA

EL ARQUITECTO DEL UNIVERSO

Véase también Coincidencia de opuestos, Proporción áurea, Aritmogeometría

La idea de que Dios hubiese dado forma a la naturaleza mediante la geometría no se encuentra explícitamente en **Platón**, pero desde que en el año 100 d.C. el escritor **Plutarco** la atribuyó al filósofo griego, esta idea pasó a formar parte de la tradición platónica.

De hecho, las ideas matemáticas y geométricas tienen un papel privilegiado en el sistema platónico: son el ejemplo más perfecto de cómo las ***ideas*** (→ *Idea platónica*) llegan a ser entidades absolutas y preexistentes a las cosas concretas.

Cuando se dibuja un cuadrado o un triángulo se alude evidentemente a formas ideales, y está claro que las propiedades geométricas se aplican sólo a estas figuras perfectas y prototípicas, cuyo esquema representa sólo una representación visible. No en vano se leía sobre la entrada de la antigua Academia platónica de Atenas el lema *Que no entre el que no sea geómetra.* La matemática es una privilegiada vía de acceso al mundo de las ideas, un instrumento verdaderamente útil para la percepción de lo divino.

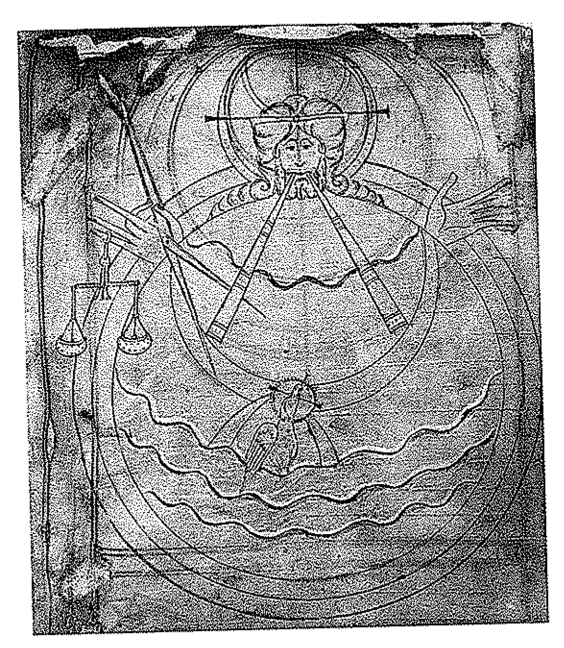
La Edad Media atribuyó a Dios la cualidad de **protogeómetra**, queriendo así expresar que Dios utilizó en el acto de creación las mismas ciencias utilizadas por el hombre para investigar la naturaleza: la aritmética, a través de la que estableció el número de cosas; la geometría, con la que determinó su forma y la medida; la música, que garantizó la armonía y el equilibrio dinámico del Universo. En suma, la matemática es el instrumento con el que Dios ha dado forma a la realidad: ésta limita lo ilimitado, separa la materia caótica y origina los individuos. Dios mismo tiene una naturaleza eminentemente matemática.

El énfasis puesto por el neoplatonismo y el cristianismo en el valor absoluto (religioso) de la matemática llevó a la invención de la ***matesis*** (→), un método que especula sobre la expresividad metafísica de las figuras geométricas asumidas como ***arquetipos***, símbolos de verdades superiores.

Por esta vía, en la que confluyen sincréticamente sugestiones derivadas del **pitagorismo** y del **hermetismo** (→), se afirmó la idea de que la matemática es una forma de conocimiento superior (los filósofos platónicos amaban repetir que «dos más dos son siempre cuatro, incluso en la mente de Dios»). El Renacimiento desarrolló estas consideraciones desde el punto de vista mágico, recuperando así la antigua tradición pitagórica de la **numerología** (→): la idea de que las cifras son sede de sabiduría y de potencia.

Hoy en día, los históricos de la ciencia han demostrado que en el s. XVII e incluso en el XVIII, el desarrollo del método científico no conllevó una inmediata respuesta de la idea neoplatónica, según la cual la matemática es una forma de participación a lo divino. Esto explica por qué **Leibniz** e incluso **Newton** todavía mantenían una fuerte curiosidad hacia los aspectos extracientíficos de la matemática y, aunque su pensamiento era ya racionalista y científico, sentían fascinación por las sugestiones derivadas de la **Cábala** (→), de la ***magia de los números*** y del ***arte de la combinatoria*** (→).

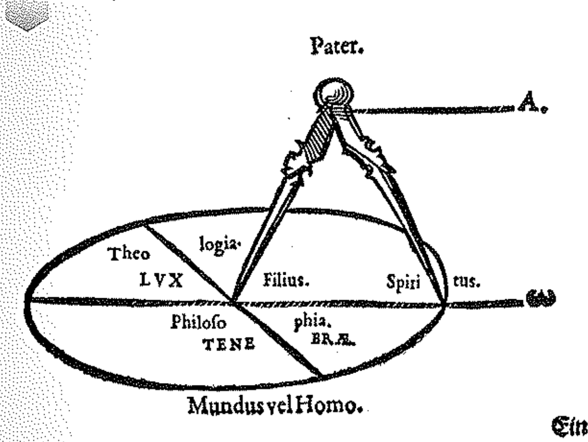
Dios con la balanza y el compás, en una imagen del s. XI. Hay una estrecha conexión entre los temas iconográficos desarrollados por la imagen de Dios geómetra (la escuadra, la regla, el compás, la balanza...) y los símbolos de la masonería, nacida en el s. XVIII.

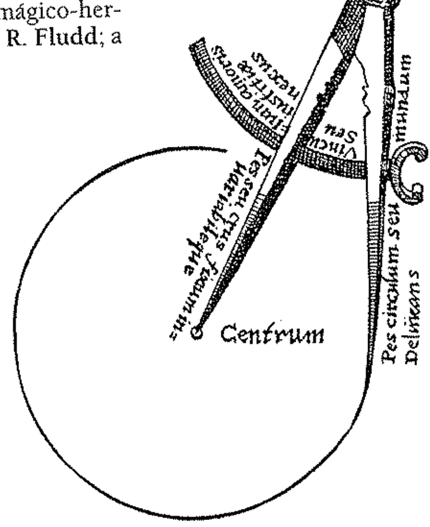




En una *Biblia* de 1250, el **Dios protogeómetra** ordena los elementos del mundo utilizando un compás. En la reflexión mística y teológica de la matemática (***matesis***) confluyeron tanto la tradición neoplatónica como la pitagórica.

El compás como símbolo de la perfección del **orden cósmico** y de la **acción planificadora** de Dios. La utilización de esta metáfora alcanzó su máximo apogeo en los primeros decenios del s. XVII (durante el despegue de la ciencia moderna), en particular en ambientes mágico-herméticos. (A la izquierda, el compás místico del mago inglés **R. Fludd**; a la derecha, la versión del alemán V. Weigel.)

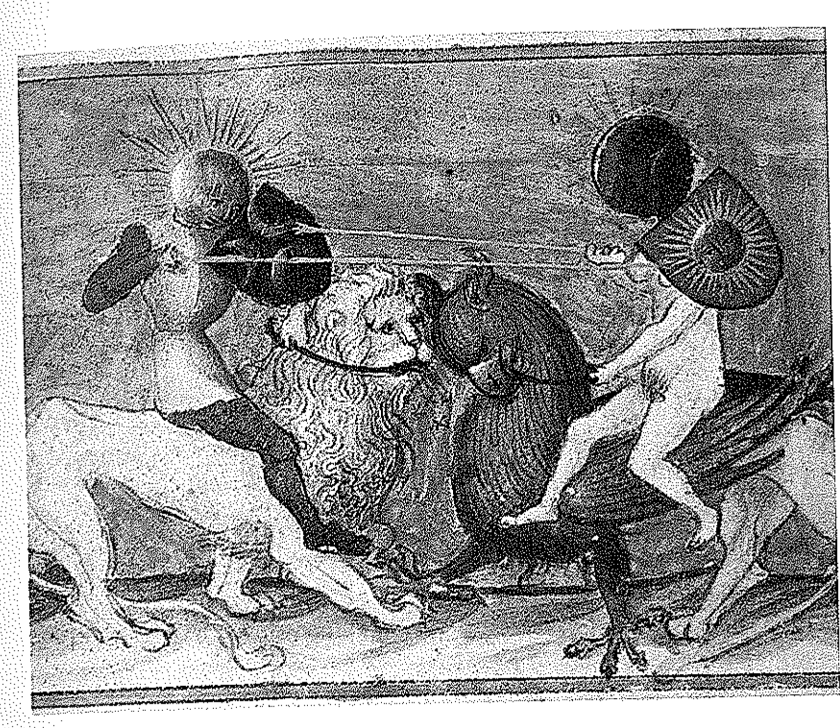




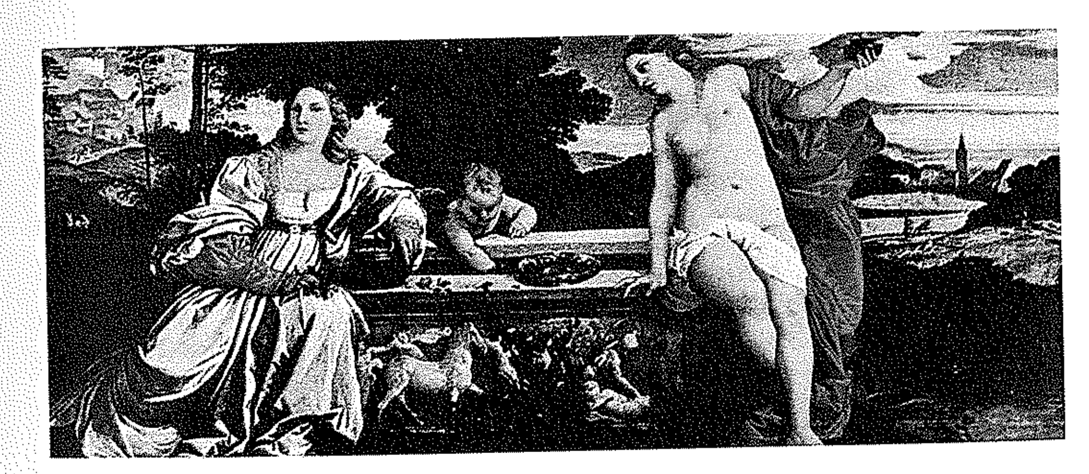
COINCIDENCIA DE OPUESTOS

De Cusa
Véase también **Docta ignorancia, Matesis, Contracción/explicación**

En la base de la doctrina de la ***docta ignorancia,*** el neoplatónico **Nicolás de Cusa** afirmó que mientras que el conocimiento humano esta siempre fundado sobre una comparación entre elementos relativos, la divinidad se encuentra más allá de cualquier relativismo, más allá del principio lógico de no contradicción que constituye el saber humano. Al ser infinito, Dios puede ser cualquier cosa y su contrario, pudiéndose hablar de **coincidencia de opuestos**. En Él conviven el más y el menos, lo máximo y lo mínimo; Dios se puede definir como el más grande en absoluto, como la velocidad infinita y la quietud absoluta. Estas parejas de opuestos (y todas las demás posibles) no pueden coexistir en nuestro mundo, pero cada cosa que nos parece relativa y determinada está siempre e infinitamente presente en la divinidad.
La teoría de la *Coincidentia oppositorum,* elaborada por de Cusa solamente en relación a Dios, fue enseguida asumida y llevada por los pensadores renacentistas más allá del ámbito teológico, convirtiéndose en un elemento típico de la mentalidad neoplatónica. **Marsilio Ficino,** por ejemplo, señaló que también en el ser humano (***copula mundi:*** →) se produce una coincidencia de naturalezas opuestas (el cuerpo, que remite a la naturaleza, y el alma, que remite al espíritu), mientras que los **magos herméticos** hallaron en esta doctrina una confirmación teórica de la **práctica alquímica,** en la que la transmutación en oro se produce gracias a la conjunción de dos metales opuestos en los que se materializa cualquier tipo de contraste (el Sol y la Luna, el frío y el calor, el macho y la hembra...).
De este modo, la coexistencia de una duplicidad (el todo y la nada, la fuerza y la debilidad, lo profano y lo espiritual...) se convirtió en el Renacimiento en un ideal filosófico y en un estilo de vida. **Pico de la Mirandola** lo expresó en la doctrina del ***hombre camaleón*** (→), mientras que para el símbolo de la plenitud del ser humano fue elegida la figura del ***andrógino*** (→), el mítico ser originariamente bisexual que Platón había introducido en el *Simposio* para explicar algunos de los aspectos de la atracción erótica.
Por lo demás, también la teoría de la ***escala erótica*** (→), a su vez elaborada por Platón en el *Simposio,* fue leída por los humanistas según esta nueva categoría interpretativa. En la conexión establecida por Platón entre amor sensual y amor por la sabiduría se pretendió ver un ideal de coincidencia entre carnalidad y espiritualidad, entre amor profano y amor sagrado, justificando también así la aparición de una nueva mentalidad basada en la revelación del cuerpo, de los deseos y de las pasiones.
La coincidencia de opuestos se convirtió así en un elemento regulador general de la mentalidad renacentista. Sólo así se explica cómo durante un breve período se pensó que era posible que coexistieran en una única sabiduría totalizadora el **aristotelismo** con el **platonismo,** el cristianismo con la magia, el arte con la ciencia.



En la imagen alquímica aquí reproducida, el Sol y la Luna (macho-hembra, fijo-volátil, azufre-mercurio) sostienen una lucha, pero el principio de la **coincidencia de opuestos** está plasmado mediante las representaciones invertidas del Sol y de la Luna sobre los escudos.



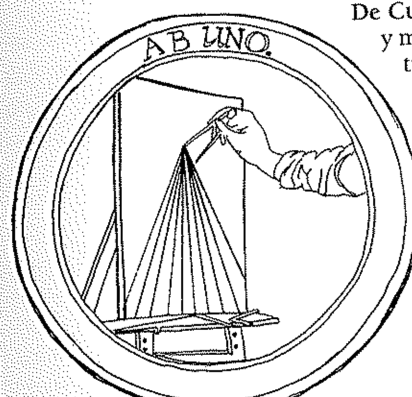
La **coincidencia de opuestos** en un cuadro de Tiziano, *Amor sacro y amor profano* (1515). El amor terrenal esta representado por la mujer ricamente vestida que, significativamente, tiene como fondo un paisaje natural; el amor intelectual está, en cambio, representado por la mujer desnuda (desnuda como tiene que ser la verdad) perfilada sobre la imagen del cielo. Su superioridad está demostrada por la prominencia de la figura, pero aún así, el niño que mezcla el agua dentro del sarcófago indica la necesidad de un continuo intercambio entre el puro amor por la sabiduría y el amor profano por los cuerpos. Las figuras en bajorrelieve sobre el sarcófago (caballos y escenas de lucha) indican que la dimensión pasional e instintiva es la base de ambos tipos de amor.

CONTRACCIÓN/ EXPLICACIÓN

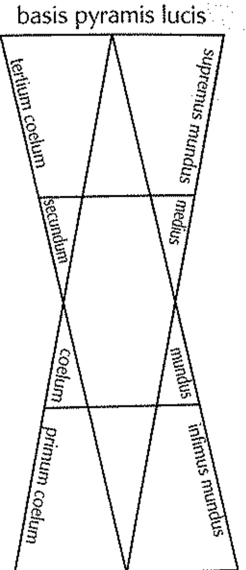
De Cusa

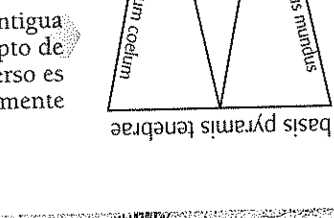
Véase también Microcosmos/macrocosmos

En la filosofía neoplatónica de **Nicolás de Cusa**, la polaridad *contracción/explicación indica la relación entre Dios y el mundo*. Dios es un ***Universo implícito***, ya que contiene en sí, bajo la forma de unidad, todo lo que hay de múltiple en el mundo. Y viceversa: el Universo es un desplegamiento o una ***explicación de Dios***, ya que todos sus objetos son formas concretas, individualizadas y relativas de lo que en Dios es perfecta unidad.
De Cusa admitió que este proceso de contracción/explicación, por el que lo múltiple se reduce a la unidad y viceversa, está destinado a permanecer como una inexplicable paradoja para la mente humana, ya que supera la posibilidades del intelecto (→ *Docta ignorancia*). Y no dudó en extraer de estas conjeturas las deducciones posibles sobre el plano científico, astronómico en particular, anticipando así la ***revolución copernicana*** (→) del siglo siguiente.
Si el Universo es un Dios contraído, dijo, no puede ser cerrado y finito; no puede haber un arriba y un abajo, ni un centro o un insuperable límite externo. Así como Dios está en el cielo, en la tierra y en cualquier lugar, cualquier punto del Universo puede ser centro y periferia.
Además, de Cusa puso siempre mucha atención en distinguir entre **Dios**, en el cual se efectúa la perfecta ***coincidencia de opuestos*** (→), y la ***naturaleza*** (donde la vida se halla en formas relativas e individuales), evitando así levantar sospechas de panteísmo o ***inmanentismo*** (→). De este modo consiguió conciliar la reafirmación de la ***trascendencia*** (→) de Dios con la de una identidad estructural entre Dios y el mundo, pero se trató de un delicado equilibrio dialéctico entre dos conceptos opuestos e incompatibles que, obviamente, dio paso a muchas diferentes interpretaciones.
Los pensadores neoplatónicos renacentistas vieron en la noción cusana de contracción/explicación una confirmación de la teoría del ***hombre microcosmos:*** exactamente del mismo modo que todas las cosas están comprendidas en Dios (en sentido literal: «presentes juntas»), también en el hombre es posible encontrar en forma contraída todo lo creado, ya que está dotado de un cuerpo material y de un alma espiritual. «También el hombre es un Dios, aunque no absolutamente por ser hombre. Es un Dios humano o humanamente un Dios», afirmó de Cusa, estableciendo así las premisas teóricas de la doctrina ficiniana del hombre ***copula mundi*** (→).
Hacia el final del s. XVI, **G. Bruno**, forzando el concepto de contracción/explicación hasta transformarlo en una relación de identidad, convirtió la filosofía de Nicolás de Cusa en una ***perspectiva panteísta e inmanentista*** (→ *Inmanentismo*), totalmente descristianizada y alejada de la dirección del maestro. Para Bruno, Dios y el mundo coinciden en una única realidad: la divinidad y la mente, el intelecto y el mundo, no son entes separados (por contracción) por la naturaleza, sino la naturaleza misma. Así, se atribuyen a la naturaleza las cualidades que el cristianismo atribuye a Dios, empezando por la **infinidad**.

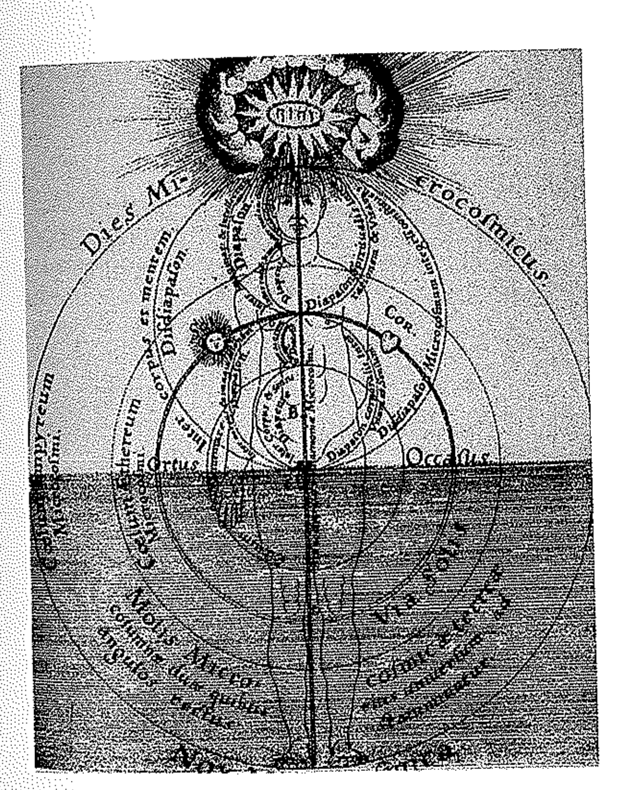


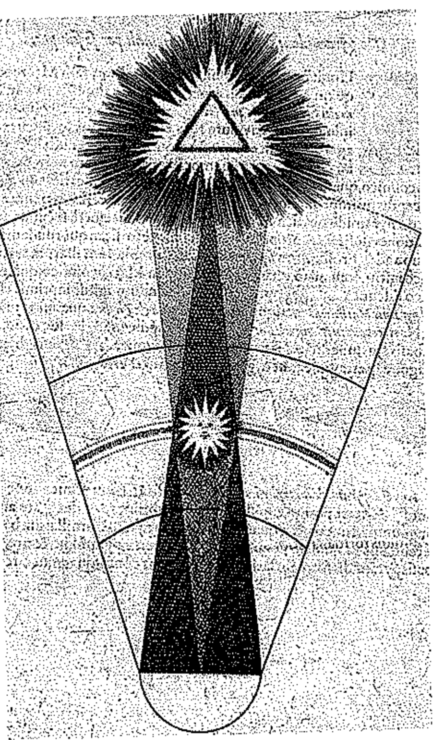
De Cusa propuso la relación entre Dios y mundo en términos de unidad-multiplicidad, retomando así con términos nuevos la antigua mística pitagórica del **uno**, un no-número que la **numerología** (→) llamaba **parimpar** de donde, por explicación, derivan todas las otras cifras existentes.





En las *Conjeturas* (1440), de Cusa, retomando de manera distinta la antigua metáfora de la luz del viejo *neoplatonismo* (→), representó el concepto de contracción/explicación con el diagrama aquí representado. El Universo es la compenetración de dos pirámides, cuyas bases definen alternativamente un cono de luz (Dios) y un cono de tinieblas (la materia, el cuerpo).





El filósofo y mago inglés **R. Fludd** (*Historia de ambos Universos*, 1619) transformó el diagrama de Nicolás de Cusa en una representación del *hombre microcosmos*, argumentando que en cada individuo se compenetran la divina pirámide luminosa y la pirámide material y oscura. También el Sol, punto de encuentro entre las dos pirámides, debe ser considerado una manifestación visible de Dios.

MICROCOSMOS/ MACROCOSMOS

Platonismo, Pitagorismo, Magia
Véase también **Alma del mundo, Simpatía cósmica, Andrógino**

Cada hombre es un microcosmos: es decir, un mundo en miniatura, ya que su estructura (sea anatómica o psíquica) reproduce en miniatura la estructura del Universo. Viceversa, la Tierra, las estrellas, los planetas y el cosmos en su conjunto son similares al hombre; son grandes animales vivos y dotados de un alma, de órganos y de miembros.

Este concentrado de **vitalismo**, **animismo** y **antropomorfismo** (→) conocido como *teoría de la identidad entre hombre y Universo* (es decir, entre **microcosmos** y **macrocosmos**) es una doctrina muy antigua, presente en las más distintas culturas con los mismos términos. Antes de ser rechazada por la ciencia a partir del s. XVII, atravesó todas las fases de la cultura europea, abasteciendo la base teórica para diversas ciencias: la ***magia***, la ***astrología***, el ***arte de la memoria***, la ***medicina de los humores*** y la ***psicología de los temperamentos***. En el mundo griego sólo **Aristóteles**, contrario a cualquier forma de animismo cosmológico, la impugnó (aunque no de manera explícita: simplemente, evitó mencionarla).

Platón, en cambio, pretendió demostrarla en el *Timeo* a través de un enfrentamiento particular entre el cuerpo humano y el Universo, llegando así a elaborar una extraña ***fisiología de tipo simbólico*** (una medicina filosófica) en la que toda la atención está dirigida hacia la forma de los órganos (y no hacia su función). Después de haber observado que las estructuras que sostienen el cuerpo humano, los huesos y el esqueleto, pueden compararse a la Tierra (así como la sangre puede ser comparada al agua, el *pneuma* al aire y la cabeza, como sede del intelecto, al fuego), Platón remarcó con énfasis el elemento más extraño e importante de la forma del cuerpo humano: la **esfericidad del cráneo**. Argumentó que no era casual que ésta fuese la única parte del cuerpo que se aproxima a la redondez: de hecho, la cabeza, netamente distinguible de los otros órganos, es la sede del alma racional, del pensamiento y de las capacidades sensoriales. En la cabeza, instrumento de la inteligencia y de las funciones cognitivas y componente más similar y próxima a lo divino, el hombre es perfectamente esférico. Y además –añadió Platón en un divertido mito– visto que los hombres no están formados sólo por la cabeza, sino que poseen un cuerpo, la razón es puramente funcional por exigencias de orden mecánico. En efecto, los primeros hombres, los ***andróginos***, eran perfectamente esféricos y tenían dificultades para moverse rodando sobre la Tierra, debido a las asperezas del terreno. Pidieron y obtuvieron del demiurgo la incorporación de un sistema de suspensión adecuado (el tronco y las piernas) que les permitiera desplazarse con facilidad.

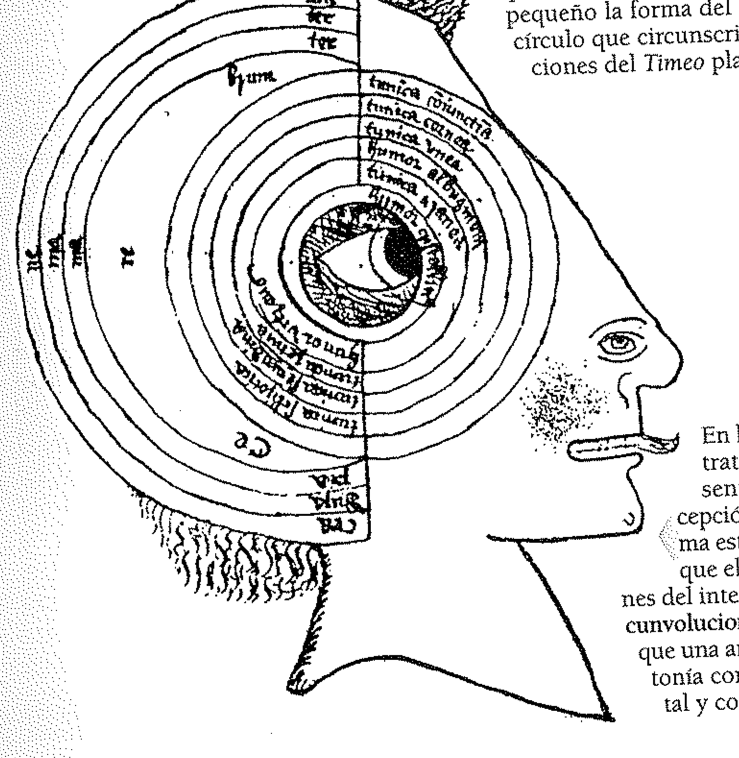
Cuestionada en la Edad Media por sus evidentes similitudes con el ***animismo*** y el ***panteísmo***, la analogía entre hombre y cosmos retomó un gran auge durante todo el Renacimiento, entrando a formar parte de los factores que favorecieron la difusión del pensamiento mágico (→ **Magia**). Aún en los inicios del s. XVII, el astrónomo **Kepler**, en su ensayo sobre la *Armonía de los mundos* (1619), comparó la Tierra con el cuerpo de una ballena (cuya respiración, más o menos fuerte durante la vigilia o el sueño, sería la causante de las mareas).



La versión extremo-oriental del ***homo ad circulum*** es el símbolo más significativo de la doctrina del hombre microcosmos.



Ilustración anónima datada en la Edad Media tardía del hombre microcosmos. Nótese la acentuada linealidad de las partes (tronco, piernas y brazos) contrapuesta a la esfericidad del cráneo, que reproduce en pequeño la forma del Universo (simbolizado por el círculo que circunscribe la figura) según las indicaciones del *Timeo* platónico.



En la ilustración, reproducida de un tratado médico del s. XIV, se representa el funcionamiento de la percepción visiva: el cerebro posee la misma estructura de círculos concéntricos que el cosmos aristotélico. Las funciones del intelecto son descritas mediante **circunvoluciones**, capaces de funcionar, al igual que una antena, sólo cuando entran en sintonía con las circunvoluciones cósmicas, tal y como dicta la medicina platónica.

ALMA DEL MUNDO

PLATONISMO

Véase también Microcosmos/macrocosmos

Según la doctrina del ***alma del mundo****, el Universo físico debe de ser considerado como un ser vivo* dotado de órganos, de movimientos y, por consiguiente, también de un **alma** (→). El mundo es un **gran animal** que comprende en su interior a otros animales (los cuerpos celestes, el Sol, la Luna, los planetas), dentro de los cuales existen, a su vez, otras muchas formas animales (entre ellas, los seres humanos).

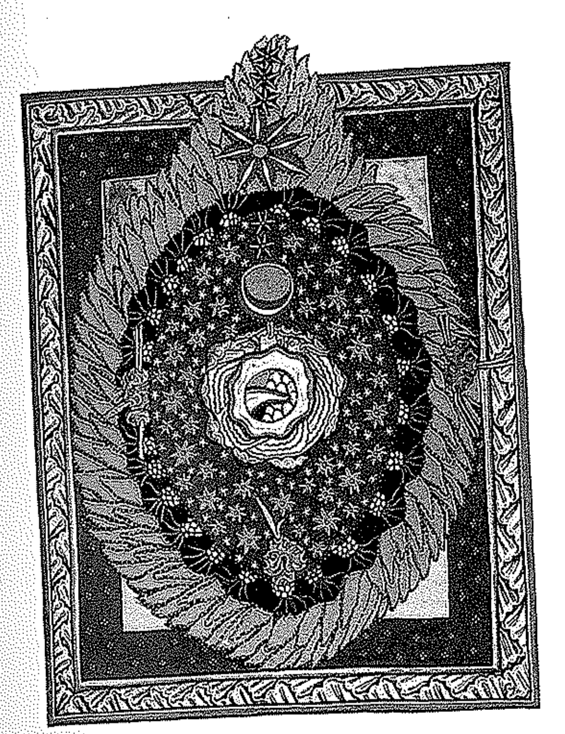
Esta idea, que estaba ya presente en las antiguas tradiciones míticas y en el pensamiento oriental, fue introducida en la historia de la filosofía por el *Timeo* de **Platón**, quien la consideró una consecuencia necesaria de la analogía entre ***microcosmos*** y ***macrocosmos***. En efecto, si el hombre y el Universo son estructuralmente parecidos, entonces hay que admitir que existen algunos rasgos propios de la humanidad (la vida, el alma e incluso el pensamiento) también en el Universo.

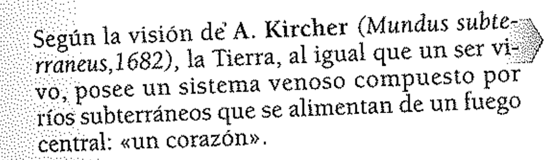
Como sucede a menudo con las ideas más sencillas y antiguas, la noción de alma ha resurgido en numerosas ocasiones a lo largo de la historia del pensamiento, adaptándose al contexto de cada momento. Los **estoicos** (→ *Estoicismo*) la identificaron con el ***pneuma*** (→) cósmico, la fuerza divina que gobierna el Universo entero. **Plotino** recuperó la noción en el seno de su sistema, convirtiendo el alma del mundo en una de las ***hipóstasis*** del Ser, la segunda ***emanación*** intermedia entre el Dios-Uno y el mundo material.

En el **pensamiento cristiano** (en particular en el de la ***escuela de Chartres***), el alma del mundo fue comparada al Espíritu Santo, pero fue principalmente en el **pensamiento mágico** (o sea, en el Renacimiento) donde la noción alcanzó mayor fortuna, convirtiéndose en el fundamento de la idea de ***simpatía universal*** (→) que justificaba la práctica de la **alquimia** y de los hechizos. En la mentalidad del Renacimiento, todo está relacionado con todo porque cada cosa es sólo una pequeña parte del Universo. Aunque no pueda darse cuenta, el hombre está correlacionado con la totalidad del cosmos, al igual que el pie no es consciente de formar parte de un cuerpo.

Así pues, equiparando los fenómenos de la fertilidad vegetal con los de la fecundidad animal (y aboliendo todas las distinciones entre química y biología), el Renacimiento *concibió* la Tierra como un gran animal donde las plantas serían los «pelos»; los bosques, el «cabello»; la madera, los «huesos»; los ríos subterráneos, las «venas»; el agua sería la «sangre»; las cavernas serían equiparables al «útero» del mundo, donde nacen las gemas y los minerales. De este modo, los alquimistas concibieron la producción de oro como una simple aceleración de las leyes de la naturaleza.

La ciencia moderna despreció el concepto de alma del mundo por considerarlo una forma de ***antropomorfismo*** (→), pero la época romántica la incorporó dentro de la **filosofía de la naturaleza** (→ ***Finito/infinito***). **Schelling** (*Sobre el alma del mundo*, 1798) utilizó este concepto para argumentar el principio de la continuidad entre el mundo orgánico y el inorgánico, en un organismo que puede ser considerado como un «todo» viviente (→ ***Absoluto***).

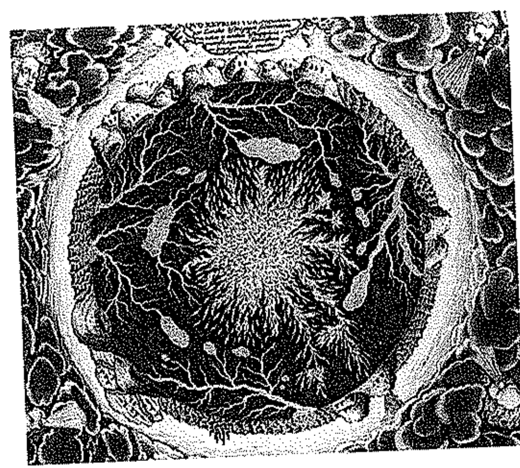




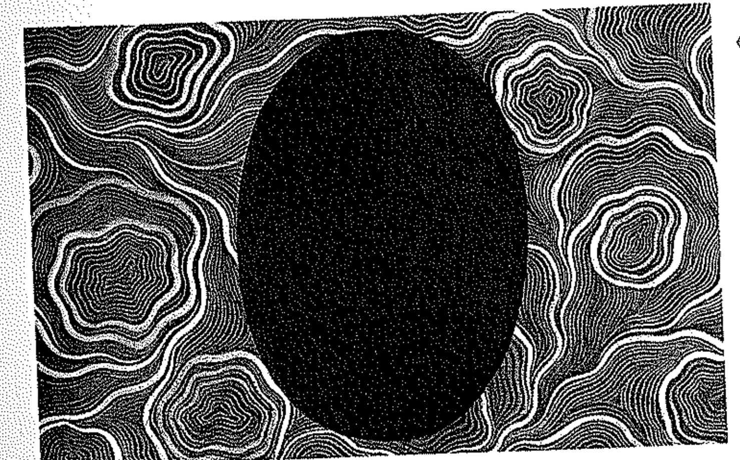
Versión muy elaborada del **huevo cósmico**, realizada por la mística alemana **Ildegarda de Bingen** en el s. XII.



Representación del cosmos idealizado como un gran animal (s. XVIII).



Según la visión de **A. Kircher** (*Mundus subterraneus*, 1682), la Tierra, al igual que un ser vivo, posee un sistema venoso compuesto por ríos subterráneos que se alimentan de un fuego central: «un corazón».



El huevo cósmico (pintura hindú del s. XIX). Una de las maneras de expresar la idea de que el Universo sea un ser vivo es el creer en su nacimiento por vía biológica, al igual que un animal. Es principalmente en el pensamiento oriental donde muchas cosmogonías (teorías del origen del cosmos) están basadas en la imagen de un huevo cósmico que se abre lenta y progresivamente: la cáscara pasará a formar parte de las estrellas, la clara formará los cielos y la yema originará la Tierra.

COPULA MUNDI

FICINO, RENACIMIENTO

Véase también Contracción/explicación

El término **Renacimiento** fue introducido en 1860 por **J. Burckhardt** (*La civilización del Renacimiento en Italia*) para indicar el movimiento literario, pictórico y filosófico nacido en Italia al final del s. XIV y difundido posteriormente por toda Europa. La finalidad de dicho movimiento fue la traducción y el redescubrimiento de los textos clásicos llevada a cabo por los **humanistas**, quienes centraron su obra en el plano literario y filosófico. La cultura del Renacimiento puede sintetizarse en dos puntos principales.

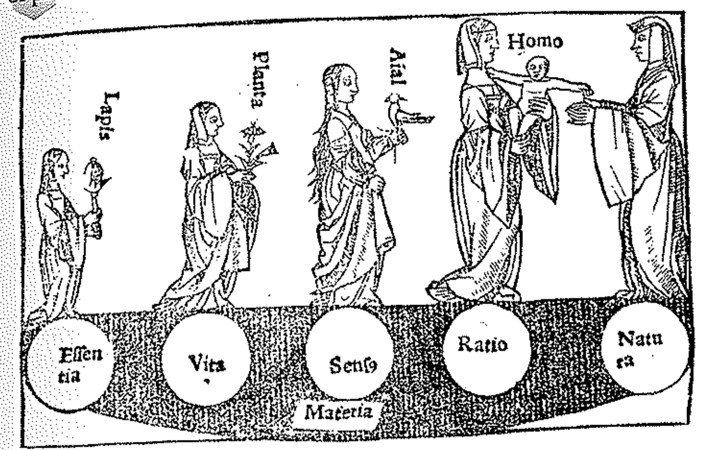
• **El hombre como centro.** Al contrario de lo que había sucedido en la Edad Media, el Renacimiento fue la época de redescubrimiento de los valores humanos y de la dignidad del hombre. **Ficino** sintetizó este concepto en la doctrina del **hombre *copula mundi***: el hombre está tan alejado de Dios como lo está de los estratos más bajos de la creación, y es el centro de la simetría entre el mundo inferior y superior. Así, la escala metafísica de los seres comprende cinco escalones: el cuerpo, la calidad, el alma (el hombre), el ángel y Dios. El hombre ocupa la posición central en el sistema, es el **término medio**, condición que le otorga la libertad de decidir lo que quiere ser: espiritual o corporal. El mismo significado puede darse al concepto de ***hombre camaleón*** (→) propuesto por **Pico della Mirandola.**

• **Integridad del hombre.** En oposición a la mentalidad medieval, que sólo valoraba la espiritualidad, el Renacimiento aceptó y potenció todas las dimensiones del ser humano, incluida la corporal. El **hombre integral** no es sólo puramente espiritual, sino que también es físico.

Durante todo el siglo, el cuerpo humano fue objeto privilegiado de estudio tanto en el arte (que lo asumió como modelo de mesura y proporción) como en la ciencia. Buena prueba de ello fue el nacimiento de la **anatomía**, desconocida en el mundo griego y prohibida en la Edad Media por motivos religiosos. Las primeras investigaciones anatómicas (→ ***Fábrica del cuerpo***) estaban a medio camino entre el experimentalismo y la filosofía: el cuerpo no estaba considerado como simple materia (cárcel del alma, degeneración del espíritu) sino que se vivía como sede de los valores humanos. Retomando las antiguas doctrinas platónicas de la equivalencia entre ***microcosmos*** y ***macrocosmos*** (→), el Renacimiento elevó el cuerpo humano a la categoría de estructura ejemplar y universal, y su atento estudio conducía a todo tipo de verdades. La perspectiva teológica de la Edad Media y la cosmológica de la Grecia antigua fueron sustituidas por una nueva **perspectiva antropológica.**

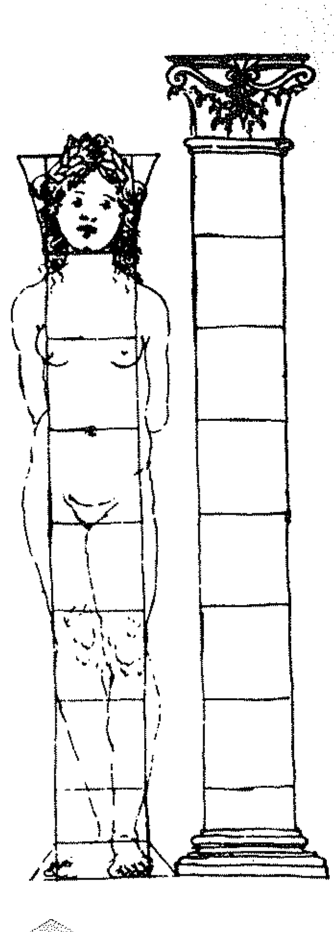
La figura de **Leonardo**, científico, pintor y literato, encarnaba el prototipo de hombre integral que aún desconocía la especialización científica y que, por consiguiente, acrecentó sus capacidades en todas las direcciones. Este ideal de **humanidad total** (que desembocará durante el siguiente siglo en la ***pansofía***) convirtió el Renacimiento en la época de los **manuales**: no existe ningún argumento ligado al bienestar del individuo que el Renacimiento no haya comentado en una guía práctica. No es casualidad que el arte de la ***memoria artificial*** (→) floreciera precisamente en el siglo en que se inventó la escritura tipográfica.

La escala metafísica del «ser» elaborada por C. de Bouelles muestra al hombre como una **síntesis de todo lo creado**: es decir, como el producto final de la naturaleza.

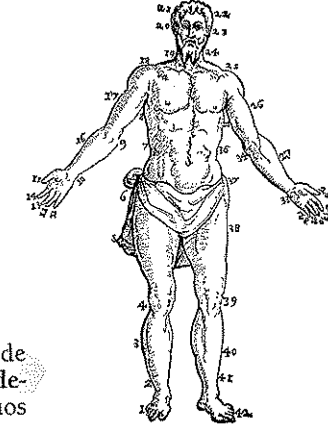




Esta imagen anatómica del s. XVI refleja una idea religiosa del tema del cuerpo. Los rayos de luz propagados por el cadáver (en movimiento, como si hubiese resucitado) son un motivo tradicional en la iconografía religiosa y alquímica.



Dibujo de L. B. Alberti. La idea de utilizar el cuerpo humano como modelo se sitúa en el centro del arte del Renacimiento.



El cuerpo como sede de los valores macrocósmicos en un tratado de **neología**, la ciencia mágica inventada en el s. XVI por **Gianbattista della Porta**; dicha ciencia pretende conocer el destino de los individuos por la distribución y forma de sus lunares.

HOMBRE CAMALEÓN

Pico della Mirandola

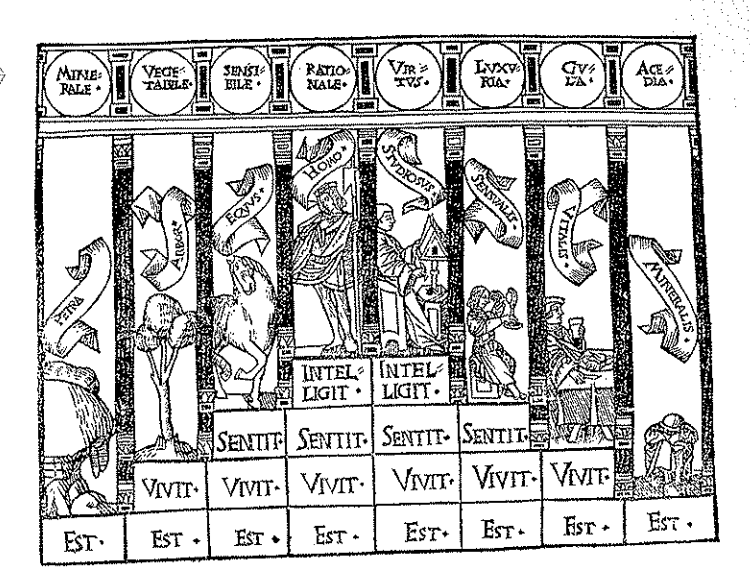
Véase también Mito de los orígenes, Copula mundi

El elemento constitutivo de la mentalidad del Renacimiento fue el redescubrimiento de la **dignidad del hombre** y de su posición privilegiada en el mundo. Todos los filósofos del s. XVI coinciden en señalar que el hombre posee una ***naturaleza media*** que le otorga un poder parecido al que Dios ejerce sobre todo el Universo. Según **Marsilio Ficino**, el hombre es ***copula mundi***; es decir, constituye la síntesis más perfecta de todo cuanto existe en el entero Universo.

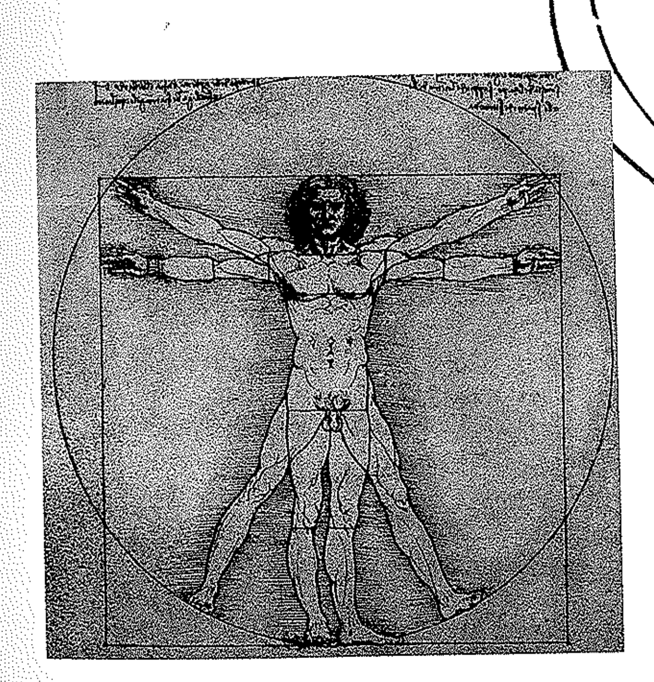
Pico della Mirandola (1463-1494) ilustró este concepto en un breve cuento presente en una obra fundamental de la ***antropología del Renacimiento*** *(Sobre la dignidad del hombre*, 1487).
Cuando Dios creó el hombre, se dio cuenta de que ya había atribuido todas las virtudes disponibles a las especies animales, y decidió entonces otorgar una parte de cada cualidad al hombre. Pico imagina que Dios se dirigió a Adán con estas palabras: «No te he dado, Adán, ni un lugar determinado ni un propio aspecto ni ninguna otra prerrogativa de cualquier tipo que tú puedas desear poseer, para que tú mismo las obtengas con tu esfuerzo. Te coloqué en el centro del mundo para que así pudieras observar mejor todo lo que hay. No te he hecho ni celeste ni terrenal, ni mortal o inmortal, para que, casi libre y soberano artífice, tú mismo te plasmases y te esculpieses y te hicieras a tu medida y en la forma que tú escojas. Podrás regenerarte en lo inferior o en lo superior, a tu gusto. ¿Quién podrá dejar de admirar a este auténtico **hombre camaleón**?»

El hombre es un verdadero ***microcosmos***, un compendio vivo de toda la naturaleza. Sus principales cualidades son la **ductilidad** y la **indeterminación**, porque aun sin destacar por algún don específico, posee un poco de cada uno. Deriva de ello una gran **adaptabilidad**: el hombre no dispone de un hábitat natural como el resto de animales, pero es capaz de adaptarse a los ambientes y a los climas más diversos.

Esta flexibilidad coloca a los hombres en una posición en cierto modo superior a la de los ángeles. En efecto, al igual que el animal solamente puede ser animal, el ángel tampoco puede cambiar su condición; mientras que la esencia específica de todas las criaturas está determinada, el hombre, debido a su falta de una posición específica en la ***escala de los seres*** (→), puede asumir cualquier esencia. Es decir: que sólo para los hombres están abiertas las puertas de la degradación hacia la bestialidad o las de la ascensión espiritual, y de esta incertidumbre nace su responsabilidad ética. Retomando la célebre máxima *homo faber ipsius fortunae*, Ficino, Pico y los demás humanistas afirmaron que el **hombre es el artífice de sí mismo**, de su suerte y de su destino.



La *escala de los seres* según la interpretación de C. de Bouelles (1483-1553) incluida en el *Liber de sapientae* (1509). A cada nivel de la naturaleza (cada peldaño) le corresponde una cualidad del ser y un tipo de conocimiento: el mundo mineral dispone sólo de existencia; el vegetal dispone de existencia y de vida; el animal, de existencia, vida y sensibilidad; el hombre dispone, además de todas esas cualidades, de la razón. El hombre es, pues, la síntesis suprema de todo lo creado, ya que reúne en sí las capacidades sólo parcialmente presentes en los otros ámbitos de lo real.



La posición central metafísica del *hombre-microcosmos* (→ *Microcosmos/macrocosmos*) está representada durante todo el Renacimiento por la figura del ***homo ad circulum***. (A la izquierda, el célebre dibujo de **Leonardo da Vinci**; arriba, una variante mágico-hermética de **Agrippa de Nettesheim**.)

ARQUETIPO

PLOTINO

Véase también Dios geómetra, Coincidencia de opuestos

El concepto de **arquetipo** fue introducido por los neoplatónicos de la edad imperial para otorgar a las **ideas** (→ *Idea platónica)* la condición de modelos eternos de las cosas, **ejemplares originarios** de donde deriva todo lo sensible. **Plotino** y **Proclo** desarrollaron una teoría orgánica de los arquetipos para designar los materiales que forman el Intelecto divino, la segunda ***hipóstasis*** que procede por emanación del Dios-Uno. Las **matemáticas** y la **geometría** son, en este caso, ejemplares: la figura de un triángulo trazado sobre una pizarra sólo es el reclamo visual de un esquema perfecto y objetivo, eterno e inmaterial (el arquetipo del triángulo). Esta imagen abstracta del triángulo existe por igual en Dios y en la mente del hombre: elevándose al estado de arquetipo, el pensamiento humano alcanza el nivel de divinidad. Esta doctrina permitió a Plotino introducir dos importantes novedades respecto a Platón.

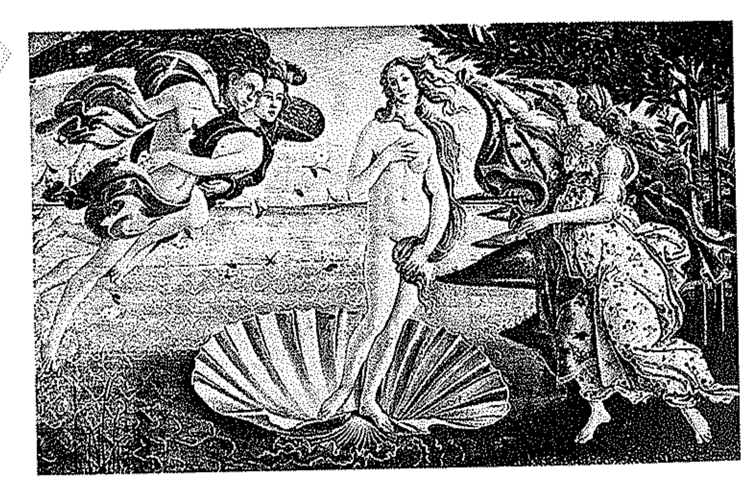
• La teoría de las ideas podía interpretarse en un *sentido profundamente religioso* hasta tal punto, que los teólogos medievales, que conocieron a Platón sólo en la versión plotiniana, creyeron en la posibilidad de conciliar el cristianismo con la doctrina del filósofo griego. El mismo concepto de arquetipo fue asumido por **san Agustín** como «pensamiento de Dios», y las ideas platónicas acabaron por ser consideradas los infinitos modos en que Dios pensó el mundo (creando así todas las cosas).

• El planteamiento plotiniano consentía una *revisión de la condena platónica del arte*. Para Plotino, la pintura no refleja necesariamente la copia de todo lo sensible mediante el principio de la ***mímesis*** (→), sino que puede utilizar las formas naturales para expresar un significado espiritual, convirtiéndose de este modo en un medio para acceder al mundo del arquetipo.
Si, como admitió Platón, el alma es arrastrada hacia lo trascendente debido al **amor por la belleza**, entonces hay que admitir la necesidad espiritual del arte y reconocer que es la única capacidad humana capaz de remover el alma del individuo y de infundirle el ***entusiasmo*** (→) y el *furor* por la belleza, dos de las condiciones indispensables para su ascensión.

Durante el Renacimiento, **Marsilio Ficino** y los neoplatónicos profundizaron en las observaciones plotinianas hasta llegar a convertirlas en el instrumento teórico de una revolución artística.
Las obras de **Sandro Botticelli**, pintor que tuvo una estrecha relación con la Academia neoplatónica y con Ficino en particular, protagonizaron un intento de demostrar verdades superiores, verdaderos **arquetipos conceptuales** que representan conceptos filosóficos profundos. De ahí derivan la rareza de sus composiciones, la ambigüedad de sus figuras y la posibilidad de atribuirles diferentes interpretaciones. El *Nacimiento de Venus* (de Ficino), por ejemplo, posee un preciso significado filosófico: el alma (es decir, el hombre según la terminología de Ficino) es la naturaleza media y la coincidencia de opuestos entre cuerpo y espíritu y entre pasión y pudor.



Sandro Botticelli fue un pintor con fuertes intereses intelectuales y filosóficos y un gran amigo de pensadores (Ficino) y literatos (Poliziano) de la Academia platónica. Sus obras más relevantes poseían una fuerte ambigüedad de contenido y se prestan por ello a diversas interpretaciones. Junto a las evidentes alusiones a la mitología clásica, coexisten significados referentes al ***hermetismo*** (→) o incluso mágicos. Esta complejidad es evidente en *La primavera*, donde las figuras mitológicas (Flora, Mercurio) ocultan motivos referentes a la filosofía platónica (por ejemplo: el movimiento de los vestidos alude al concepto de ***entusiasmo***).



Venus saliendo de las aguas, también de Botticelli, representa a la vez el mito pagano del nacimiento de Venus y el ritual cristiano del **bautizo**, sacramento que comporta el **renacimiento del alma** a través de la función purificadora del agua. Dado que Venus representa el alma, su comportamiento es casto y libre de erotismo para así reflejar el comportamiento necesario en la ascensión hacia lo espiritual. A la izquierda, los vientos personificados, también desnudos y en posición lasciva, representan el **amor sensual**, el soplo de la pasión, el «furor», el **eros** (→). La figura de la derecha es la ninfa Ore, quien con sus pesados vestidos intenta proteger la desnudez de Venus envolviéndola con un manto: es el símbolo del **amor espiritual**. Por consiguiente, hay una perfecta simetría entre el amor sacro y el amor profano, que son dos principios contrarios pero complementarios. Las flores esparcidas por el aire simbolizan la necesidad y la fecundidad de ambos comportamientos.

CIUDAD PLATÓNICA

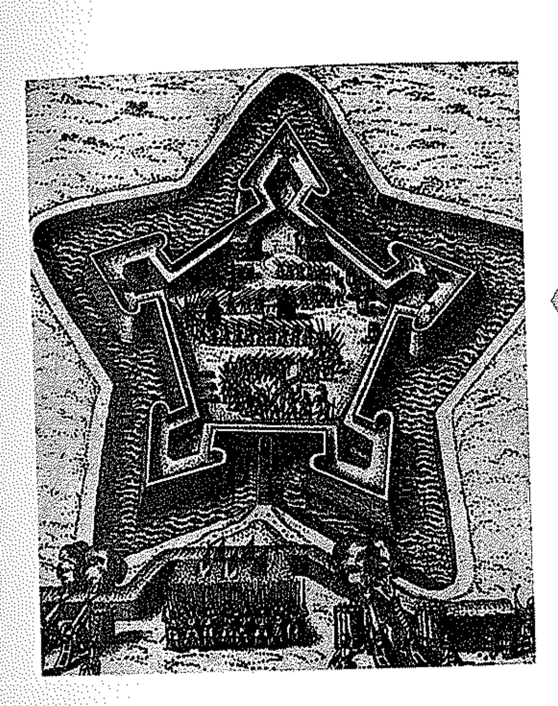
URBANÍSTICA

Véase también Utopía, Ciudad del Sol

La primera **reflexión urbanística** durante el humanismo fue planteada por **Leon Battista Alberti** (1406-1472), arquitecto, teórico de arte y uno de los filósofos más representativos del s. XV. Fue también el autor de tres tratados (*Sobre la pintura; Sobre la arquitectura; Sobre la escultura*) que serían el punto de partida de la renovación de las artes visuales del Renacimiento. De personalidad polifacética y dotado de grandes inquietudes humanísticas (fue también literato y poeta), más que un constructor (como lo era Brunelleschi) fue un intelectual absoluto y un estudioso del clasicismo, pero sobre todo de las doctrinas de **Platón**, en las que encontró útiles indicaciones para la arquitectura y el urbanismo.
Platón había hablado de la **ciudad ideal** en su gran obra (*La República*), insistiendo especialmente en la estructura política más que en la edificación; el filósofo definía el prototipo de **ciudadano ideal** sin sentir la necesidad de situarlo en un específico contexto urbano. Platón proponía a los arquitectos del s. XV un muevo método de afrontar el problema de la ciudad, recreándola como un **medio-cosmos**: es decir, una realidad intermedia entre el hombre *microcosmos* (→) y el *macrocosmos* (→).
En efecto, toda la *República* está basada en la comparación sistemática entre la estructura de la ciudad-Estado y la del hombre; la ciudad debe ser proyectada como una prolongación del individuo, un ensanchamiento (una reproducción) a escala social de su estructura y, por consiguiente, hay que imaginarla como si de un cuerpo o de un organismo viviente se tratara; y viceversa: el hombre es una **ciudad viviente**. Luego según la psicología platónica, las tres almas del hombre (racional, pasional y concupiscente, que residen respectivamente en la cabeza, en el corazón y en el vientre) se corresponden con tres distintas partes de la ciudad: la Acrópolis, el mercado (*agorà*) y el tejido urbano.
A partir de esta doctrina, el humanismo extrajo una **concepción orgánica de la ciudad**. Según Alberti, ésta «debe de formar un conjunto tan bien estructurado, que cualquier modificación la deformaría totalmente». El arquitecto neoplatónico **Francesco di Giorgio Martini** (1439-1502) fue aun más explícito: «La ciudad debe tener las medidas y la forma del cuerpo humano». En el ámbito urbanístico, estas reflexiones se concretaron en el principio de *zonificación* (división funcional de todas las áreas urbanas según la profesión), técnica ya aplicada por **Ippodamo de Mileto**, el más destacado de los urbanistas griegos (→ *Sociedad jónica*).
En los dos primeros decenios del s. XVI se publicaron una gran cantidad de **tratados** sobre la **ciudad ideal** (el más célebre fue la *Sforzinda*, de **Filarete**). Eran proyectos destinados a permanecer en el papel, pensados para ser meras representaciones de la idea platónica de ciudad. Los arquitectos estaban interesados exclusivamente en la forma geométrica de la ciudad, en la perfección gráfica de la planta y en el valor estético expresado por el perímetro (la muralla exterior), considerado más importante que su tejido urbano.

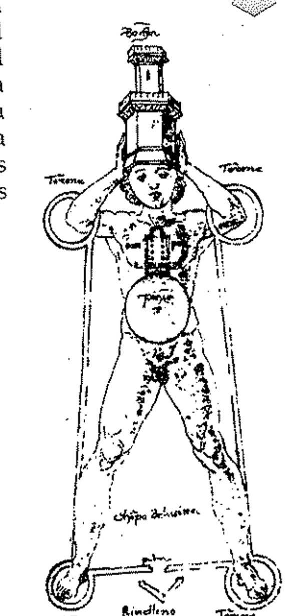
La planta de la **Sforzinda**, el proyecto de ciudad ideal realizado por **Filarete**, se basaba en la combinación del cuadrado y del círculo, formas acreditadas de una particular perfección y sacralidad en los ambientes neoplatónicos.

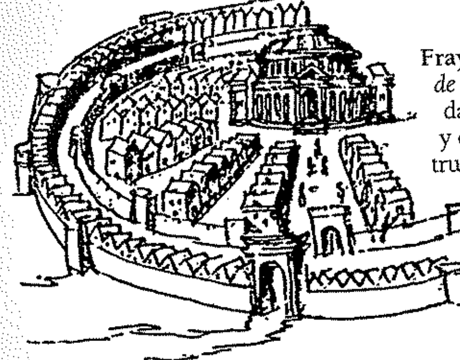




El rígido **geometrismo** de los proyectos neoplatónicos no pudo aplicarse a la ciudad ideal, pero sí a las **fortalezas militares**.

Una ilustración del *Codice Saluzziano* realizado por **Francesco di Giorgio Martini** (1482) que ejemplifica la equivalencia estructural entre el hombre y la ciudad. El ombligo corresponde a la plaza circular con su iglesia; la cabeza, a la fortaleza señorial; los pies y los codos, a los torreones.





Fray Giocondo da Verona: *Vista de la ciudad ideal* (1513). La ciudad tiene un perímetro circular y dos murallas exteriores; la estructura interna es de tipo radial, con un edificio religioso en el centro de la plaza. La obra de fray Giocondo fue uno de los estímulos que inspiraron a **Campanella** en su *Ciudad del Sol*.

FÁBRICA DEL CUERPO

Renacimiento, Antropología, Anatomía

Véase también **Copula mundi, Hombre camaleón**

La **anatomía**, una práctica médica desconocida en el mundo antiguo y en las civilizaciones no europeas, fue una de las mayores invenciones del Renacimiento. Prueba de ello es que cuando en el s. XVIII los misioneros jesuitas llevaron textos de anatomía a China, los habitantes de dicho país rechazaron esta nueva ciencia tachándola de impura e irreligiosa.
Los primeros anatomistas europeos concebían el cuerpo humano como algo sagrado y creían que la anatomía les desvelaría los grandes misterios de la vida. Eran conscientes de que iniciaban el estudio de una ciencia hasta entonces desconocida y que con ello romperían barreras culturales muy arraigadas.
El flamenco **A. Vesalio** (1514-1564) fue el anatomista que realizó la primera disección (1537); tras ejercer como profesor en la Universidad de Padua durante siete años, se convirtió en el médico personal del emperador Carlos V con tan sólo treinta años, y abandonó definitivamente los estudios experimentales.
En 1453 Vesalio publicó *De corporis humanis fabrica* y **Copérnico** *De revolutionibus orbium coelestium*: dos libros revolucionarios que marcaron la emancipación renacentista del prestigio científico de la Antigüedad.
Vesalio reivindicó la superioridad de la **observación empírica** sobre la doctrina del saber tradicional y observó que el gran **Galeno** (s. II d.C.) había cometido más de doscientos errores en su exploración anatómica de un mono; añadió, además, que los «anatomistas» medievales se limitaban a memorizar los textos de Galeno, el ***auctoritas*** (→) de la materia.
La novedad filosófica de la obra de Vesalio se centra en la atribución del término **fábrica** al cuerpo humano, concepto generalmente utilizado en arquitectura durante el s. XV. Fábrica es la empresa colectiva de donde nacen las grandes obras constructivas; es la extensión del taller desde donde el artista realiza un complejo trabajo técnico y creativo.
Analizar el cuerpo como fábrica significa concebirlo como una insuperable obra de arte viva, descubrir su gran belleza estética y la coherente estructura de sus partes. Por este motivo, el interés de Vesalio no consiste en precisar, como en las antiguas prácticas de inspiración aristotélica, el fin y la naturaleza del simple órgano.
En el centro de su investigación se encuentran los procesos de cooperación y las relaciones entre los órganos internos (el sistema dinámico de las articulaciones, el sistema esquelético o el mecanismo de la nutrición). Por consiguiente, desde el punto de vista técnico, Vesalio introduce una nueva práctica de disección: se debe proceder según la **lógica estructural del cuerpo**, mostrando las relaciones existentes entre los órganos y el conjunto del organismo (no a partir del deterioro de los órganos, como se había hecho hasta entonces).

Una de las invenciones más originales del Renacimiento fue el **teatro anatómico**, en el que una multitud de curiosos se reunía para asistir a la disección de un cadáver.

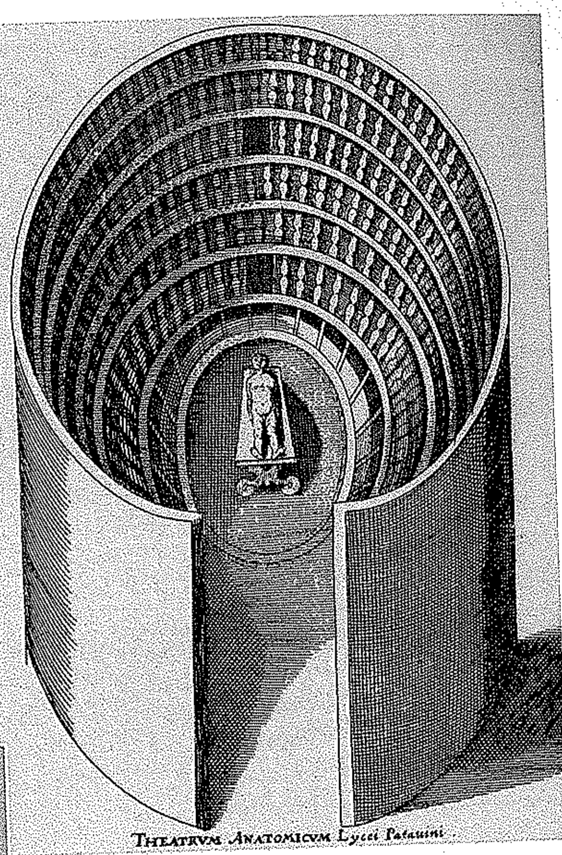
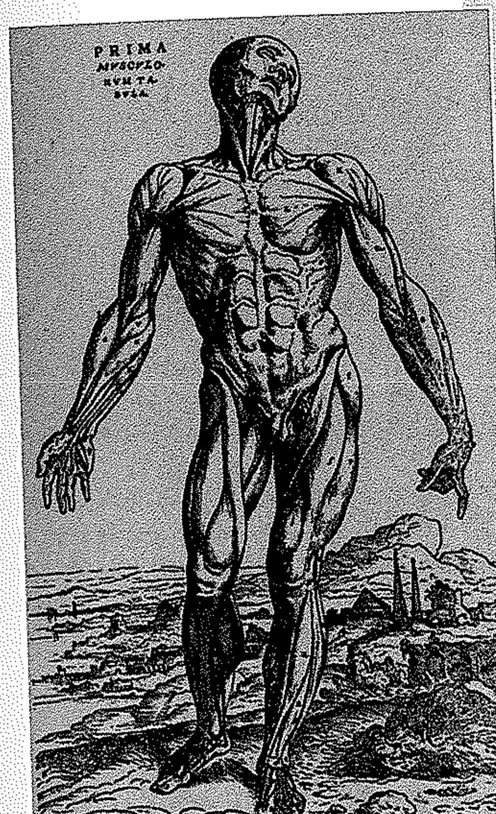
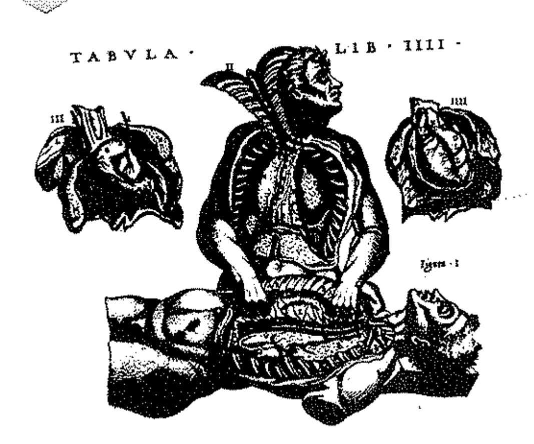


Tabla del *De humani corporis fabrica*, de A. Vesalio. Las primeras **tablas anatómicas** eran representaciones todavía a medio camino entre arte y ciencia: el cadáver se situaba en paisajes y ambientes retratados con gran detalle.



Un cadáver anatomizado disecciona a otro, representado como una estatua griega sin un brazo. La representación anatómica, esencial en los estudios de medicina, constituye una parte especial de la iconografía (un encuentro privilegiado entre arte y ciencia) y se desarrolló muy lentamente durante los s. XVI y XVII hasta alcanzar la eficacia didáctica de las tablas modernas.



FUROR HEROICO

GIORDANO BRUNO

Véase también Inmanentismo, Coincidencia de opuestos, Contracción/explicación

Los humanistas neoplatónicos de los ss. XV y XVI extrajeron de la lectura del *Simposio*, el texto de **Platón** dedicado al amor y a la belleza, una ecuación entre *eros* (→) y creatividad intelectual. De ahí dedujeron dos puntos principales:
- el amor por la belleza en todas y cada una de sus formas, comprendida la corporal y la erótica, es siempre una fuente de elevación espiritual;
- una de las cualidades necesarias del sabio, es decir, del que pretende llegar con el conocimiento hasta el ***éxtasis*** (→) y la ***deificación*** (convertirse en Dios), es un nivel heroico de amor por la belleza: un ***furor divino***, según la terminología de Ficino.

De esta interpretación de Platón, que supone una clamorosa descalificación de la opresión moral de la Edad Media, deriva la acentuada **vitalidad erótica** del arte del Renacimiento, donde la identificación de los conceptos del bien y de la belleza llegó hasta el punto de atribuir rasgos eróticos a Dios y la Virgen (algo muy usual durante el s. XVI).

El concepto de furor adquiere una especial importancia en **Giordano Bruno**, quien le dedicó un ensayo específico (*Los heroicos furores, 1585*). En él, Bruno diferenciaba el furor divino del heroico: mientras que el primero conduce al misticismo religioso y culmina en el éxtasis, el **furor heroico** «pertenece al espíritu lúcido e intelectual que, movido por el fuego del deseo y por un estímulo interior de sed de verdad, enciende extraordinariamente la luz de la razón».

El inglés **F. A. Yates**, uno de los principales estudiosos de las ideas de Bruno, escribió: «A lo que realmente se refieren las experiencias religiosas descritas en *Los heroicos furores* es a una forma de ***gnosis*** (→) hermética; es decir, a la mística poesía amorosa del hombre-mago, que ha sido creado divino y que se encamina hacia la reconquista de estos atributos de la divinidad. Pese a la escasez de elementos mágicos explícitos, la obra de Bruno es el diario espiritual de un hombre que aspiró a ser un mago religioso».

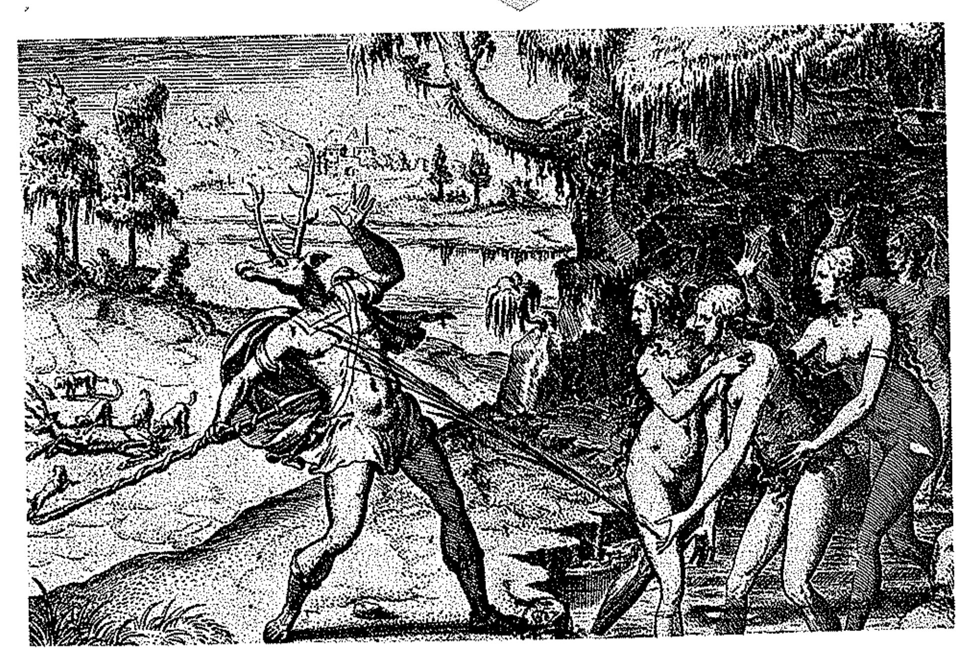
Solamente un amor heroico por la belleza –que Platón, situándolo entre las formas útiles de la locura, llamó ***entusiasmo*** (→) y Bruno, en cambio, definió como *raptus mentis*– puede rescatar al individuo de su condición «animal» y elevar su mente hasta el cielo, transformándolo en un verdadero hombre o, lo que es lo mismo, en una divinidad terrenal.

Según la ***perspectiva inmanente*** de Bruno, el amor por la naturaleza es también amor por Dios y eso justifica la ***magia*** (→) de algún modo. Si se ama de manera total y sobrehumana, se alcanza la sintonía con el amor cósmico y la ***simpatía universal*** (→) que vive en todas las cosas, captando así la unidad profunda que las sujeta. El aprendiz se hace mago al orientar las fuerzas hacia sus propias metas; sus sentidos y pensamientos ganan potencia sobrehumana, superan los límites que le vinculan a la naturaleza y como mago asume el poder de guiarla y controlarla.



Hermes, amante divino: un típico tema iconográfico difundido en el círculo de los filósofos herméticos. **Eros**, representado como un cisne, desciende del cielo con la velocidad de un rayo para esclarecer la duda (indicada por el elocuente gesto de la mano de Hermes.) En la sofisticada y elitista cultura neoplatónica, la imagen del descenso de Júpiter a la Tierra convertido en cisne para aparearse con Leda significaba la necesidad de un **amor sobrehumano** para alcanzar el máximo nivel de conocimiento.

Los heroicos furores de Bruno giran en torno al **mito de Ateón**, el cazador que, habiendo visto a la diosa Diana, se transformó en ciervo y fue devorado por sus propios perros. Diana representa la divinidad (que Bruno considera inmanente a la naturaleza) y Ateón el intelecto humano, la caza, el furor heroico, las ansias de libertad y de belleza. Los perros son los pensamientos y los actos de voluntad: los instrumentos del intelecto. Resumiendo, la **metamorfosis** de Ateón representa el salto cualitativo del intelecto al comprender que la verdad suprema sólo puede encontrarse dentro de sí mismo.



INMANENTISMO

BRUNO, PANTEÍSMO

Véase también Simpatía cósmica

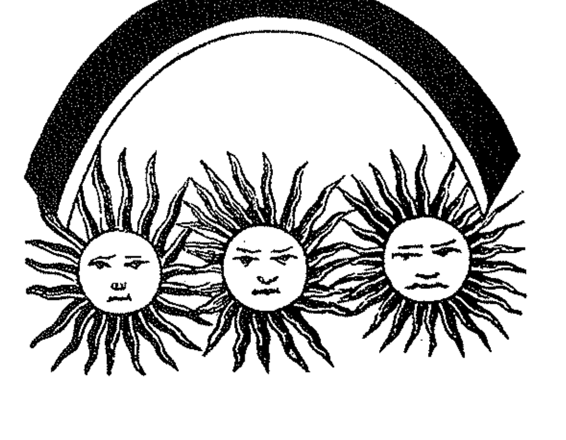
En la teología se llama **inmanentismo** o **panteísmo** a la doctrina que niega la distinción entre el mundo y Dios, en oposición al principio de ***trascendencia*** (→). Aunque el término fue adoptado en el s. XVIII, el mundo griego era ya plenamente panteísta en todas sus expresiones; tanto el ***mito*** (→) como la antigua filosofía compartieron la idea de que la divinidad constituía la íntima naturaleza del Universo.

Obviamente, existían algunos matices que los diferenciaban: el panteísmo de los neoplatónicos, que veían el mundo como un **arquetipo** (→), una manifestación de lo divino, fue de tipo místico-religioso, mientras que el de los estoicos tendía a una forma de naturalismo material que consideraba a Dios como la energía (→ ***Pneuma***) que mueve la naturaleza desde el interior.

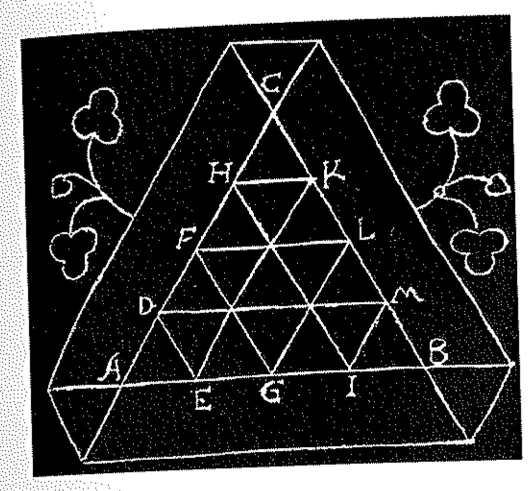
A la tradición griega se opuso la tradición hebreo-cristiana, fundada sobre la idea de un Dios diferenciado del mundo y con una existencia propia. Esto no impidió la penetración de elementos del panteísmo en el pensamiento de algunos autores cristianos. La versión neoplatónica del antiguo inmanentismo influyó sobre la ***teología negativa*** (→) de **Dionisio Areopagita** sobre la ***tradición mística*** (→ **Misticismo**) representada por el **Maestro Eckhart**, y sobre el pensamiento de **N. de Cusa**, quien exponía la relación entre Dios y el mundo en términos de ***contracción/explicación*** (→).

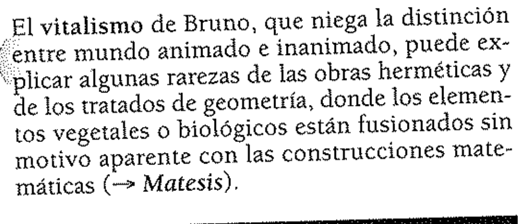
La variante estoico-naturalista más opuesta al cristianismo resurgió con **G. Bruno** en los últimos años del Renacimiento. Bruno resolvió de forma radical el equívoco que llevara a su maestro, el pío **Marsilio** Ficino, a creerse un mago religioso capaz de conciliar hermetismo y cristianismo: la **religión egipcia**, de la que Bruno fue profeta, proponía el regreso al culto ánimo-panteísta de la naturaleza y su entusiasta aceptación del ***heliocentrismo*** (→) derivaba de la heliolatría pagana, y no de las investigaciones astronómicas.

Después de haber admitido la posibilidad de que existiera un Dios *super omnia* («por encima de todas las cosas» y, por lo tanto, trascendente y distanciado de todo, según el modelo cristiano), Bruno centró toda su atención en la tesis opuesta (basada en el principio cusano de la **coincidencia de los opuestos** →). Dios es una realidad *insita omnibus* («presente en todas las cosas»), el principio lógico-formal que penetra y anima toda la naturaleza, y que puede ser descrito como el ***alma del mundo*** (→) o como una mente universal difundida por todas partes y presente en cada cosa (**panpsiquismo**). En términos exactamente contrarios a los que usaría **Cartesio** en la generación siguiente para inaugurar el pensamiento moderno con la rígida separación entre ***res cogitans*** y ***res extensa*** (→), a finales del s. XVIII Bruno aún teorizaba sobre el vitalismo, el animismo y la espiritualidad de la materia, justificando así la práctica de la ***magia*** (→). En efecto, la divina inteligencia que el hombre posee de manera consciente está presente en los niveles más bajos de conciencia e incluso en la misma materia. Todo está vivo y todo es divino; la vida que regula la naturaleza es la vida de Dios y, por consiguiente, sus leyes pueden estar sometidas a mutaciones.

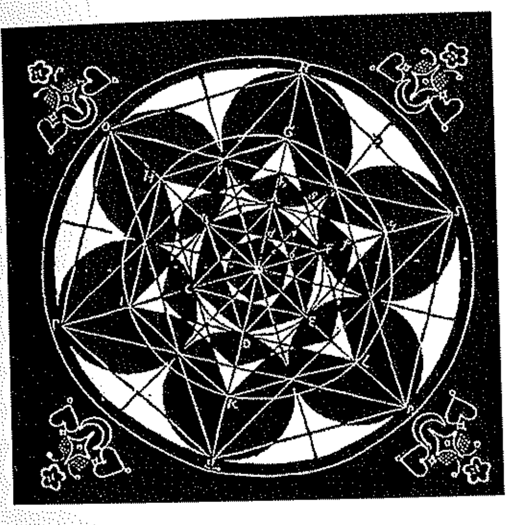


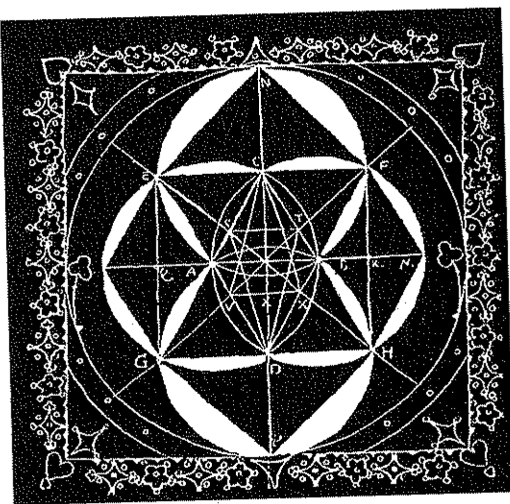
G. **Bruno** opuso la **Trinidad hermética**, que representó con tres Soles (una especie de heliolatría cristianizada) a la Trinidad cristiana. Los tres principios que sustentan el Universo (y que, sintetizando, llamamos «Dios») son la Mente, el Intelecto y el Amor.

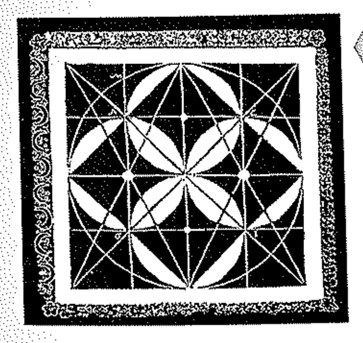




El **vitalismo** de Bruno, que niega la distinción entre mundo animado e inanimado, puede explicar algunas rarezas de las obras herméticas y de los tratados de geometría, donde los elementos vegetales o biológicos están fusionados sin motivo aparente con las construcciones matemáticas (→ *Matesis*).







En los tratados herméticos Bruno relacionó las imágenes aquí representadas con la Mente, el Intelecto y el Amor, los tres principios de su Trinidad mágica. Son formas de geometría divina sobre las que meditar y reflexionar siguiendo los principios de la **matesis**. Lo interesante es que se trata de dibujos geométricos muy centralizados y llamados *mandala* (→ *Inconsciente colectivo*), utilizados desde muy antiguo en Oriente para la meditación mística.

ARISTOTELISMO/ PLATONISMO

Véase también Mito de los orígenes, Pensamiento horizontal

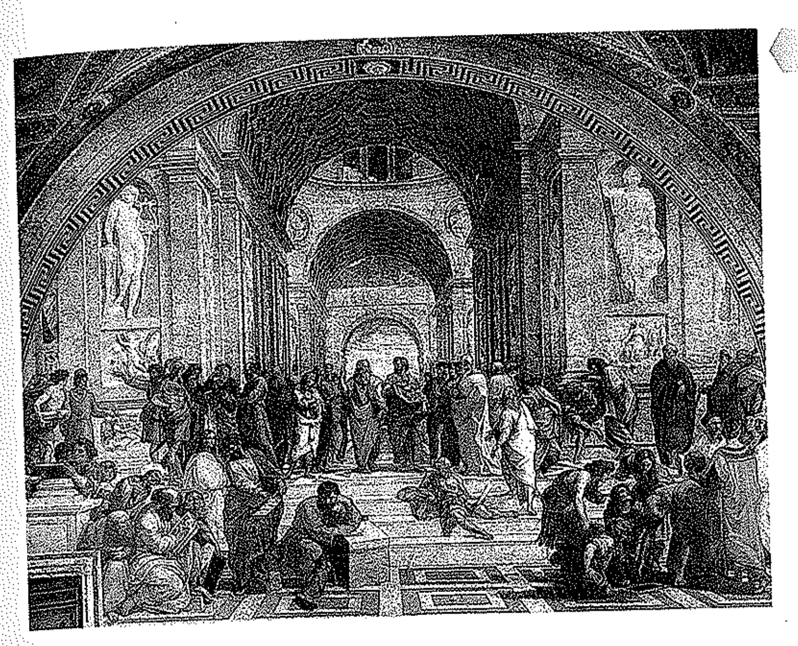
Al pintar su gran fresco de nombre *La escuela de Atenas* (1510), **Rafael** estuvo seguramente asesorado por un grupo de teólogos y filósofos, entre los que sin duda debió hallarse el noto literato y humanista **Pietro Bembo**.

La obra, que representa un nutrido grupo de antiguos sabios mientras pasean filosofando, tiene un valor tanto estético como documental: esto es así por el testimonio visual que aporta de la cultura filosófica del Renacimiento.

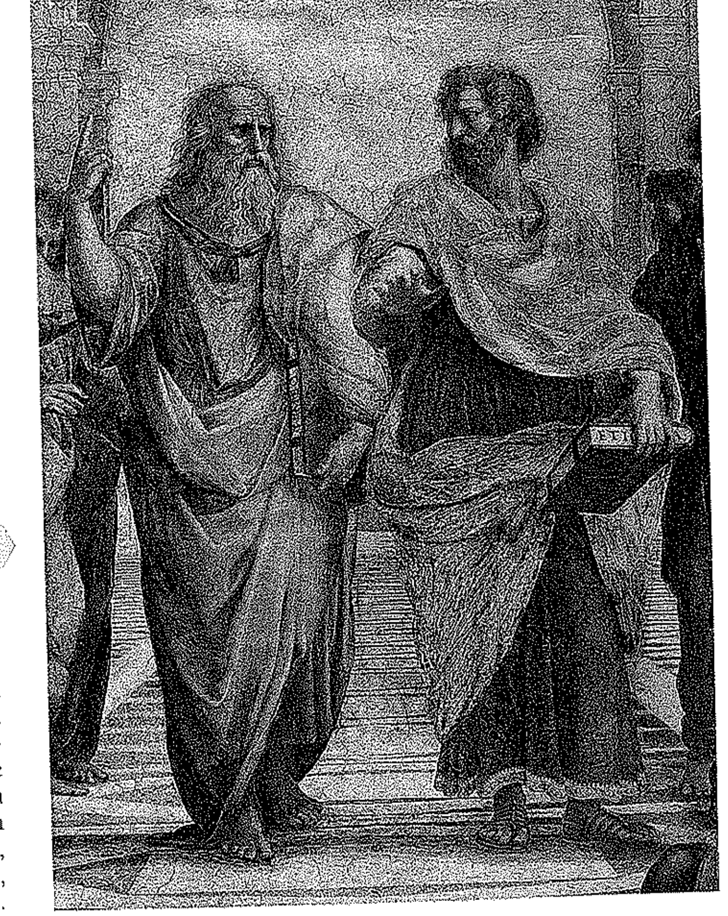
La primera observación destacable hace referencia al prestigio adquirido por la filosofía, que ya no es «sierva de la teología» como lo fue durante la Edad Media, sino una ciencia totalmente autónoma y emancipada (no es casualidad que el papa Giulio II conservara el fresco en sus habitaciones privadas del Vaticano). Rafael utiliza una amplia gama de técnicas visuales para subrayar el sentimiento de admiración por la antigua sabiduría, y en ese sentido recurre a soluciones expresivas introduciendo la perspectiva. Pero el verdadero «mensaje» de la obra es la posibilidad de conciliar la tradición platónica y la aristotélica en un único ideal de sabiduría. De hecho, la composición gira en torno de las figuras centrales de **Platón** y **Aristóteles**: todas las líneas de la perspectiva convergen hacia ellos y sus rostros son los únicos que se perfilan sobre el fondo del cielo. El resto de los personajes identificables está ubicado según su relación con los dos grandes maestros: a la izquierda se encuentran los personajes místicos y neoplatónicos (**Orfeo**, **Pitágoras**) y a la derecha los filósofos de la naturaleza y los científicos (**Tolomeo**, **Euclides**, **Zoroastro**). Así se sobreentiende que las numerosas variantes del pensamiento griego pueden ser reconducidas a los dos conceptos fundamentales (simbolizados por el gesto de la mano: hacia arriba el de Platón y hacia el suelo el de Aristóteles).

Por otra parte, al mirarse entre ellos como si conversaran, los dos maestros expresan un ideal de recíproca complementariedad. La tesis filosófica del cuadro es que es posible y necesaria una síntesis unificadora entre los dos máximos exponentes del pensamiento heredado por el mundo griego (en los últimos siglos de la Edad Media habían existido feroces disputas acerca del papel y de la importancia atribuidos a los dos grandes pensadores clásicos). Por lo demás, esta esperanza de una universal **conciliación filosófica** estaba sólo justificada por la deficiente comprensión de unos textos que inducían a **Ficino** y a otros filósofos herméticos (→ ***Hermetismo***) a creer que Platón y Aristóteles podían ser reconciliados no sólo entre sí, sino también con el cristianismo y con la ***magia*** (→). El mismo Rafael, víctima de estas equívocas interpretaciones, situó a Zoroastro entre los filósofos de la naturaleza, a quien el Renacimiento consideró autor de los *Oráculos caldaicos* (que es, en realidad, un texto mágico-hermético de la época imperial).

Con el progreso de los estudios, este ideal de unidad resultó imposible y la cultura del Renacimiento se dividió en dos corrientes: el **naturalismo aristotélico** (laico-científico) de **Telesio** y **Campanella**, y el **misticismo neoplatónico** (metafísico-religioso) de **Ficino** y **Bruno**.



La *escuela de Atenas* de **Rafael**. El hecho de que muchos de los personajes no sean identificables es también significativo: no obstante la presencia de las grandes personalidades, se quiere remarcar la coralidad del esfuerzo en pos de la sabiduría. Es también significativo que **Platón** aparezca con el rostro de **Leonardo** (o que **Heráclito** tenga rasgos de **Miguel Ángel**): ello simboliza que la antigua grandeza griega revive en las obras modernas.



Aristóteles sostiene con su mano izquierda la *Ética a Nicomaco*, obra bastante alejada de los intereses metafísicos y científicos del filósofo. Es una elección significativa: con ella se busca remarcar que Aristóteles no fue sólo un gran científico, sino también un noto humanista. Lo mismo sucede con el texto que sostiene **Platón**: se trata del *Timeo*, una obra de argumento científico con la que se pretende enfatizar que, además de humanista y filósofo, Platón se interesó por la ciencia.

MITO DE LOS ORÍGENES

HISTORIA

Véase también Magia, Inmanentismo

Justo cuando rompía con el pasado y creaba las premisas del mundo moderno, el Renacimiento estuvo obsesionado por la necesidad del **regreso a lo antiguo**: los humanistas querían recuperar a los **clásicos**; **Lutero** defendía un retorno a la **Iglesia primitiva** (→); **Maquiavelo** abogaba por la vuelta al régimen político de las antiguas comunidades (→ ***Polis***); los filósofos, por último, querían recuperar la *sabiduría griega*.

El moderno concepto de progreso (→) (es decir, la idea de un desarrollo continuo y lineal de la historia en el que los conocimientos previamente adquiridos se mejoran gracias a los nuevos descubrimientos) fue totalmente ajeno al hombre del s. XVI. A sus ojos, el único desarrollo posible consistía en el restablecimiento de la única e insuperable sabiduría antigua (la griega y la egipcia).

Lo arcaico, lo original, lo natural y el pensamiento de los antiguos se convirtió en **norma** absoluta y sede de una perfección definitiva. Pero restablecer esta norma implicaba luchar contra las deformes interpretaciones formuladas en la Edad Media, que habían ocultado o tergiversado el genuino sentido de la verdad.

Al descubrir cada vez más frecuentemente apabullantes equívocos, atribuciones erróneas, tergiversaciones de sentido e incluso falsificaciones históricas (la donación de Constantino), la investigación filosófica demostró la necesidad de una investigación sobre el **significado real de los textos antiguos**.

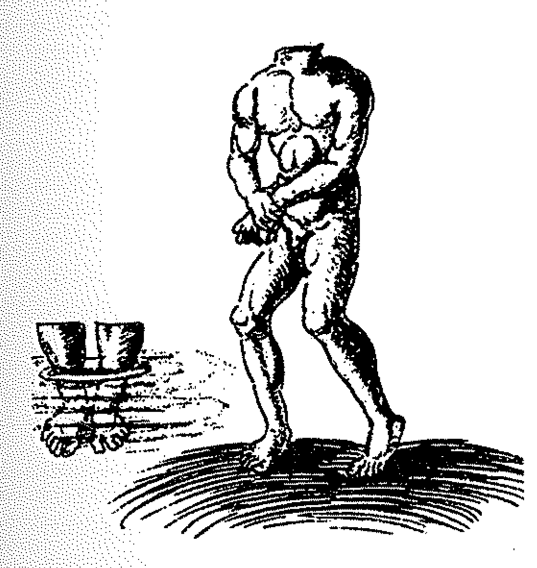
De esta necesidad de autenticidad expresada por el Renacimiento nació la primera **perspectiva histórica** moderna: la exigencia de una cronología de obras y personajes que los ubique en su justa época y los ordene sucesivamente, explicando las recíprocas influencias. Se trataba de aplicar al tiempo lo que la ***perspectiva*** (→) había aplicado al espacio: la colocación en su distancia justa de los objetos analizados mediante la utilización de un método historiográfico.

Los primeros resultados de esta nueva ciencia no carecieron de errores. Al reconocido prestigio de la antigua Grecia se añadió el de Egipto, cuna de la civilización y origen de toda sabiduría. El **mito de Egipto** estaba ya presente en **Platón** (en particular en el *Timeo*), pero en **Aristóteles**, en cambio, apenas era perceptible: resumiendo los principios del pensamiento filosófico en las primeras páginas de su *Metafísica*, Aristóteles dispuso partir directamente de **Tales**, desdeñando así todas las formas precedentes de pensamiento. Quizá también por este motivo la Edad Media relativizó el mito egipcio despojándolo de cualquier significado especial. Durante el Renacimiento, en cambio, estalló una auténtica **egiptomanía**: los jeroglíficos, por ejemplo, fueron interpretados como una ***lengua sapiencial*** (→).

Es también digno de ser recordado cómo el mito de los orígenes egipcios de la sabiduría, ligado al afán de conocer al Platón más auténtico, provocó la creación de un **Platón egipcio** llamado **Hermes Trismegisto** (→ ***Hermetismo***), un filósofo al que hoy llamaríamos virtual porque nunca existió.

En realidad, el hombre del Renacimiento no sabía prácticamente nada acerca del Egipto histórico. Tanto fue así, que ni los primeros relatos de viajes fueron capaces de entender una cultura tan diferente a la tradición europea, hasta el punto de parecer más fruto de la fantasía que de la observación. La imagen de la izquierda representa nada menos que a la Esfinge, vista y dibujada *in situ* por uno de los primeros testimonios oculares de la primera mitad del s. XVI.





El Renacimiento interpretó los jeroglíficos como una ***lengua sapiencial***, una escritura simbólico-filosófica parecida a un enigma. Aquí aparecen representados el jeroglífico del concepto de «imposibilidad» (izquierda) y, arriba, el que reproduce la noción de tiempo» (devorando las horas), ilustrados por A. Dürer para los *Hieroglíphicae* de Orapollo.

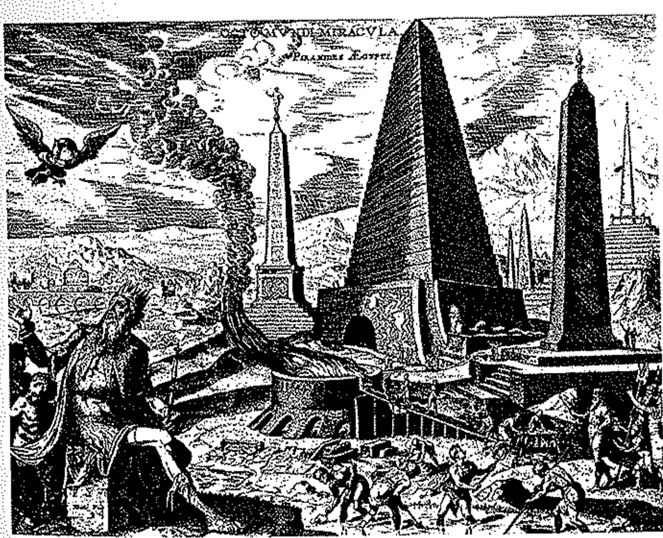


Imagen renacentista, absolutamente irreal, de las pirámides de Egipto (que la Edad Media había interpretado como graneros). El Egipto fantástico del Renacimiento, en gran parte fruto de la invención, expresaba sobre todo la necesidad filosófica de un conocimiento auténtico.

MITO DE LOS ORÍGENES

HISTORIA

Véase también Magia, Inmanentismo

Justo cuando rompía con el pasado y creaba las premisas del mundo moderno, el Renacimiento estuvo obsesionado por la necesidad del **regreso a lo antiguo**: los humanistas querían recuperar a los **clásicos**; **Lutero** defendía un retorno a la **Iglesia primitiva** (→); **Maquiavelo** abogaba por la vuelta al régimen político de las antiguas comunidades (→ ***Polis***); los filósofos, por último, querían recuperar la *sabiduría griega*.

El moderno concepto de progreso (→) (es decir, la idea de un desarrollo continuo y lineal de la historia en el que los conocimientos previamente adquiridos se mejoran gracias a los nuevos descubrimientos) fue totalmente ajeno al hombre del s. XVI. A sus ojos, el único desarrollo posible consistía en el restablecimiento de la única e insuperable sabiduría antigua (la griega y la egipcia).

Lo arcaico, lo original, lo natural y el pensamiento de los antiguos se convirtió en **norma** absoluta y sede de una perfección definitiva. Pero restablecer esta norma implicaba luchar contra las deformes interpretaciones formuladas en la Edad Media, que habían ocultado o tergiversado el genuino sentido de la verdad.

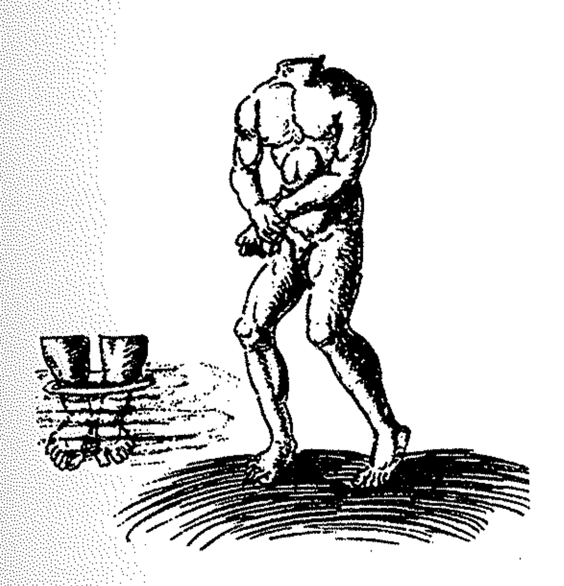
Al descubrir cada vez más frecuentemente apabullantes equívocos, atribuciones erróneas, tergiversaciones de sentido e incluso falsificaciones históricas (la donación de Constantino), la investigación filosófica demostró la necesidad de una investigación sobre el **significado real de los textos antiguos**.

De esta necesidad de autenticidad expresada por el Renacimiento nació la primera **perspectiva histórica** moderna: la exigencia de una cronología de obras y personajes que los ubique en su justa época y los ordene sucesivamente, explicando las recíprocas influencias. Se trataba de aplicar al tiempo lo que la *perspectiva* (→) había aplicado al espacio: la colocación en su distancia justa de los objetos analizados mediante la utilización de un método historiográfico.

Los primeros resultados de esta nueva ciencia no carecieron de errores. Al reconocido prestigio de la antigua Grecia se añadió el de Egipto, cuna de la civilización y origen de toda sabiduría. El **mito de Egipto** estaba ya presente en **Platón** (en particular en el *Timeo*), pero en **Aristóteles**, en cambio, apenas era perceptible: resumiendo los principios del pensamiento filosófico en las primeras páginas de su *Metafísica*, Aristóteles dispuso partir directamente de **Tales**, desdeñando así todas las formas precedentes de pensamiento. Quizá también por este motivo la Edad Media relativizó el mito egipcio despojándolo de cualquier significado especial. Durante el Renacimiento, en cambio, estalló una auténtica **egiptomanía**: los jeroglíficos, por ejemplo, fueron interpretados como una ***lengua sapiencial*** (→).

Es también digno de ser recordado cómo el mito de los orígenes egipcios de la sabiduría, ligado al afán de conocer al Platón más auténtico, provocó la creación de un **Platón egipcio** llamado **Hermes Trismegisto** (→ ***Hermetismo***), un filósofo al que hoy llamaríamos virtual porque nunca existió.

En realidad, el hombre del Renacimiento no sabía prácticamente nada acerca del Egipto histórico. Tanto fue así, que ni los primeros relatos de viajes fueron capaces de entender una cultura tan diferente a la tradición europea, hasta el punto de parecer más fruto de la fantasía que de la observación. La imagen de la izquierda representa nada menos que a la Esfinge, vista y dibujada *in situ* por uno de los primeros testimonios oculares de la primera mitad del s. XVI.





El Renacimiento interpretó los jeroglíficos como una *lengua sapiencial*, una escritura simbólico-filosófica parecida a un enigma. Aquí aparecen representados el jeroglífico del concepto de «imposibilidad» (izquierda) y, arriba, el que reproduce la noción de tiempo» (devorando las horas), ilustrados por A. Dürer para los *Hieroglíphicae* de Orapollo.



Imagen renacentista, absolutamente irreal, de las pirámides de Egipto (que la Edad Media había interpretado como graneros). El Egipto fantástico del Renacimiento, en gran parte fruto de la invención, expresaba sobre todo la necesidad filosófica de un conocimiento auténtico.

MAGIA

Véase también Carisma, Hermetismo

A pesar de ser un arraigado lugar común, la **magia** tuvo escasa importancia en la antigüedad griega y romana, que sólo practicó la adivinación del oráculo (→ *Oráculo*). Aunque se trata de una dimensión espiritual muy antigua de la civilización babilónica, en la historia de Occidente sólo empezó a ser influyente durante los últimos siglos del Imperio romano, junto al **estoicismo** (→), el **neoplatonismo** (→), **Giamblico** y **Proclo**. Con la llegada del cristianismo y de las acusaciones de satanismo por parte de la Iglesia, la magia, muy mal tolerada por la cultura teológica, quedó en desuso y sólo practicada en un ámbito estrictamente marcado por los límites entre ortodoxia y ciencia.

Durante el Renacimiento, el resurgir de una visión laica de la vida y de un interés hacia la naturaleza que todavía no conocía las reglas científicas hizo que la magia se convirtiera en una parte constitutiva del pensamiento filosófico. Resultaba difícil en esa época diferenciar la figura del filósofo de la del mago. Si algunos personajes se consideraron de la segunda categoría, fue sólo por convención: el suizo **T. Paracelso** (1493-1541), quien transformó la alquimia en farmacología; los italianos **Fracastoro** (1487-1533), **Cardano** (1501-1576) y **Della Porta**; el alemán **Agrippa** (1485-1533), cuya *Filosofía oculta* influyó a Bruno tanto como también lo hicieron las doctrinas neoplatónicas de **Marsilio Ficino**.
Todas las escuelas renacentistas de pensamiento se interesaron por las artes ocultas: además del neoplatónico Ficino, también quisieron ser magos los filósofos de tendencia naturalista **Telesio** y **Campanella**. Ni siquiera los científicos fueron inmunes a la nueva pasión: todos, **Galileo** inclusive, tan alejado en sus ideas del ocultismo, sabían utilizar las **efemérides** (el almanaque astrológico que permite precisar el horóscopo). **Copérnico** y el danés **Tycho Brahe** no encontraron ninguna contradicción insalvable entre astronomía y astrología, a la vez que Kepler, basándose en el resultado de los influjos astrales, se aventuró a profetizar una guerra contra los turcos en el año 1595.

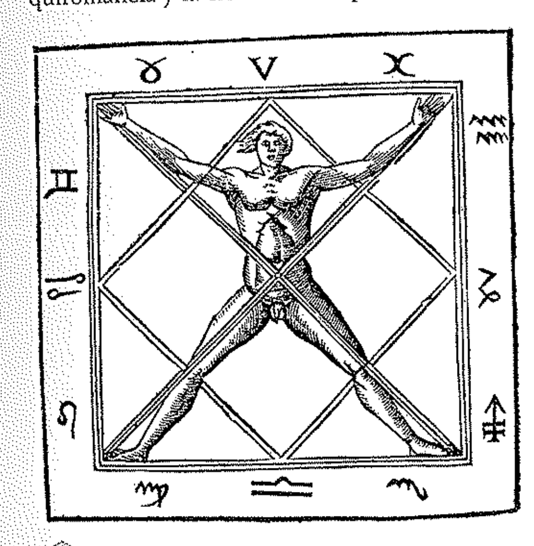
El notable peso de estos intereses en la cultura del s. XVI no comportó ningún avance teórico en la magia, caracterizada (como la religión) por un intrínseco **tradicionalismo**: la fórmula de los hechizos era inmejorable y expresaba un saber definitivo e inmutable. Los conceptos fundamentales del pensamiento mágico del Renacimiento permanecieron iguales, pudiéndose resumir en las nociones de ***simpatía cósmica*** (→) y de ***cualidades ocultas*** (propiedades de la materia que derivan de relaciones de forma y semejanza, y no de relaciones de cantidad estudiadas por la ciencia).
Entre las abundantes interpretaciones modernas destacan por su especial importancia estos dos:
• **J. G. Frazer** (*El ramo de oro*, 1911) sostiene que la magia constituye una pre-ciencia, un saber imperfecto todavía inmaduro.
• **C. Lévy Strauss** (*El pensamiento salvaje*, 1962) sostiene en cambio que se trata de una forma independiente de conocimiento, diferente y no comparable con la ciencia, pero no por eso menos efectiva.

A B R A C A D A B R A
A B R A C A D A B R
A B R A C A D A B
A B R A C A D A
A B R A C A D
A B R A C A
A B R A C
A B R A
A B R
A B
A

El **abracadabra**, la más célebre de las fórmulas mágicas. Se pronunciaba desde arriba hacia abajo (con progresiva contracción hasta llegar a la letra A), alcanzando así su meta: preservar de las enfermedades por la vía reductiva. Sus efectos eran contrarios si se pronunciaba a la inversa y perjudicaba a la persona a la que se dirigía.

TOMI SECUNDI
TRACTATUS PRIMI,
SECTIO SECUNDA,
De technica Microcosmi historia,
in
Portiones VII. divisa.
AUTHORE
ROBERTO FLUD alias de Fluctibus
Armigero & in Medicina Doctore Oxoniensi.

Una síntesis de todas las ciencias ocultas propuesta por **R. Fludd** (*Utriusque cosmi historia*, 1617). El desarrollo del hombre con los pies apoyados sobre la Tierra y la cabeza rozando el cielo está respaldado por todas las ciencias mágicas: la profecía, la geomancia, la mnemotécnica, la fisiognómica, la quiromancia y la ciencia de las pirámides.



Una imagen mágico-astrológica utilizada por **G. Bruno**. El concepto de *hombre-microcosmos* (→ *Microcosmos/macrocosmos*) constituye el objeto y el instrumento principal de las operaciones mágicas llevadas a cabo durante el Renacimiento.

El más célebre entre los magos fue el médico alemán **G. Faust** (1480-1536). La leyenda que cuenta cómo éste vendió su alma al diablo para conseguir la eterna juventud empezó a circular poco después de su muerte y fue el punto de partida de numerosas obras literarias: desde el *Doctor Faust* de **Marlowe** (1564-1593), de donde procede la ilustración a pie de página, hasta la obra homónima de Goethe.



DEMONOLOGÍA

Teología cristiana

Véase también **Angelología, Magia**

Según la ortodoxia cristiana, no es lícito considerar al **diablo** como un simple símbolo de tendencias psicológicas, como pretende la mentalidad racional contemporánea. En época todavía reciente, el papa Pablo VI reafirmó la idea sostenida en el s. XIII por **santo Tomás**: el diablo es una **entidad real y personal** y vive en el infierno y en el aire, desde donde tienta al hombre.

Un punto teológicamente importante es el que hace referencia a la ***bondad del diablo***. En efecto, éste no es malo de nacimiento: **Orígenes**, uno de los Padres de la Iglesia, apuntó que Lucifer y los demás ángeles que lo siguieron en su rebelión pecaron por un acto de consciente voluntad. O sea: que el diablo no es malvado *por naturaleza*, sino por libre elección; en el fondo, pertenece a la misma especie que los ángeles buenos. Pero hay más: después de afirmar que todo lo creado está en íntima perfección, la teología cristiana no podía considerar al diablo como un principio absoluta y ontológicamente negativo.

La mitología griega no produjo nunca ningún símbolo asimilable al concepto de diablo, así que, a falta de un modelo mejor, el primer cristianismo utilizó la imagen mitológica del **sátiro**, un ser mitad hombre y mitad animal, con cola y patas de macho cabrío, rostro burlón, entregado a la lujuria y relacionado con los **ritos dionisíacos** (→). **San Agustín** añadió nuevas hipótesis: el diablo vive en las tinieblas, es sensible al fuego, está formado por un cuerpo de aire y manifiesta un comportamiento sexual aberrante. Sobre este cuadro, la **demonología** medieval creó una serie de imágenes muy bien definidas: **Lucifer**, literalmente «el portador de luz», es el jefe de los demonios; **Belzebú**, el señor de las moscas; **Amón**, el lobo con cola de serpiente que vomita una llamarada. **Mefistóteles**, el enemigo de la luz; y también estarían **Satanás** y **Belfago**, entre otros. Esta gran variedad de manifestaciones diabólicas tiene una razón de ser: el diablo ha ocultado su verdadera forma al hombre y se le aparece siempre disfrazado, nunca bajo su verdadero aspecto. Así como la esencia del mal es la negación de la verdad, el diablo se materializa en el engaño: puede así parecer bello, razonable e incluso lógico (la idea de que la razón era un instrumento en manos del diablo para apartar al hombre de la auténtica fe prevaleció durante toda la Edad Media como una duda angustiosa).

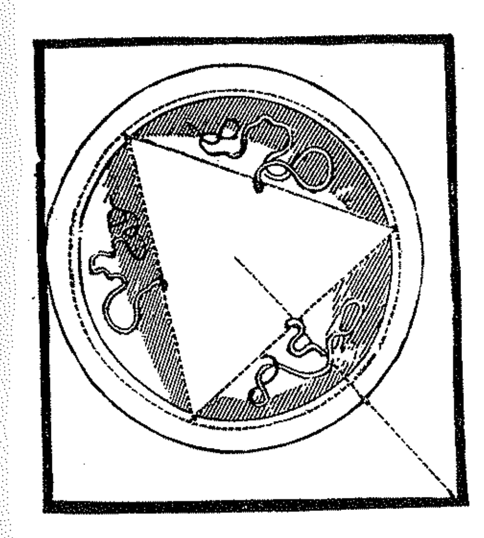
Contrariamente a lo que pueda parecer, la presencia del diablo en la cultura europea no alcanzó su máximo auge en la Edad Media, sino en el Renacimiento. El *Martillo de las Brujas*, el manual del que se sirvieron los inquisidores para sus interrogatorios, no fue elaborado hasta finales del s. XV, y la **caza de brujas** alcanzó su cima en el período comprendido entre 1575 y 1625.

El **demonismo** se desarrolló en este período siguiendo las más radicales directrices del **hermetismo** (→) descristianizado (**Giordano Bruno**, en particular), dispuesto a pactar con el Maligno con el fin de utilizar su potencia a través de trucos mágicos.

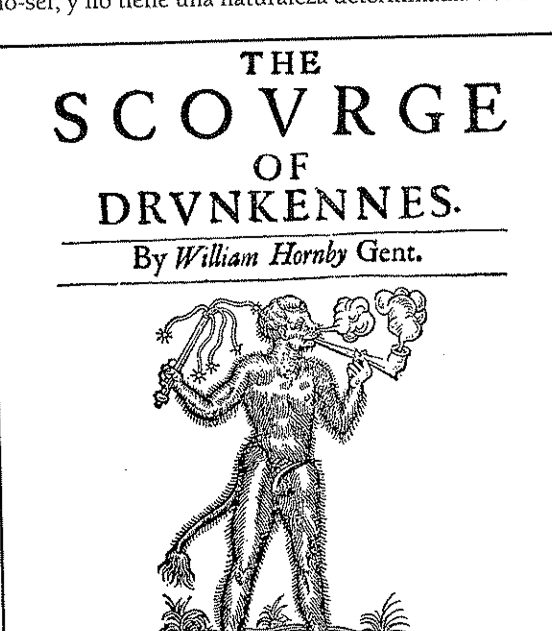
El diablo tentador (derecha) con cola y patas de animal adopta los elementos de la antigua iconografía del sátiro (izquierda). La Iglesia cristiana no encontró en el imaginario religioso pagano ningún concepto asimilable a la noción de diablo. Decidió entonces utilizar la imagen del sátiro dionisíaco, transformando por completo el significado de su imagen: la exhibición sexual, que en el mundo griego poseía un sentido lúdico, adquiere connotaciones morales: es el síntoma de una bestialidad descontrolada.



Cada siglo ha atribuido su propia imagen al diablo. En el s. XVIII fue representado como «el fumador de tabaco». De hecho, el diablo tiene una gran ventaja iconográfica respecto al ángel: no se ciñe por definición a ninguna regla; al contrario de Dios, que es aquel que existe, el diablo es **aquel que cambia**. Al igual que el mal, posee la condición del no-ser, y no tiene una naturaleza determinada. Por ello se le ha representado en las formas más variadas, a menudo como híbrido entre el hombre y la bestia (el **polimorfismo biológico** es la imagen del desorden moral).



La *punta de Arturo*, un diagrama mágico (un **amuleto** con la propiedad de *evocar al demonio*) en un dibujo de G. Bruno.



THE
SCOVRGE
OF
DRVNKENNES.
By *William Hornby* Gent.

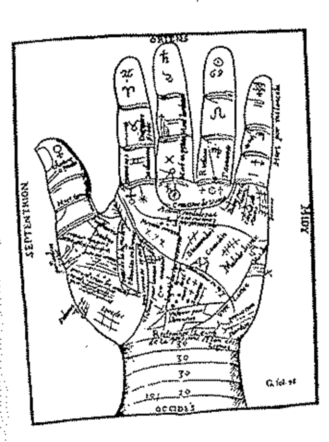
LONDON,
Printed by G. Eld, for *Thomas Baylie*, and are to be solde at his Shop, in the Middle-Row in Holborne, neere vnto *Staple-Inne*, 1618.

PENSAMIENTO MÁGICO

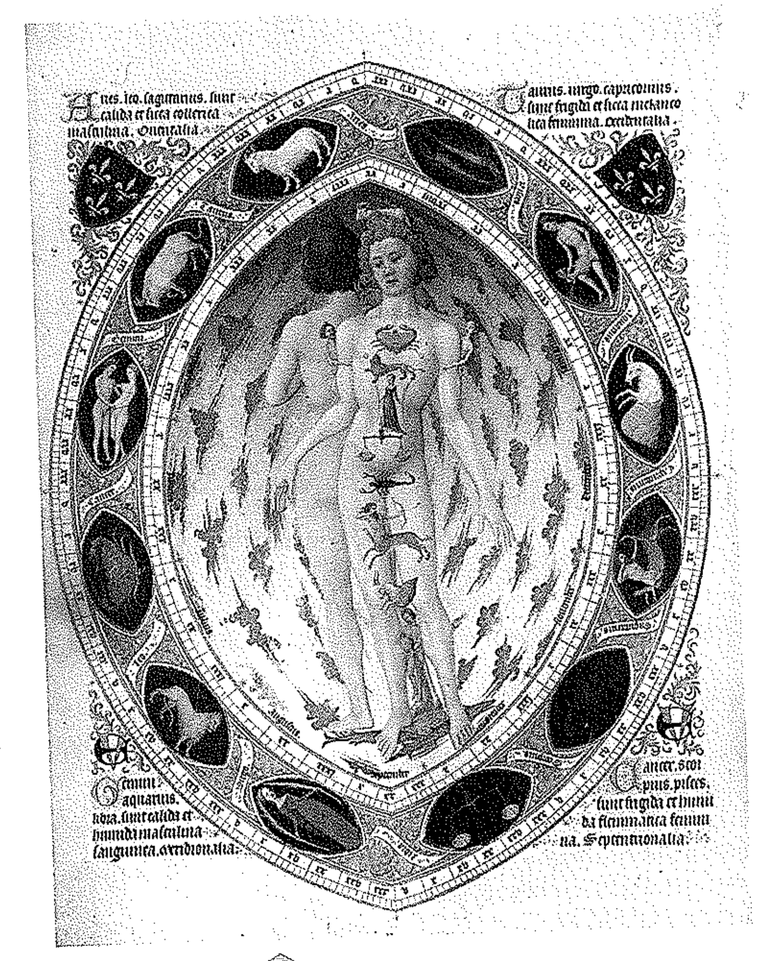
SIMPATÍA CÓSMICA

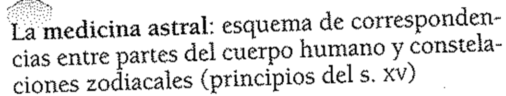
Véase también Microcosmos/macrocosmos, Antropomorfismo

El concepto de **simpatía cósmica** constituye la base de la *magia* (→), y fue formulado por vez primera en los ambientes del tardío paganismo (→ ***Gnosis***) del Imperio romano. Ésta afirma que en cada parte de la naturaleza, incluido el mundo mineral, existen **atracciones** y **repulsiones**, afinidades y antipatías entre elementos que se atraen y se oponen.
Es una teoría coherente con las ideas del *pneuma* (→) *cósmico* y del *alma del mundo* (→), formuladas en el mismo período. Si el Universo es un gran ser vivo que resulta penetrado por el sutil espíritu del *pneuma*, entonces existirá entre todos los objetos que componen la realidad la misma correlación que existe entre las piernas, el estómago, las manos y los demás órganos de un ser vivo. Todo está relacionado entre sí.
Del principio de simpatía universal deriva la posibilidad de **acciones a distancia**: todas las cosas, incluidas las que están separadas en el espacio, tienen conexiones continuas y constantes. Los magos del mundo antiguo pensaban que los fenómenos magnéticos eran la demostración de este principio. En efecto, el imán atrae al hierro aunque éste se encuentre escondido detrás de una placa de cristal, de cartón o de piedra: la atracción magnética, capaz de atravesar la materia, se convierte así en una *fuerza espiritual*. Desde **Tales**, quien atribuía un alma al imán, hasta **Nicolás de Cusa**, quien comparó la atracción del hierro por el imán con el deseo de la mente humana de unirse a la sabiduría, *el magnetismo fue siempre interpretado en términos espirituales*. Se encuentran restos de esta teoría en *De magnete* (1600), la obra donde el médico inglés **W. Gilbert** afrontó, por primera vez en términos experimentales, las extrañas propiedades del imán. Los fenómenos eléctricos y químicos también encontraban su explicación en las hipótesis de fuerzas atractivas/repulsivas que residen en la materia (por ejemplo, entre el agua y el azúcar existe una relación de simpatía, pero entre el agua y el aceite la relación es de «antipatía»).
El concepto de **equivalencia** está estrechamente ligado al de simpatía: cada objeto de un orden determinado de la realidad goza de una particular relación con objetos de distintos órdenes: a la rosa, perteneciente al mundo vegetal, le corresponde el león en el mundo animal, una piedra concreta en el mineral, un perfume, una constelación celeste, un planeta, un tipo de hombre, y así sucesivamente.
Al final de la Edad Media, estos principios fueron aplicados a la **medicina astral** (introducida en Occidente por los árabes en el s. XII): el cuerpo humano se considera como un **mapa cósmico**, donde a cada órgano le corresponde un signo del Zodíaco. Utilizada para fines diagnósticos, servía para descubrir las predisposiciones patológicas (el signo de Géminis, por ejemplo, en una casa astrológica negativa predispondría a padecer enfermedades pulmonares). Después de la reaparición de la peste en Europa durante el s. XVI, la medicina astral encontró una confirmación de los hechos en la ciclicidad con que la epidemia reaparecía (más o menos cada 10 ó 12 años), justificándola con la fatal conjunción de astros particularmente negativos (los más temidos eran Marte y Júpiter).



La lectura de las manos o **quiromancia** se basa en el principio de simpatía cósmica: a las líneas y relieves de las manos corresponden las influencias de determinados cuerpos celestes. En la mano izquierda puede leerse la parte hereditaria de la persona; en la derecha, en cambio, puede leerse su individualidad específica, su potencial personal.





La medicina astral: esquema de correspondencias entre partes del cuerpo humano y constelaciones zodiacales (principios del s. XV)
Cabeza = Aries
Garganta = Tauro
Corazón = Leo
Pulmones = Géminis
Pelvis = Sagitario
Estómago = Cáncer
Sexo = Escorpión
Riñones e hígado = Libra
Articulaciones = Capricornio
Bazo = Virgo
Sistema linfático = Piscis
Tobillos = Acuario



Correspondencias entre mundo vegetal y animal según el mago del Renacimiento G. Dalla Porta.

HERMETISMO

Ficino, Bruno

Véase también Mito de los orígenes

Tras la caída de Constantinopla en manos turcas (1453), la masiva afluencia de sabios griegos a Italia dio un nuevo impulso a la búsqueda e investigación de antiguos manuscritos. **Cosme el Viejo**, de los Médicis, fundador y gran mecenas de la Academia platónica florentina, envió a Grecia a varios emisarios con la orden expresa de rescatar la mayor cantidad posible de manuscritos. Entre el material recuperado causó gran sorpresa un conjunto de diecisiete tratados que, atribuidos a *Hermes Trimegisto*, recibió el nombre de ***Corpus hermeticum***.

Que **Marsilio Ficino** abandonase la traducción de las obras de **Platón** para dedicarse exclusivamente a los tratados de Hermes Trimegisto constituye una buena muestra de la escala de valores vigente entre los miembros de la Academia. No había menor motivo para dudar de la autenticidad de dichos tratados, habida cuenta de que prestigiosas autoridades como **san Agustín** ya se habían expresado a favor tanto de la existencia como del valor de Hermes. San Agustín, en efecto, había leído la obra en el s. IV y, aunque condenara sus invitaciones a la práctica de la magia, reconoció que en ella «se habla de Dios conforme verdad» (*De civitate Dei*).
La realidad, que resultó ser bien otra, no fue desvelada hasta 1614 y gracias al filósofo **Casaubon**. A pesar del profundo orgullo que sentían por su ciencia filológica, los humanistas cayeron en uno de los mayores y mejor urdidos engaños de la historia del pensamiento: los autores de las obras herméticas fueron escritores desconocidos y de religión pagana. Probablemente se trataba de griegos que vivieron entre los ss. II y III d.C., y no en tiempos de Moisés (s. XIII a.C.), período en el que erróneamente se creía vivió Hermes Trimegisto. Con la intención de aumentar el prestigio de sus obras, dichos autores prefirieron firmarlas y atribuirlas a otros autores más antiguos. Algunos escogieron a **Orfeo** (→ *Orfismo*), el poeta tracio; otros, en cambio, a **Hermes** (nombre griego del mítico sabio egipcio **Toth**, de quien ya Platón había hablado).
Por otra parte, y a fin de que la falsificación no fuese descubierta, llegaron al extremo de modificar el texto original: les resultó así relativamente sencillo urdir una profecía sobre la llegada de Cristo, simplemente porque ésta ya se había producido. Por otra parte, ninguno de ellos era hostil o anteponía prejuicios al cristianismo, pese a ser todos paganos. En él veían una de tantas sectas mágicas e irracionales procedentes de Oriente.

En tanto que producto de una sociedad cosmopolita y urbana como lo fue la del Imperio romano, el *Corpus hermeticum* se caracteriza por un marcado **sincretismo**; esto es, por la aceptación de principios originarios de distintas filosofías sin que el todo llegue a amalgamarse en una nueva doctrina orgánica. En él convergen doctrinas procedentes del **neoplatonismo**, del **cristianismo**, de la **gnosis**, del **maniqueísmo** de origen persa y de cultos egipcios y orientales (→ las diversas voces).

La incorporación de los tratados herméticos a la filosofía del Renacimiento fue una de las causas del prestigio que adquirieron la **magia** (→), el **ocultismo** y la creación de una **lengua sapiencial** (→). La importancia de estos elementos en la cultura del s. XVI es un descubrimiento de la crítica, gracias al trabajo de la investigadora inglesa **E. A. Yates** (*G. Bruno y la cultura del Renacimiento*, 1988).

En el pavimento del duomo de Siena puede verse un mosaico dedicado a la **profecía de Hermes**. En su mano izquierda, el vidente sostiene un panel en el que puede leerse un resumen del famoso pasaje de *Asclepio*, el más importante de todos los textos atribuidos a ese autor. El texto reza: *Dios, creador de todas las cosas, creó un segundo Dios visible. Y ese fue el primer Dios que Él se complació en crear, y ese Dios recibió el nombre de Santo Verbo.* Ficino creyó ver en estas palabras la profecía del nacimiento de Cristo, pero lo cierto es que Hermes ofrece una verdad extraordinariamente equívoca: resulta evidente que alude a los conceptos cristianos de la Encarnación y de la Trinidad, pero el tema del segundo Dios era típico del paganismo neoplatónico del Imperio tardío.



Hermes llama al silencio. Retomando el tema de la **gnosis** antigua, el hermetismo concibió el saber como un instrumento de poder sobre la naturaleza y sobre el resto de los mortales. Era, pues, esencial mantener en **secreto** las doctrinas o exponerlas del modo menos inteligible posible para los no iniciados.





En los textos renacentistas se repite con frecuencia la imagen de Hermes otorgando la sabiduría a la humanidad a través de la exposición de jeroglíficos egipcios de significado astrológico y cosmológico (***lengua sapiencial***).

CÁBALA

Hebraísmo, Magia

Véase también **Hermetismo, Gematría**

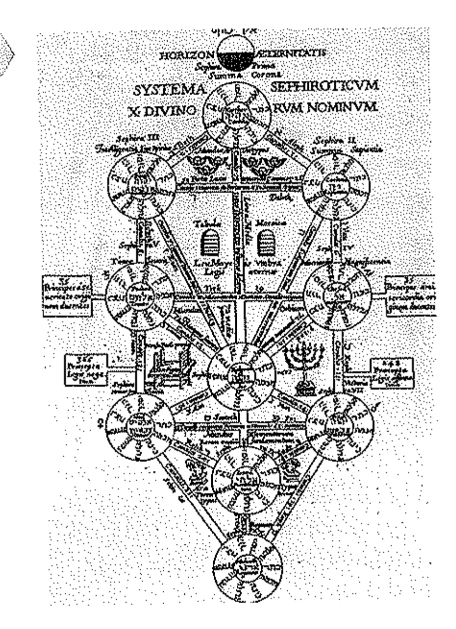
La palabra **Cábala** (*Qabbalah*: literalmente, «tradición» y también «recepción de lo divino») designa el conjunto de las prácticas místicas y esotéricas hebraicas. Lo que hoy día se sabe de ellas se basa casi exclusivamente en *Las grandes corrientes de la mística hebrea* (1941), obra del historiador del hebraísmo **Gerschom Scholem**.

La tradición cabalística afirma que cuando Dios entregó a Moisés las Tablas de la Ley, también le confió determinados significados secretos de la revelación que durante siglos se habían ido transmitiendo oralmente hasta caer en el olvido. Básicamente, la Cábala consiste en la búsqueda de los significados crípticos de las Sagradas Escrituras. En el *Génesis*, por ejemplo, leemos que para crear todas y cada una de las partes de la realidad (el día, la noche, la luz, el mundo animal, el hombre...), Dios no tuvo más que, sencillamente, pronunciar su nombre; sin embargo, no se indica explícitamente cuáles fueron exactamente las palabras pronunciadas por Dios. Según los cabalistas, esas palabras eran de naturaleza mágica; es decir, que estaban dotadas de potencia intrínseca. Quien fuese capaz de comprender su significado en profundidad y de conocerlas y aprenderlas hasta el punto de pronunciarlas en su orden correcto, adquiriría una capacidad creadora similar a la divina (*Gematría*).

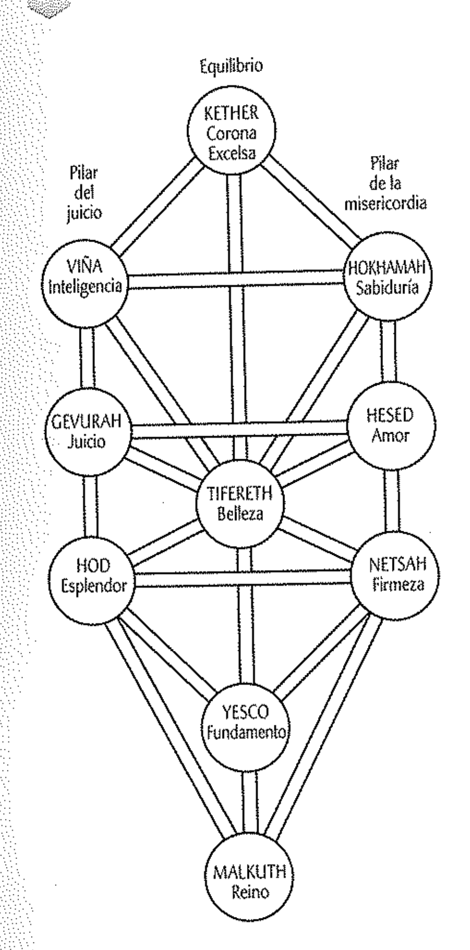
Las reflexiones cabalísticas llevaron a la formación de un esquema fundamental, formado por diez de estas fórmulas: el **árbol de las Sefirot**. El sistema de las *Sefirot*, que seguía la línea marcada por la aún más antigua tradición de la *merkavah* (mística del trono de Dios), se imaginó como una estructura de férreo carácter arquitectónico, formada por «estaciones» diferenciadas por un nombre, por una letra del alfabeto, por una cifra y por una densa red de correspondencias mágicas. Como cada *Sefirot* está directamente relacionada con una de las diez esferas celestes, en su conjunto el sistema constituye una descripción cosmológica. Es también una completa síntesis de la realidad, puesto que a cada *Sefirot* le corresponde una parte de lo existente, ya sea ésta de naturaleza material, humana o incluso sobrenatural.
Por último, las *Sefirot* son también una descripción de Dios, puesto que los diez «nombres» expresan otros tantos atributos divinos. El místico que los posea por completo alcanzará el conocimiento de la propia esencia de Dios.

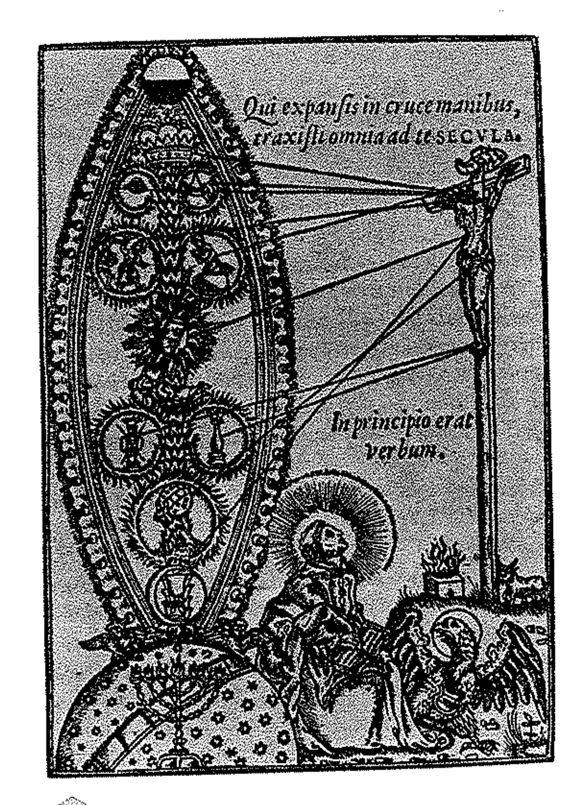
Un límite teórico que los cabalistas consideraban inalcanzable era el conocimiento del **verdadero nombre de Dios**. Conociendo su nombre propio y secreto (el ***En Sof***, formado, según la tradición esotérica, por unas setenta y dos letras), se entraría en posesión de la divinidad. Para llegar a alcanzar este objetivo, la Cábala proponía una forma de ***meditación*** (→) basada en la contemplación mística de las *Sefirot*. A través de la realización de complicados rituales esotéricos en los que se podían llegar a alcanzar profundos estados autohipnóticos, el cabalista remontaba el camino de la creación partiendo del *Malkuth* (mundo terrenal) y alcanzando a la postre el *Keter* (la Corona de Dios). El objetivo imposible de la breve vida de **Pico della Mirandola** (*900 Conclusiones filosóficas, cabalísticas y teológicas*, 1486) no fue otro que el de conciliar la Cábala con el cristianismo.

Esquema del extraordinariamente complicado sistema cabalístico, debido al padre y mago cristiano A. **Kircher** (*Oedipus aegyptiacus*, 1652). Cada *Sefirot* tiene asociada una jerarquía determinada de ángeles, cuya función consiste en ayudar al místico a entrar en relación con ellos mediante las oportunas invocaciones y prácticas rituales.



Esquema del árbol de las Sefirot. Cada casilla designa un estadio del recorrido místico (es decir, un momento de la ***meditación*** en Dios). Empezando desde abajo y remontando los distintos niveles: el Reino (Malkuth), el Fundamento, la Majestad, la Eternidad, la Piedad, la Justicia, el Amor, la Inteligencia, la Sabiduría y la Corona Excelsa (Kether).





La Cábala cristiana propuesta por Pico della Mirandola. A cada una de las estaciones del árbol de las *Sefirot*, que se eleva sobre la esfera del cosmos, corresponde una llaga del cuerpo de Cristo crucificado.

GEMATRÍA

CÁBALA HEBREA

Véase también Cábala, Magia

La **Cábala** hebrea tardomedieval, relacionada con la vía de las *Sefirot* pero claramente diferenciada de ella, elaboró una segunda estrategia de ***meditación*** (→) ***mística*** conocida como **Sendero de los nombres**. Su idea central consistía en que, en tanto que escrito directamente por Dios, el texto de la revelación debía ser necesariamente perfecto bajo cualquier punto de vista. Así, toda la verdad está contenida en las palabras de la *Biblia*: no sólo los dogmas de la teología, sino también el conocimiento científico y natural. Cada pregunta formulada por el hombre puede encontrar su respuesta definitiva en la Biblia. Y si dichas verdades no son demasiado evidentes, la culpa no la tiene el libro, sino que debe buscarse en una lectura imperfecta y, por ello, incapaz de aprehender el sentido más profundo del texto.

Así pues, para descubrir lo que crípticamente se oculta en el texto es necesario experimentar nuevos y audaces modos de lectura, sin desechar ninguna de las posibles por extraña o alejada de la norma que resulte. Para los cabalistas, por ejemplo, no era en absoluto insensato iniciar la lectura desde la última palabra y avanzar la lectura en dirección contraria hasta llegar a la primera, o bien leer una palabra y desechar la siguiente. Los métodos más comúnmente empleados eran tres, a saber:

- el *notariqon*, que consistía en sustituir cada letra de una palabra por la inicial de otra palabra;
- la *temurah*, que consistía en la inversión de las letras de una palabra hasta lograr la composición de otra palabra de distinto significado;
- la *gematría* o *sendero de los nombres*, que era la técnica más empleada y de mayor complejidad. Se basaba en la equivalencia entre palabras y números. Veamos a continuación cuál era su proceder.

En primer lugar, hay que sustituir cada letra por su número correspondiente (A = 1, B = 2, y así sucesivamente) y, a continuación, realizar la suma, estableciendo con ello el **peso aritmético** de cada palabra. Por ejemplo: la palabra «padre» puede transformarse en la serie numérica 17, 1, 4, 19, 5, por lo que su peso aritmético es 36. Se daba por supuesto que las palabras distintas pero de igual peso numérico eran intercambiables entre sí. Un ejemplo: un pasaje del *Génesis* especialmente equívoco afirma que «el cetro no se alejará de Judas ni el legislador de sus pies hasta que no llegue Schiloh, y en él se unirá toda la gente». En hebreo, la frase *hasta que no llegue Schiloh* tiene un valor numérico de 358, exactamente el mismo valor que arroja la suma de los valores numéricos de la palabra *Mesías*. En consecuencia, el pasaje es en realidad una profecía de la venida de Cristo. Naturalmente, las correspondencias numéricas de las palabras pueden ser múltiples, lo que convierte a la gematría en un método de interpretación estructuralmente abierto a la adquisición de nuevos posibles significados.

En realidad, la Cábala fue una reflexión sobre lo inconocible, lo absurdo y lo paradójico: una práctica orientada a destacar la imposibilidad de alcanzar la verdad última utilizando los medios de la razón. Una máxima cabalística citada por **G. Scholem** (*Las grandes corrientes de la mística hebrea*, 1941) afirma que «mayor será la valía de estas soluciones cuanto más grande sea su dificultad de comprensión, hasta que alcances la actividad de una fuerza que no está bajo tu control, sino que es esa misma fuerza la que tiene bajo su control tu intelecto y tu pensamiento».

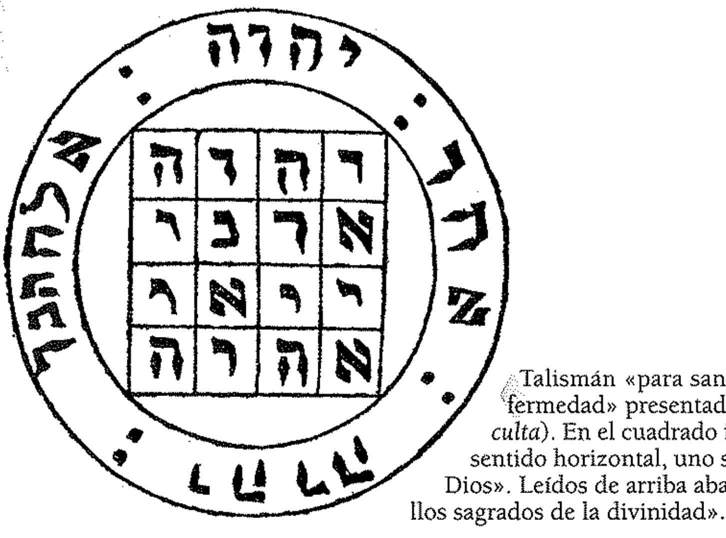


El nombre de Dios formado por letras superpuestas entre sí, tal como aparece en *De umbris idearum* (1582), texto hermético-mnemónico de G. **Bruno**. Era un símbolo muy apreciado por los cabalistas, ya que expresaba la idea de la *meditación* como fuente de inagotables interpretaciones del texto sagrado.

13	22	18	27	11	20
31	4	36	9	29	2
12	21	14	23	16	25
30	3	5	32	34	7
17	26	10	19	15	24
8	35	28	1	6	33

La equivalencia establecida por la gematría entre números y letras del alfabeto llevó a la invención de los **cuadrados mágicos**, en los cuales cualquier suma entre las cifras arroja siempre el mismo resultado. Por ejemplo: en el cuadrado de la izquierda, el resultado de cualquier suma entre cifras es siempre 111. El de la derecha es el cuadrado de Júpiter y fue inventado por **Agrippa** (*Philosophia occulta*, 1510); en él, el resultado es siempre 34.

4	14	15	1
9	7	6	12
5	11	10	8
16	2	3	13



Talismán «para sanar al hombre de cualquier enfermedad» presentado por **Agrippa** (*Philosophia occulta*). En el cuadrado interior se hallan dispuestos en sentido horizontal, uno sobre otro, cuatro «nombres de Dios». Leídos de arriba abajo forman «otros nombres, sellos sagrados de la divinidad».

ARTE COMBINATORIA

Véase también Cábala, Ars inveniendi, Gematría

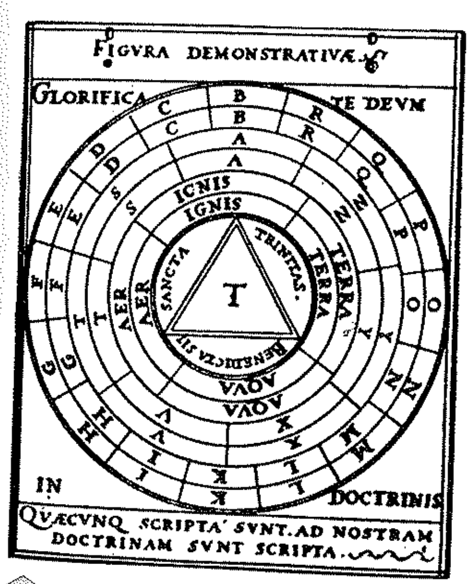
El **arte combinatoria** fue fruto del genio de **Ramón Llull** (1232-1315), teólogo, filósofo y misionero catalán y uno de los autores más prolíficos (y de difícil lectura) de la historia. Se le atribuyen casi tres centenares de obras escritas en latín o en catalán (unas diez obras escritas en árabe se perdieron a causa de un naufragio). El objetivo de su frenética actividad misionera no fue otro que el de la conversión de árabes y hebreos, por vía del convencimiento de la verdad superior del cristianismo. Particularmente del dogma trinitario, el mayor obstáculo teológico para la reunificación de las tres grandes religiones monoteístas.

En la España del s. XIII, la cultura árabe y la hebrea se hallaban en la cúspide de un brillante proceso de crecimiento a la par que convivían pacíficamente con el cristianismo en un clima de tolerancia recíproca (caso único en la historia). Llull era un sincero admirador de la cultura de los infieles y esperaba conseguir su conversión a través del convencimiento racional, demostrando con argumentos lógicos e irrefutables la superioridad de la verdad cristiana. El arte combinatoria elaborada por Llull era fruto de la unión de **lógica, mnemónica, retórica** y **ciencia de la invención**. Su objetivo era conseguir el correcto empleo de la inteligencia a través de aparatos lógicos, auténticas **máquinas inferenciales** capaces de demostrar la verdad o la falsedad de una aserción. Llull afirmaba que «la inteligencia exige imperiosamente una ciencia general aplicable a todos los conocimientos», y es casi inevitable ver en él a un precursor de las modernas investigaciones de la ***inteligencia artificial*** (→), entre otras razones porque el filósofo no se detuvo en las investigaciones teóricas, sino que se empleó con determinación y acierto en la construcción de máquinas combinatorias.
Su idea era disponer en un círculo los elementos fundamentales que forman una noción (por ejemplo, respecto a la idea de Dios, bondad, sabiduría, omnipotencia). Estas casillas conceptuales entran en relación entre sí a través de esquemas gráficos que pueden dibujarse en el centro de ruedas. Ya que todo razonamiento es una forma de relación entre nociones, resulta posible realizar una **representación del conocimiento** y de sus procedimientos según módulos geométricos. En la terminología moderna, el pensamiento de Llull consiste en una *descripción topológica de las operaciones mentales* en las cuales las relaciones entre las nociones que forman el discurso se expresan a través de relaciones de tipo espacial.
Estos diagramas deberían permitir el descubrimiento de las leyes del pensamiento asociativo. Llull, por ejemplo, demostró que en las ruedas dedicadas a problemas naturales prevalece siempre el esquema del *cuadrado de los opuestos* (→): tierra y agua se oponen a aire y fuego; primavera y verano se oponen a otoño e invierno, y así sucesivamente.
De manera similar, la aplicación de las ruedas combinatorias en teología demostraría el dogma trinitario: el esquema más adecuado para relacionar los atributos de Dios (bondad, sabiduría y omnipotencia) es siempre triangular.

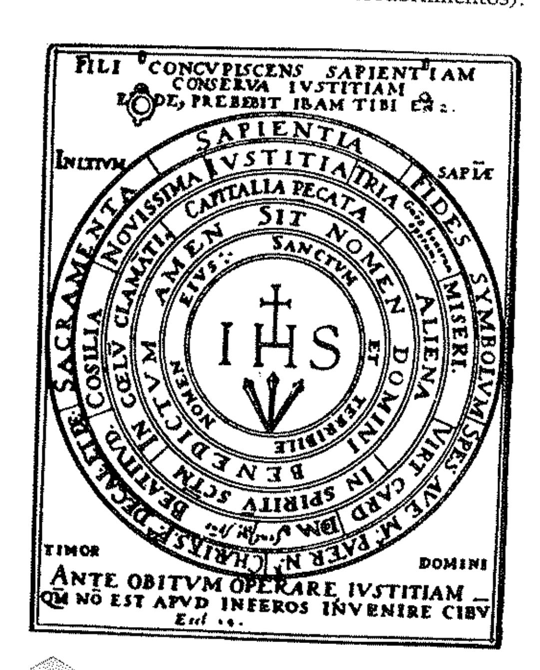
El sistema buscado por Llull constituye una **llave universal del saber** (*clavis universalis*), un instrumento capaz de ordenar el saber bajo un único y superior punto de vista en todos los ámbitos de la realidad. Estamos ante la primera expresión de **la exigencia enciclopédica** que tan importante se haría en la época moderna. El propio Llull ensayó sus esquemas cognoscitivos en los más variados ámbitos del saber, desde la teología a la botánica.



Multiplicando el número de las ruedas conceptuales y haciéndolas rotar alrededor del centro, era posible crear nuevas e inusitadas asociaciones mentales. De este modo, el *ars demostrandi* (la capacidad de demostrar) que buscaba Llull tendía a transformarse en un *ars inveniendi* (posibilidad de realizar descubrimientos).



El uso de las ruedas confirma que los problemas religiosos se afrontan mediante esquemas trinitarios (el triángulo interior), mientras que los científicos requieren un sistema cuaternario (tierra, agua, aire y fuego).



De la **gematría hebrea** Llull extrajo el hábito de designar determinados conceptos por medio de letras del alfabeto.

ARS INVENIENDI

BRUNO, HERMETISMO

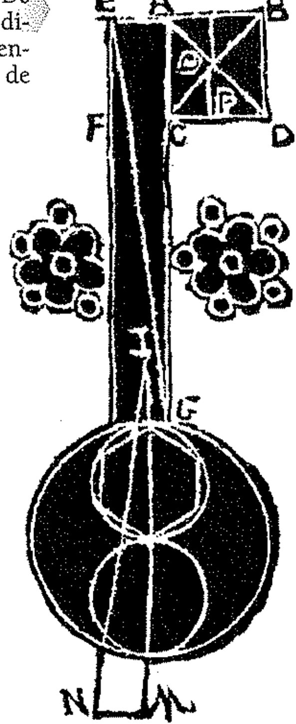
Véase también **Hermetismo, Lengua sapiencial**

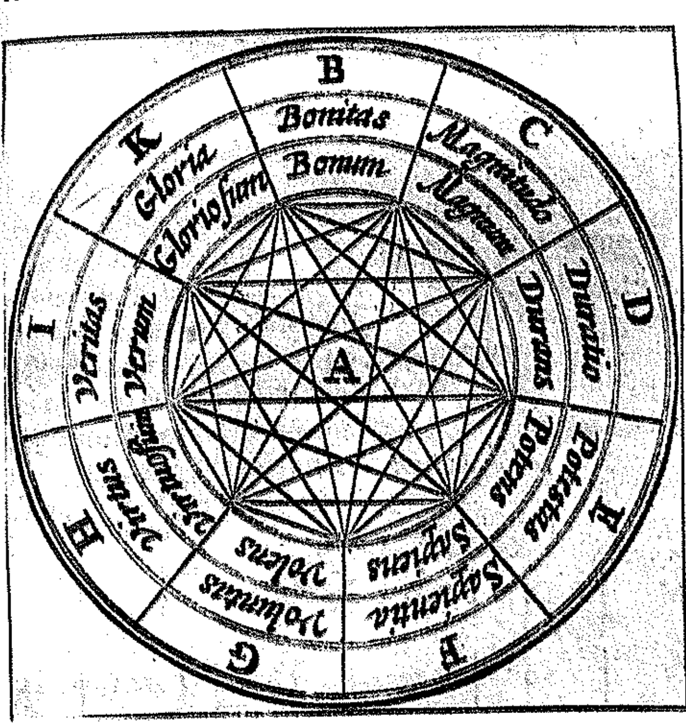
Un rasgo característico del Renacimiento que tuvo una amplia difusión en el abigarrado campo del pensamiento mágico fue el *ars inveniendi*: esto es, la búsqueda de un método racionalmente especificable capaz de generar nuevos descubrimientos lógicos. Paolo Rossi, historiador de filosofía italiano, resume del siguiente modo sus ambiciosos objetivos: «Descifrar el alfabeto del mundo, conseguir leer en el gran libro de la naturaleza los signos impresos por la mente divina; descubrir la total correspondencia entre las formas originarias y la cadena de las razones humanas; construir una lengua perfecta y capaz de eliminar los equívocos y de desvelar las esencias, poniendo al hombre en contacto no con los signos, sino con las cosas; dar lugar a enciclopedias totales, a ordenadas clasificaciones que sean el espejo fiel de la armonía del cosmos».

El representante filosófico de esta tendencia fue **G. Bruno**, quien en sus obras herméticas (escritas en latín) reunió sugerencias procedentes del *arte combinatoria* (→) de Llull, del *arte de la memoria* y de la *Cábala* (→) *hebrea*. «Sirviéndose tanto de imágenes mágicas y talismánicas como de imágenes mnemónicas, Bruno esperaba adquirir conocimientos y poderes universales consiguiendo, mediante la organización mágica de la imaginación, una personalidad dotada de poderes superiores y en sintonía –por expresarlo de algún modo– con los poderes del cosmos». Son palabras de **F. Yates** (*Bruno y la tradición hermética*, 1964), investigadora inglesa que durante más de veinte años ha subrayado la importancia de estos aspectos hasta entonces obviados del pensamiento de Giordano Bruno y del Renacimiento en general.

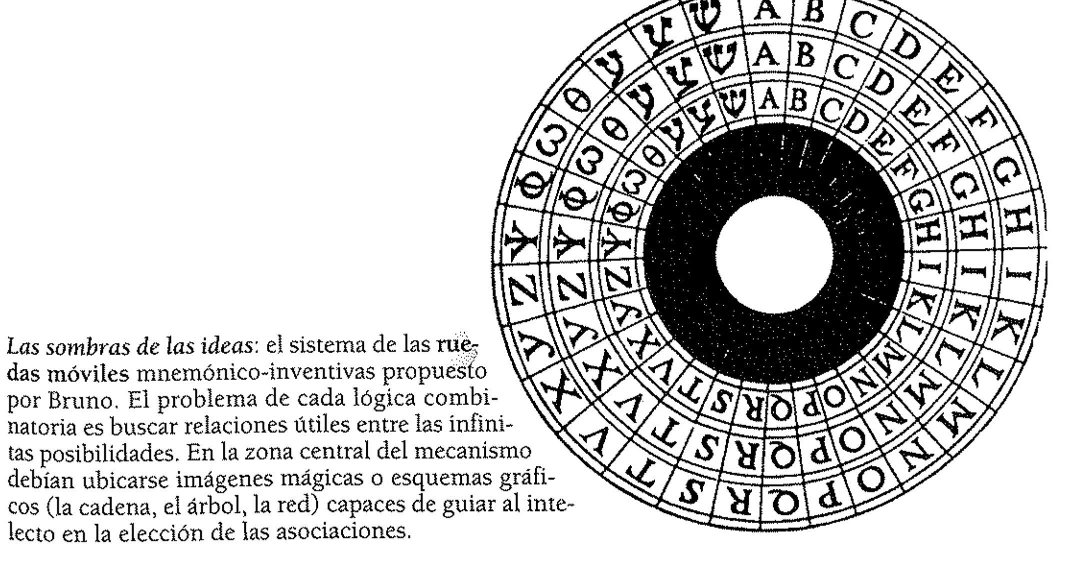
El intento más ambicioso de cuantos desarrolló Bruno para delinear efectivamente una «máquina de inventar» fue el sistema de las ruedas mnemónico-asociativas propuesto en su *De umbris idearum* (*Las sombras de las ideas*, 1582).
La disposición concéntrica de las ruedas, móviles y con capacidad para rotar libremente alrededor de un eje central, está inspirado claramente en **Ramón Llull**. Cada casilla de estas ruedas está señalada por una letra a la que corresponden cinco *imágenes mnemónicas* (→); dado que las casillas son en número de treinta y que las ruedas oscilan de tres a siete, en su conjunto el sistema posee una vastedad enciclopédica.
Quien fuese capaz de dominar semejante sistema de lugares e imágenes, quien alcanzara a dominarlo mentalmente, tendría a su disposición una síntesis del Universo entero.
Girando los arcos se puede formar un número infinito de asociaciones entre las imágenes-concepto: *recordar* significa reconstruir esos movimientos; *inventar* significa establecer nuevos movimientos; quien descubra nuevas asociaciones inusuales y originales pero verdaderas, recibirá el calificativo de «genio».
El problema de descubrir la lógica que permita distinguir las asociaciones útiles entre la infinita pléyade de asociaciones sin sentido fue resuelto por Bruno en términos mágicos, proponiendo ubicar en el centro del sistema determinadas imágenes celestes o mitológicas, esquemas arquetípicos usados en la creación de talismanes y figuras de la astrología (casas planetarias, decanos). Una vez plasmadas con fuerza en la fantasía, estas imágenes mentales serían capaces de condicionar positivamente la búsqueda de relaciones asociativas.

La representación de la *clavis universalis* propuesta por G. **Bruno** en su *De triplice minimo et mensura* (1591), uno de sus textos herméticos de más difícil comprensión. Un mito filosófico típico del hermetismo fue la existencia de una **llave universal**, es decir, de un instrumento (método) capaz de resolver todos los problemas y de desarrollar la creatividad.





Representación llulliana de la **mente de Dios**. Todas las relaciones entre sus atributos (sabiduría, voluntad, virtud, etc.) son operativas a un mismo tiempo y originan un esquema gráfico reticular.



Las sombras de las ideas: el sistema de las **ruedas móviles** mnemónico-inventivas propuesto por Bruno. El problema de cada lógica combinatoria es buscar relaciones útiles entre las infinitas posibilidades. En la zona central del mecanismo debían ubicarse imágenes mágicas o esquemas gráficos (la cadena, el árbol, la red) capaces de guiar al intelecto en la elección de las asociaciones.

LENGUA SAPIENCIAL

Bruno, Hermetismo

Véase también **Hermetismo, Ars inveniendi**

En 1419 se descubrió *Hieroglyphica*, obra de un desconocido autor llamado **Horus Apolo**. Este texto, único dedicado en la Antigüedad a la lengua jeroglífica egipcia, fue inmediatamente traducido.

Los humanistas aprendieron de su lectura que el mítico **Hermes Trimegisto** no fue el creador del alfabeto (una forma de comunicación ya degradada) sino de un tipo de escritura más antigua: la jeroglífica, una especie de comunicación prelingüística basada en la visualización gráfica de los distintos conceptos.

La respuesta del ambiente humanístico fue inmediata: los **jeroglíficos** fueron considerados ejemplos de una **lengua sapiencial** filosófica y perfecta, capaz de referirse inmediatamente (dibujándola) a la esencia misma de todas las cosas.

Mientras los nombres, las palabras (sonidos por sí mismos exentos de significado) tienen una relación estrictamente convencional con las cosas a las que aluden (y por eso son distintas en cada lengua), la representación de un concepto a través de un dibujo conseguirá expresar su naturaleza más íntima o, en cualquier caso, pondrá de relieve aspectos ocultos e inusitados.

Los humanistas pensaban que los antiguos egipcios dibujaban el Sol y la Luna para significar la idea de la edad; para representar el tiempo dibujaban una serpiente mordiéndose la cola, y así sucesivamente.

La convicción de haber desvelado el secreto de la antigua sabiduría egipcia es bien visible en el estilo de las ilustraciones que adornan las numerosas ediciones renacentistas del texto de «Orapolo»: un estilo tenebroso, inquietante, mágico y sapiencial.

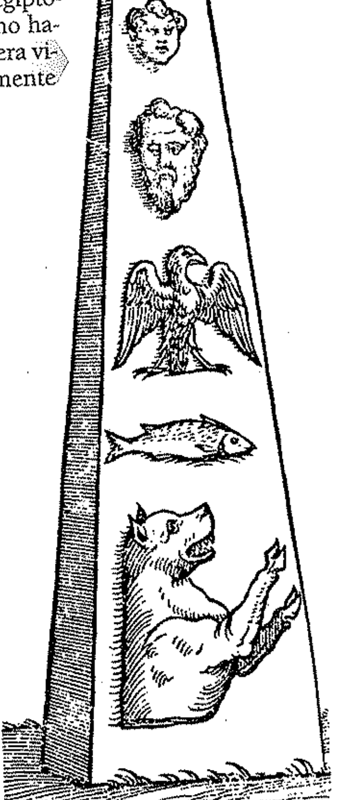
Giordano Bruno (*De magia*, 1590) creyó además ver en los jeroglíficos la fina **lengua de los dioses**: «Las letras sagradas de los egipcios eran imágenes tomadas de las cosas de la naturaleza o de partes de ellas. Sirviéndose de tales escritos, fueron capaces de dominar con maravillosa habilidad la lengua de los dioses. La invención del alfabeto trajo consigo una grave fractura tanto en la memoria como en las ciencias divina y mágica». El descubrimiento de esta sabiduría egipcia tuvo significativos efectos sobre Bruno. F. Yates (*Bruno y la tradición hermética*) señala que lo más importante en su concepción «era encontrar imágenes, signos, voces, elementos comunicativos que pudiesen curar la fractura producida por los pedantes en los medios de comunicación (después de haberlos fijado en la conciencia durante experiencias estáticas), unificar a través de ellos el Universo tal y como se refleja en la psique; adquirir en consecuencia un poder mágico y vivir la vida de un sacerdote egipcio en mágica comunión con la naturaleza».

En realidad, la interpretación de los jeroglíficos como **lengua figurada** que defendían los humanistas y Orapolo (que escribió en época tardoimperial, seguramente en el s. v d.C., cuando la lengua jeroglífica no era ya empleada ni siquiera en Egipto) constituye un colosal malentendido: los egipcios usaban las imágenes como signos fonéticos (es decir, fonogramas), de un modo semejante a como se hace con las letras del alfabeto. Por otra parte, la complejidad de un auténtico lenguaje figurado requeriría un número desmesurado de iconos.

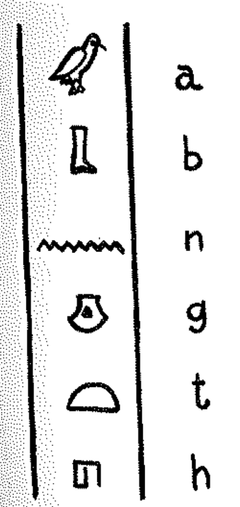


Selecta hieroglyphica de Orapolo, 1597: la serpiente que se muerde la cola (Uroboro) es el símbolo del *tiempo cíclico* (→ *Tiempo cíclico/lineal*) que regresa siempre a sí mismo. Ficino lo entendió como un jeroglífico.

En cambio, en los *Hieroglyphica*, el jeroglífico que expresa la idea de Dios es el ojo. Tal como argumenta **Ficino**: «para significar la divinidad, los egipcios dibujaban un ojo, pues así como éste ve y observa todo lo que está bajo él, así Dios considera y conoce todas las cosas».



Reconstrucción de un obelisco egipcio y de sus inscripciones jeroglíficas, debida a **P. Valeriano** (*Comentario sobre las letras sagradas de los egipcios y de otros pueblos*, 1556). Como todos los «egiptólogos» del s. XVI, no había visto en su entera vida algo auténticamente egipcio.



La mayor dificultad de la egiptología es la de entender que los dibujos trazados por los antiguos escribas no tenían la finalidad de significar el objeto representado, sino que indicaban un sonido, un valor fonético (el ave indicaba el sonido «a»; la pierna el sonido «b», y así sucesivamente).

LENGUA SAPIENCIAL

BRUNO, HERMETISMO

Véase también Hermetismo, Ars inveniendi

En 1419 se descubrió *Hieroglyphica*, obra de un desconocido autor llamado **Horus Apolo**. Este texto, único dedicado en la Antigüedad a la lengua jeroglífica egipcia, fue inmediatamente traducido.

Los humanistas aprendieron de su lectura que el mítico **Hermes Trimegisto** no fue el creador del alfabeto (una forma de comunicación ya degradada) sino de un tipo de escritura más antigua: la jeroglífica, una especie de comunicación prelingüística basada en la visualización gráfica de los distintos conceptos.

La respuesta del ambiente humanístico fue inmediata: los **jeroglíficos** fueron considerados ejemplos de una **lengua sapiencial** filosófica y perfecta, capaz de referirse inmediatamente (dibujándola) a la esencia misma de todas las cosas.

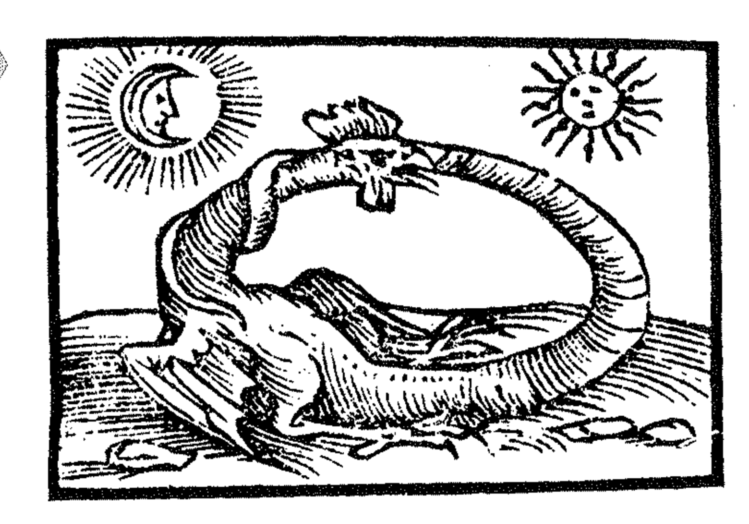
Mientras los nombres, las palabras (sonidos por sí mismos exentos de significado) tienen una relación estrictamente convencional con las cosas a las que aluden (y por eso son distintas en cada lengua), la representación de un concepto a través de un dibujo conseguirá expresar su naturaleza más íntima o, en cualquier caso, pondrá de relieve aspectos ocultos e inusitados.

Los humanistas pensaban que los antiguos egipcios dibujaban el Sol y la Luna para significar la idea de la edad; para representar el tiempo dibujaban una serpiente mordiéndose la cola, y así sucesivamente.

La convicción de haber desvelado el secreto de la antigua sabiduría egipcia es bien visible en el estilo de las ilustraciones que adornan las numerosas ediciones renacentistas del texto de «Orapolo»: un estilo tenebroso, inquietante, mágico y sapiencial.

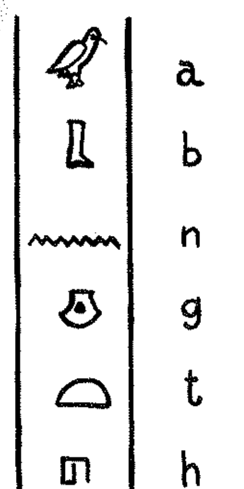
Giordano Bruno (*De magia*, 1590) creyó además ver en los jeroglíficos la fina **lengua de los dioses**: «Las letras sagradas de los egipcios eran imágenes tomadas de las cosas de la naturaleza o de partes de ellas. Sirviéndose de tales escritos, fueron capaces de dominar con maravillosa habilidad la lengua de los dioses. La invención del alfabeto trajo consigo una grave fractura tanto en la memoria como en las ciencias divina y mágica». El descubrimiento de esta sabiduría egipcia tuvo significativos efectos sobre Bruno. F. Yates (*Bruno y la tradición hermética*) señala que lo más importante en su concepción «era encontrar imágenes, signos, voces, elementos comunicativos que pudiesen curar la fractura producida por los pedantes en los medios de comunicación (después de haberlos fijado en la conciencia durante experiencias estáticas), unificar a través de ellos el Universo tal y como se refleja en la psique; adquirir en consecuencia un poder mágico y vivir la vida de un sacerdote egipcio en mágica comunión con la naturaleza».

En realidad, la interpretación de los jeroglíficos como **lengua figurada** que defendían los humanistas y Orapolo (que escribió en época tardoimperial, seguramente en el s. V d.C., cuando la lengua jeroglífica no era ya empleada ni siquiera en Egipto) constituye un colosal malentendido: los egipcios usaban las imágenes como signos fonéticos (es decir, fonogramas), de un modo semejante a como se hace con las letras del alfabeto. Por otra parte, la complejidad de un auténtico lenguaje figurado requeriría un número desmesurado de iconos.

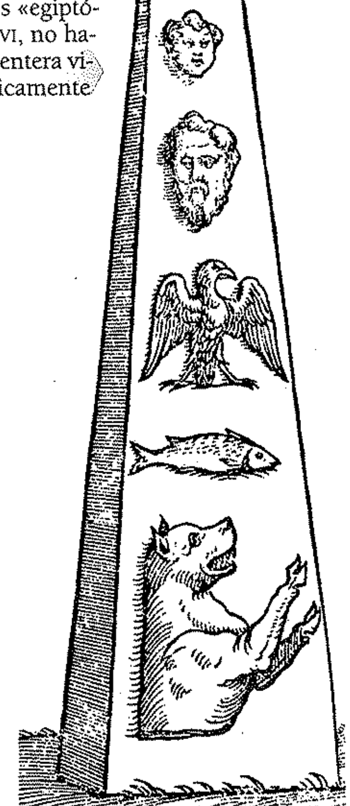


Selecta hieroglyphica de Orapolo, 1597: la serpiente que se muerde de la cola (Uroboro) es el símbolo del *tiempo cíclico* (→ *Tiempo cíclico/lineal*) que regresa siempre a sí mismo. **Ficino** lo entendió como un jeroglífico.

En cambio, en los *Hieroglyphica*, el jeroglífico que expresa la idea de Dios es el ojo. Tal como argumenta **Ficino**: «para significar la divinidad, los egipcios dibujaban un ojo, pues así como éste ve y observa todo lo que está bajo él, así Dios considera y conoce todas las cosas».



La mayor dificultad de la egiptología es la de entender que los dibujos trazados por los antiguos escribas no tenían la finalidad de significar el objeto representado, sino que indicaban un sonido, un valor fonético (el ave indicaba el sonido «a»; la pierna el sonido «b», y así sucesivamente).



Reconstrucción de un obelisco egipcio y de sus inscripciones jeroglíficas, debida a P. **Valeriano** (*Comentario sobre las letras sagradas de los egipcios y de otros pueblos*, 1556). Como todos los «egiptólogos» del s. XVI, no había visto en su entera vida algo auténticamente egipcio.

MEMORIA ARTIFICIAL

PSICOLOGÍA

Véase también **Imágenes mnemónicas, Facultad del alma**

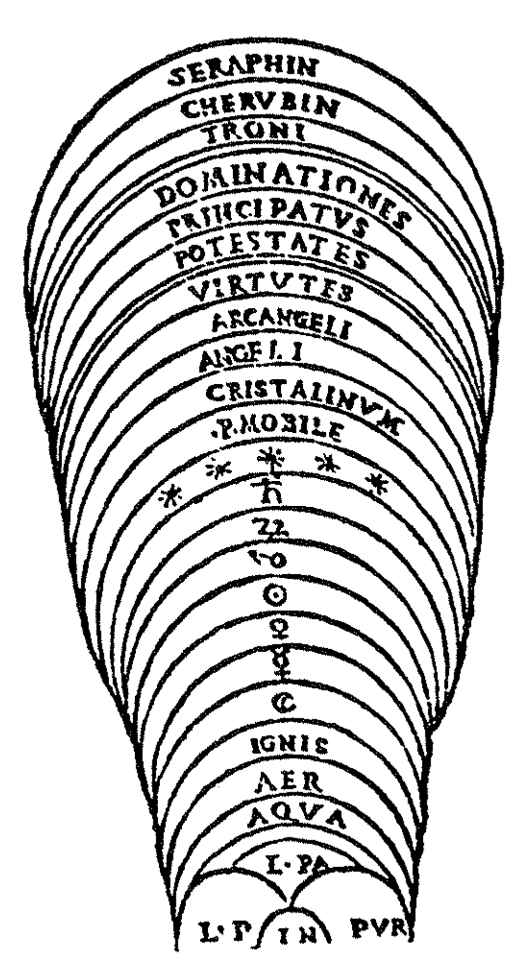
El arte de la **memoria artificial** ya era conocido y practicado en el mundo griego, cuya invención se atribuyó al poeta lírico presocrático **Simónides de Ceos** (556-468 a.C.). De ella hablaron **Cicerón** en su *De oratore* y **Quintiliano** en su *Instituto oratoria*, pero aunque ambos la trataron como realidad conocida universalmente, dijeron o escribieron muy poco de ella.
En realidad, el único auténtico tratado de **memoria artificial** antigua que nos ha llegado es el anónimo *Ad Caium Herennium libri IV*. Compilado por un maestro desconocido de retórica entre 82 y 86 d.C. para uso de los estudiantes, este breve manual que alude a numerosas fuentes griegas sobre el tema (todas ellas perdidas) resume y sintetiza los principios del arte. Su importancia en la transmisión del saber mnemónico al medioevo es fundamental.
Es notable que el período de máximo florecimiento del arte de la memoria se ubique entre los ss. XIV al XVII, una época en la que ya se conocía la imprenta. Ello excluye que su última motivación fuese de origen netamente práctica, como sustituto de apuntes o de notas escritas (por otra parte, existe hoy día una extensa literatura sobre la potenciación artificial de la memoria basada en principios similares a los propuestos por el antiguo arte).

El método de la memoria artificial plantea dos distintas fases. En primer lugar hay que transformar lo que se quiere recordar en una adecuada representación visual, una ***imagen mnemónica*** (→) ligada de distintos modos a las nociones que se quiere retener en la memoria. Las «figuras conceptuales» así formuladas deben situarse ordenadamente en una sucesión precisa y estandarizada: esto es, un *recorrido de lugares* (*loci* o estancias de la memoria) que fije la secuencia. Pronunciando su alocución, el rector realizará un viaje mental a lo largo de dicho itinerario, reencontrando en uno y otro lugar las imágenes depositadas; con su descodificación podrá recordar sin esfuerzo los conceptos correlacionados. En su conjunto, el sistema actúa sobre dos aspectos diferentes de la memoria: en términos modernos, las *imagines* son una técnica de **registro** (enviar algo a la memoria), mientras que los *loci* optimizan las funciones de **recuperación mnemónica** (la capacidad de evocar algo que ya se conoce).

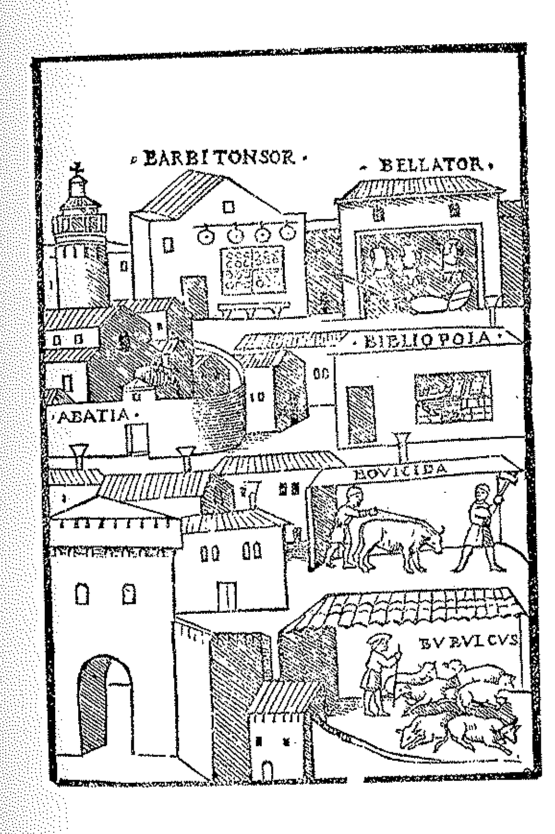
Si se desea recordar muchas cosas es necesario que el recorrido de lugares mnemónicos esté correctamente construido. Por otra parte, el mismo sistema de *loci* (que constituye una estructura vacía) puede ser utilizado nuevamente para recordar distintas cosas. Se trata, en suma, de un útil instrumento de trabajo para todos los profesionales de la palabra (abogados, políticos, predicadores religiosos, maestros y estudiantes) que debe construirse mentalmente de una sola vez para siempre y, en consecuencia, con la máxima atención.
Los recorridos más aconsejados por los manuales renacentistas son los arquitectónicos o urbanísticos; cualquier recorrido, sin embargo, es válido con tal que sea secuencial y bien conocido por el sujeto (por ejemplo: a los literatos se les recomienda usar la estructura de la *Divina comedia*; al estudiante, la serie de edificios que cotidianamente encuentra en su recorrido a la escuela).



Las estancias de la mente, los *loci* en donde depositar las imágenes mnemónicas, no deben estar excesivamente iluminadas (para que las imágenes no brillen) ni ser demasiado oscuras. Es preferible que sus dimensiones sean más bien modestas, a medida humana (como muestra la figura), porque un espacio excesivo aumentaría la indeterminación de las figuras allí depositadas. Éstas, al contrario, deben alcanzar una evidencia casi «táctil» en la imaginación visual.



Un recorrido de *loci* basado en la secuencia de los entes naturales y cósmicos. Se parte de los cuatro elementos, situados en la zona inferior; se sigue con la serie de los planetas y con las escalas angélicas. Siguiendo este esquema obligado, el rector hallaba en cada uno de estos lugares las imágenes mnemónicas elaboradas anteriormente con gran perfección.



Un ejemplo de recorrido de la memoria propuesto por **J. H. Romberg** (*Congestorium artificiosae memoriae*, 1533). Su propuesta es la de disfrutar de recorridos realizados cotidianamente por el sujeto. Se parte del establo en el que el pastor (*bubulcus*) encierra las ovejas, se sigue por el lugar donde trabaja el matarife (*bovicida*), el librero (*bibliopola*), el armero (*bellator*), el barbero (*barbitonsor*) y se finaliza en la abadía (*abatia*).

IMÁGENES MNEMÓNICAS

Psicología/Memoria

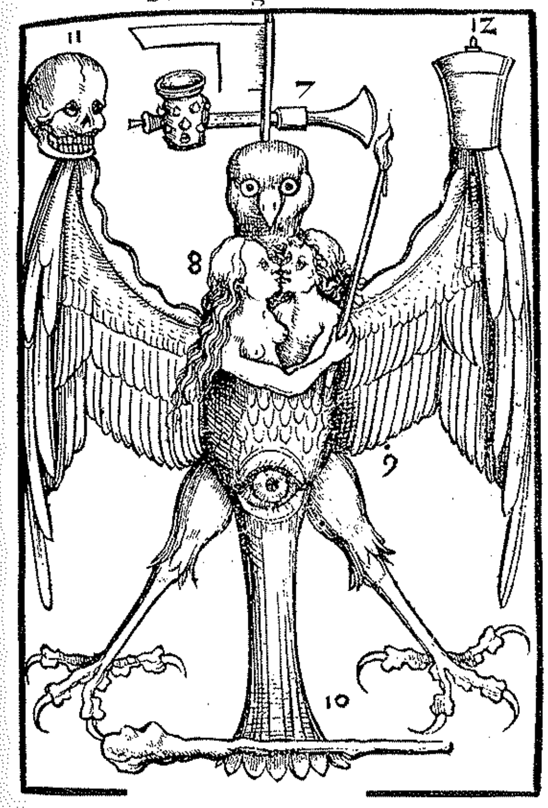
Véase también Lengua sapiencial, Hermetismo, Inmanentismo

La teoría de las **imágenes mnemónicas** fue formulada por primera vez en el tratado *Ad Caium Herennium* (autor anónimo, 82 d.C.); este texto clásico definía la *memoria artificial* con las siguientes palabras: «La misma naturaleza es la que enseña lo que debemos hacer. Cuando en la vida cotidiana vemos las cosas más comunes, usuales o banales, en general no las retenemos en nuestra memoria, porque la mente no ha recibido un estímulo nuevo o inédito. En cambio, cuando presenciamos algo excepcionalmente vergonzoso, fuerte, increíble o ridículo, lo recordaremos durante mucho tiempo. Por esta razón olvidamos muchas de las cosas sucedidas poco tiempo atrás, pero recordamos perfectamente hechos ocurridos en nuestra infancia; y por los mismos motivos, los hechos intrascendentes desaparecen de nuestra memoria, mientras que los novedosos o más excitantes permanecen grabados en ella durante mucho tiempo. Así pues, es necesario entonces construir imágenes eficaces [*imagines agentes*], asignándoles una especial belleza o fealdad; por ejemplo, adornándolas con vistosos mantos púrpuras o desfigurándolas, añadiéndoles algunas salpicaduras de sangre, de fango o manchas de tinta roja, de manera que su aspecto se vuelva impresionante o ridículo».

En suma, la memoria cobra énfasis gracias al impacto emocional por lo bello y lo desagradable, por lo cómico y lo obsceno. La regla es clara, a pesar de que el antiguo tratado, como ocurre con todos los manuales o tratados antiguos, es parco en ejemplos visuales. Es muy importante que el estudiante cree imágenes personalizadas, asociadas a sus fantasías y que desarrollen su capacidad de inventiva. Un ejemplo excepcional de imagen mnemónica (propuesto en el s. XV por **Romberg** en el *Congestorium artificiosae memoriae*) puede verse en la página de la derecha, abajo: las nociones que se pretende guardar en la memoria son los atributos de la Gramática, la primera entre las artes liberales. La *Predicatio* se fija en la memoria gracias a una urraca que la Gramática tiene en la mano derecha; la *Applicatio* es recordada gracias al águila que se apoya sobre su brazo; la *Continentia* debería fijarse en la memoria mediante la inscripción CONT, estampada en el pecho con letras bien visibles. Con la ayuda de estos métodos puede registrarse una gran cantidad de información en la memoria.

Las extraordinarias prestaciones que la memoria artificial hizo posible muestran a las claras que, con las técnicas adecuadas, la capacidad intelectual (la cognitiva, no memorística) podría desarrollarse hasta niveles verdaderamente altos. El *ars memorandi* podría transformarse en una más ambiciosa *ars inveniendi* (→), el arte del descubrimiento de nuevas verdades, el secreto de la creatividad y de la inteligencia. Por este camino se llegó a una convergencia con la *magia* (→), cuya culminación se encuentra en la obra de **G. Bruno**, **un mago de la memoria** en el sentido más literal de la expresión, además de haber sido el mayor filósofo del Renacimiento tardío.

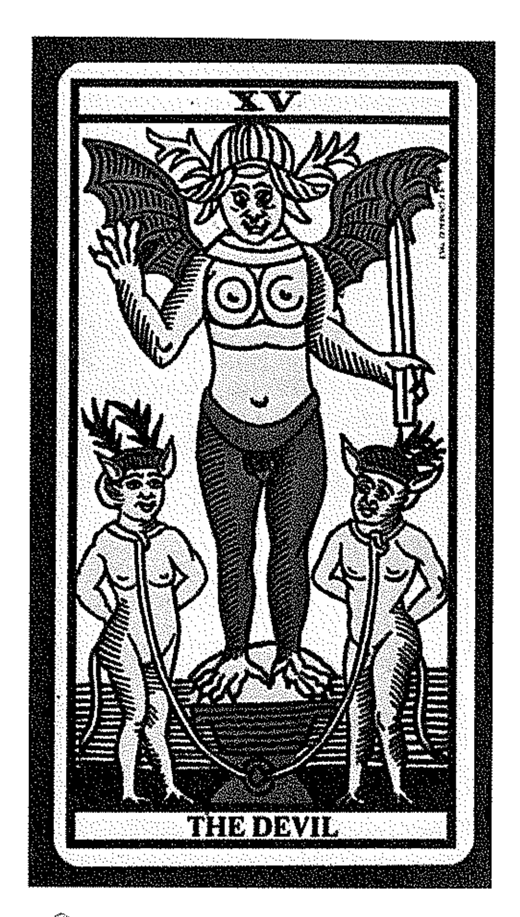
Secunda figura Ioannis



Esta *imago agens* (perteneciente al anónimo *Arte de recordar los Evangelios mediante ilustraciones*, 1505), resume el *Evangelio* en cinco capítulos (del VII al XII). El texto se refiere al episodio de la resurrección de Lázaro. Los dos personajes se enlazan con el personaje de la adúltera; el ojo desmesuradamente abierto en par remite al ciego ya curado, y así sucesivamente.



Imagen mnemónica de la Gramática, según Romberg.



Una carta del Tarot, de uso adivinatorio y difundidas en Europa durante el s. XVI. Destaca la similitud estilística entre estas imágenes y las *imagines agentes*, elaboradas según la técnica de la memoria artificial. Ambas están vinculadas por una **asociación incongruente** de objetos, una buscada extrañeza y un absurdo compositivo, anticipando el estilo surrealista del arte cotemporáneo.

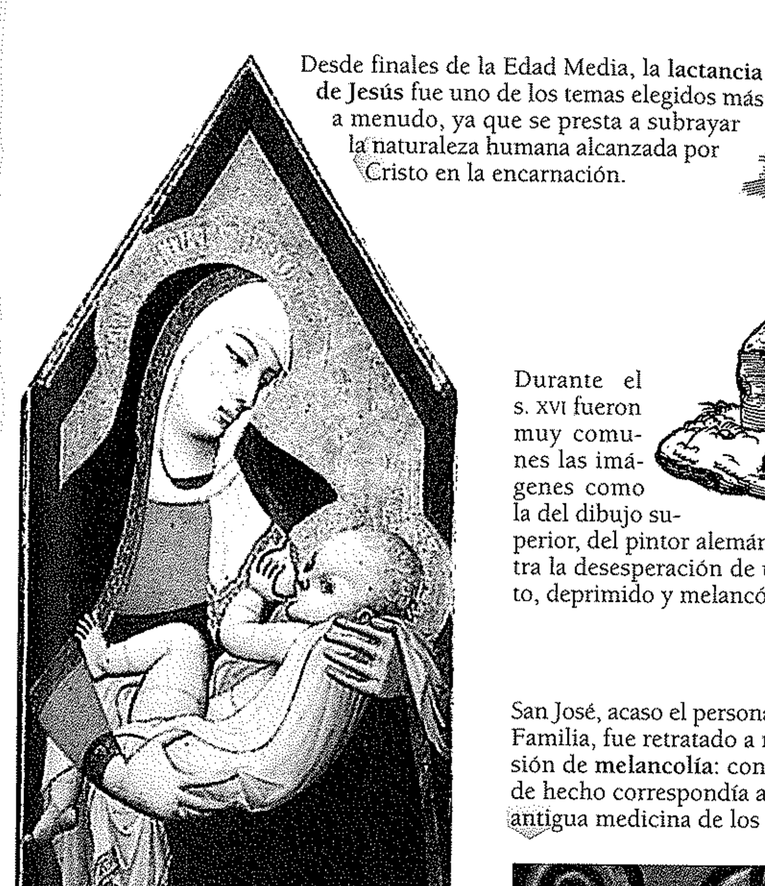
MUNDANIZACIÓN

RELIGIOSIDAD
Véase también **Hombre camaleón, Herejía cristológica**

Desde finales de la Edad Media tuvo lugar una mutación del sentido religioso, que se inclinó hacia una progresiva **humanización de la figura de Cristo**. Este cambio tuvo lugar por vez primera en el campo del arte, en el que cada vez con más frecuencia se trataron temas concernientes a la vida estrictamente terrena de Jesús. Por ejemplo, los hechos de su nacimiento e infancia o los episodios tomados de su vida familiar: entre ellos, Jesús ayudando a José en su trabajo de carpintero. Por primera vez en la historia del cristianismo aparece una curiosidad acerca de los miembros de la familia de Cristo. Se revalorizó la figura de san José, mantenida al margen hasta entonces, y se recuperaron de los *Evangelios apócrifos* personajes olvidados durante siglos, como Ana y Joaquín, los abuelos de Jesús. Este proceso de **cotidianización** encontró su expresión más eficaz en la invención del *pesebre*, debida a **san Francisco**.
El arte sacro comenzó a representar a Cristo en ámbitos y actitudes por completo normales y alejados de cualquier sentido heroico. De la majestad inalcanzable y trascendente del Cristo redentor, autócrata y soberano (→ ***Iglesia primitiva***), el Renacimiento pasó a la forma opuesta de fascinación: Cristo es el hombre común, el «prójimo», el «pobre Cristo» de todos los días. La figura humana comenzó a ser utilizada no sólo para representar a Cristo, sino para encarnar a Dios Padre. El mismo Cristo ofrecía esta base testamentaria al afirmar: «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre».

El proceso de desacralización de Jesucristo culminó en el Renacimiento con el fenómeno perfectamente definible como de **mundanización**: esto es, la sistemática reducción de lo divino a lo humano. Durante este período, la sacralidad y las imágenes que la representan perdieron su aspecto *tremendum* para asumir un cariz más *mundano*, que subraya al máximo el lado humano de Cristo. Así, en las imágenes del niño Jesús se intenta hacer más evidentes sus atributos sensuales y su dependencia de las más comunes necesidades fisiológicas, como la de ser amamantado. Esta **desmitificación del carisma** sugería la posibilidad de alcanzar la noción de divinidad gracias a la sobrehumana belleza de Cristo.

La pintura, que durante todo el Renacimiento operaría una decisiva revolución en el plano estético, comenzó a vaciarse de contenido desde el punto de vista religioso; dejó de ser vehículo de interpretaciones teológicas para acercarse cada vez más al sencillo registro de los acontecimientos bíblicos como si hubieran sido relatados por un testigo ocular, y sin ningún énfasis especial en evidenciar los sufrimientos de Cristo. Tal y como aconseja un manual de aquella época: «Produce mucha más compasión y arrepentimiento ver a Cristo sangriento y deformado, que verlo bello y delicado. El pintor muestra la fuerza de su arte cuando lo retrata afligido, sangrante, lleno de escupitajos, llagado, pálido y sucio, ya sin forma humana. De esta manera, todos nos daremos cuenta de cuál fue la intensidad de su dolor, de su escarnio, de su aflicción, de sus penas y de todas sus peores miserias».



Desde finales de la Edad Media, la **lactancia de Jesús** fue uno de los temas elegidos más a menudo, ya que se presta a subrayar la naturaleza humana alcanzada por Cristo en la encarnación.

Durante el s. XVI fueron muy comunes las imágenes como la del dibujo superior, del pintor alemán A. Dürer, en el que se muestra la desesperación de un Cristo desconsolado y roto, deprimido y melancólico, casi derrotado.

San José, acaso el personaje más humano de la Sagrada Familia, fue retratado a menudo con una clara expresión de **melancolía**: con la mano en la mejilla, como de hecho correspondía a la iconografía derivada de la antigua medicina de los ***humores*** (→).





El tema del dolor físico de Cristo es recurrente: la flagelación, la corona de espinas, la caída bajo el peso de la cruz. Al **Cristo de los Dolores** se sumó el tema del ***Arma Christi***; es decir, de los instrumentos de tortura de su calvario: los clavos, el martillo, las espinas, el látigo, la lanza con la esponja e incluso la mano que golpea al sufriente Jesús.

PREDESTINACIÓN

REFORMA, SAN AGUSTÍN, CALVINO

Véase también Gracia, Sacerdocio universal

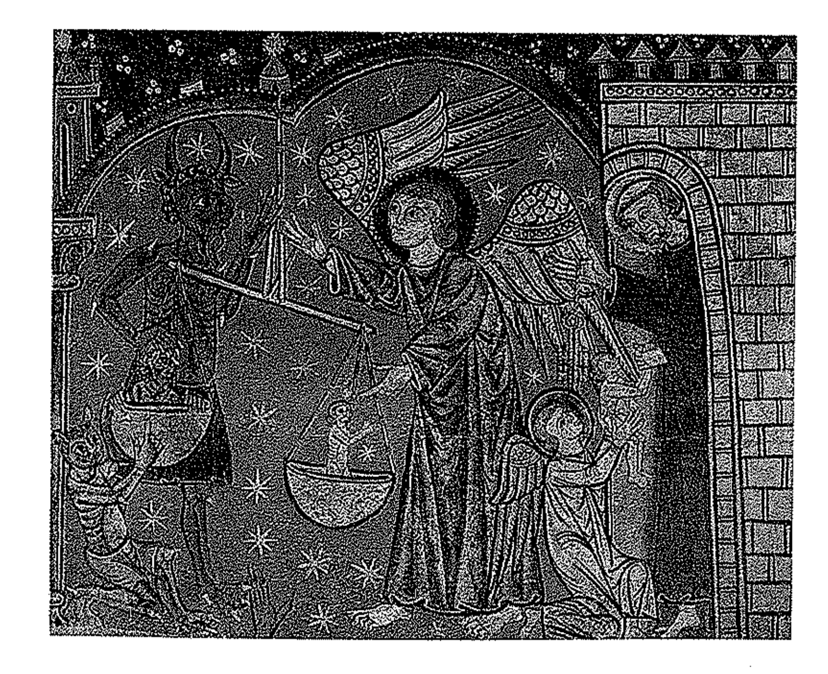
Aunque en un pasaje del *Antiguo Testamento* se habla de un «libro de la vida» en el que Dios, inmediatamente después de haber creado el mundo, habría escrito los nombres de los (futuros) hombres destinados a la salvación, los textos bíblicos no contienen ninguna doctrina sistemática relativa a la **predestinación**. Con este término, la teología indica la posibilidad de que Dios hubiera destinado algunos hombres a la dicha del Paraíso desde la misma creación del mundo, o bien que, antes de desarrollar su modo de vida, estos hombres y mujeres ya estaban destinados a ella (con absoluta independencia de su comportamiento futuro).
Es una idea muy alejada de la actual mentalidad católica que, por el contrario, se funda sobre la idea del **libre albedrío**, principio por el que la salvación eterna sólo es concedida a las almas de los hombres que la hayan merecido por las buenas obras realizadas a lo largo de su existencia. No obstante, el debate sobre la predestinación está presente en toda la historia del cristianismo. Resulta evidente que, si extremamos el punto de vista católico, se llega rápidamente a una auténtica paradoja teológica: si Dios tuviera que limitarse a castigar a los malvados y premiar a los justos (calculando y evaluando sus acciones) se convertiría en una especie de «contable», un «Dios perito» e inútil, ya que todas sus decisiones serían totalmente previsibles. Debería considerarse a la divinidad menos libre que un simple individuo, ya que mientras éste puede elegir su propia conducta (entre el mal y el bien), Dios, condicionado por el ejercicio de una justicia perfecta y sin errores, no podría conceder la *gracia* a su gusto. Si la salvación de un hombre depende por completo de la calidad de su vida, Dios deja de ser omnipotente y se reduce a un mero ejecutor. En consecuencia, es necesario admitir que una vida justa no garantiza el Paraíso y que Dios queda libre de conceder la gracia eterna «según dicte su inescrutable juicio». Ésta es la posición asumida por **san Agustín** (opuesta a la herejía de **Pelagio**, defensor del libre albedrío), y desarrollada de manera sistemática por **Calvino**.

Sin embargo, la idea de que Dios en cuanto creador sea soberano a todos los efectos (amo) de sus criaturas y en consecuencia pueda hacer con ellas lo que le venga en gana, se presta a consideraciones paradójicas desde el punto de vista de la ética humana: habría que admitir que el hombre justo pudiera ser condenado y el malvado elegido entre los benditos.
En el plano abstracto, esta disputa es irresoluble puesto que es lógico que en el Universo no puedan coexistir dos omnipotencias: la de Dios y la del hombre. La total libertad del uno limita la del otro. De todos modos, la idea calvinista de la predestinación no ha participado en el desarrollo del **fatalismo**, que no es más que una inútil resignación al pre-juicio divino.
Por el contrario, empujar a los hombres a buscar la gracia en su propia y mundanal existencia (en la capacidad de vivir con rectitud, en la vocación y el éxito profesional) siempre ha sido el modo predilecto en las regiones dominadas por el calvinismo (Holanda, Suiza), una mentalidad basada en el **activismo**, el **compromiso social** y la **iniciativa profesional**.



Las dos diferentes concepciones que estructuran el cristianismo, en dos imágenes del **Juicio de Dios**. En el *Catechismo Protestante* (1546), Melantone muestra un Cristo ajeno a cualquier cercanía sentimental con el hombre, un juez de terrible apariencia, colérico y cercano al desorden gestual. No aparecen santos ni patriarcas a mitigar su cólera, y ni siquiera los ángeles, reducidos a simples pregoneros-ejecutores del juicio divino, pueden interceder en favor de los pecadores. Según su inescrutable juicio, Cristo ya ha dividido las almas resucitadas en dos hileras compactas: salvados y condenados, sin que haya ninguna indicación sobre el tipo de vida que llevaban unos u otros.

El tema del juicio final como **pesaje de almas** enfatiza de manera extrema la idea de que la salvación eterna depende de una relación (sopesamiento) equilibrada entre las buenas y malas obras realizadas durante la existencia. No en vano este tema se desarrolló en el arte de finales de la Edad Media y refleja, de manera clara, la mentalidad individualista y mercantil en esta etapa de la historia. El juicio se convierte en una oportunidad para negociar, en la que el ángel protector y el diablo tentador argumentan, litigan, discuten e incluso tratan de hacer trampas.



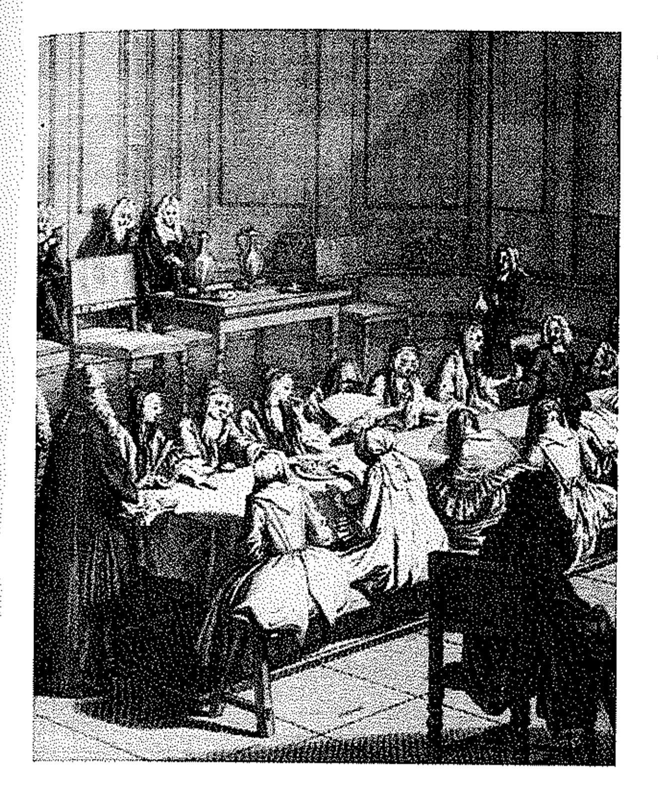
SACERDOCIO UNIVERSAL

REFORMA, LUTERO
Véase también **Fundamentalismo, Predestinación, Mundanización**

El principio del **libre examen** (→), que cuestionaba la propia existencia de la Iglesia católica en contraposición al deseo de un retorno a los *Evangelios*, sugirió a **Martín Lutero** la elaboración de la nueva doctrina de los **sacramentos**, término que en teología indica las señales visibles instituidas por Cristo para conferir la *gracia* (→). En efecto, la **Iglesia primitiva** (→) de los primeros siglos no desarrolló ninguna teología sacramental, introducida por primera vez por **san Agustín**; en el s. XIII, con la sistematización doctrinaria realizada por **santo Tomás de Aquino**, el número de sacramentos, hasta entonces indefinido, fue fijado en siete (bautismo, confirmación, eucaristía, confesión, extrema unción, ordenación y matrimonio). En 1439, en el **Concilio de Florencia**, los siete sacramentos entraron en la ortodoxia de manera definitiva.

Según la doctrina católica (impuesta en el **Concilio de Trento**, a pesar de la oposición de los reformistas luteranos), el sacramento no es un simple *símbolo* (→), sino un signo eficaz. En virtud del poder divino y de lo que eso significa, el sacramento produce una nueva realidad y confiere gracia santificadora a quien lo recibe. Su eficacia es *ex opere operato*: funciona por virtud propia, como consecuencia necesaria de la acción misma, de las fórmulas verbales y de las materias sacramentales utilizadas en el rito (agua, aceite, etc.) e independientemente de la calidad moral del oficiante. Por poco virtuoso que sea el sacerdote, cuando celebra la eucaristía de la manera prescrita, se produce siempre la **transustanciación**: es decir, la total transformación de la *sustancia* (→), del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Por otra parte, quien administra los sacramentos debe ser un sacerdote sólo en los casos de la eucaristía, penitencia, extrema unción, confirmación y ordenación (en los dos últimos casos es necesario a la presencia de un obispo), mientras que son los mismos esposos quienes asumen el papel de ministros del matrimonio. El bautismo, en cambio, tiene un valor particular, ya que es el único sacramento practicado del mismo modo en casi todas las variantes del cristianismo. Según la teología católica, en caso de necesidad el bautismo puede celebrarlo cualquier persona, incluso un no cristiano o no bautizado, siempre que lo haga de manera acorde con la Iglesia.

La teología luterana reduce a dos (los únicos testimoniados en los *Evangelios*) los sacramentos que practica: el bautismo y la eucaristía. En ella sólo se admite la **consustanciación**: el pan y el vino se transforman *también* en el cuerpo y la sangre de Cristo, pero sin dejar por ello de ser materias concretas (lo que reduce el evento a algo poco más que simbólico). La discusión sobre el papel salvador de la Iglesia comporta, además, la disolución del concepto mismo de clero: cada creyente puede ser ministro del rito de la eucaristía, cuya eficacia es *ex opere operantis*: es decir, en estrecha relación con la calidad moral tanto del celebrante como de quien la recibe.



Durante la ceremonia calvinista de la eucaristía toda la congregación se reúne alrededor de la mesa, como en una comida normal y corriente, en un ámbito sin ningún tipo de imágenes religiosas. El presidente, en la cabecera, preside el rito, que se limita a evocar la última cena de Jesús sin la pretensión de que el pan y la sangre (puros y simples símbolos) se transformen en el cuerpo de Cristo por transustanciación.



La marcada desacralización de las liturgias típicas de todas las variantes del protestantismo no significó de ningún modo la desaparición de su aspecto místico, visionario y extático (fenómenos muy presentes en las religiones reformadas).

Los ritos de los **cuáqueros** (o *shakers*, literalmente «los bamboleantes», movimiento del s. XIX) se cuentan entre los más extraños con los que los reformadores sustituyeron los ritos católicos. Los miembros de los *shakers*, célebres por su austero modo de vida, expresan el sentido de comunidad religiosa con danzas rituales. La más conocida es una especie de cuadrilla llamada *square-order*).



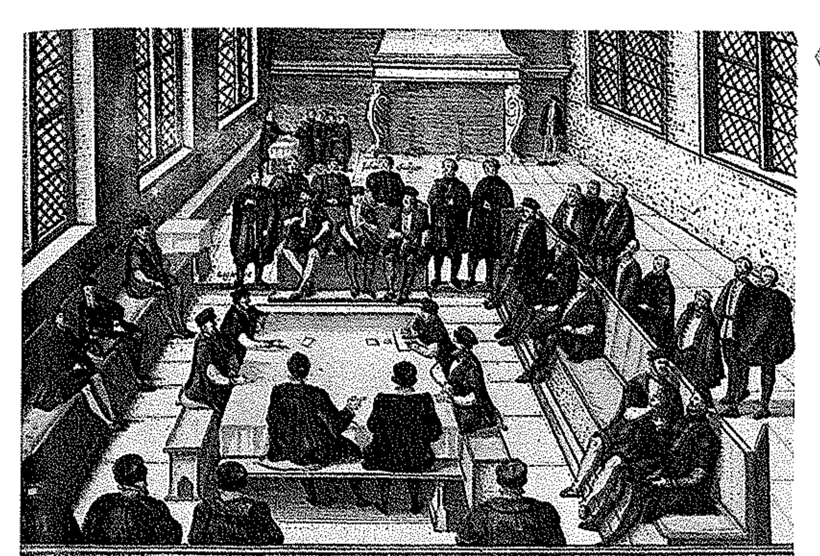
LIBRE EXAMEN

Reforma, Lutero
Véase también **Sacerdocio universal, Predestinación, Mundanización**

«Yo exclamo: ¡Evangelio, Evangelio! Y ellos unánimemente responden: ¡Tradición, Tradición! El acuerdo es imposible.» Con estas sencillas palabras, **Lutero** sintetizó tres cuestiones fundamentales:
• la idea de que la Reforma consiste en un **retorno** al *Evangelio* y a la pureza de la **Iglesia primitiva** (→);
• la condena de aquellos métodos («glosas patrísticas, laboriosos y artificiosos ritos acumulados durante siglos») con los cuales los teólogos pedantes intentaban oponerse a la Reforma, buscando en la tradición (es decir, en los escritos de los Padres de la Iglesia) argumentos para justificar una práctica corrupta;
• un ataque a la propia existencia de la Iglesia en cuanto institución.
Obviamente, Lutero no rechazó la utilidad de una organización secular de los fieles. En este sentido restringido existe una «Iglesia luterana», pero el **pastor** que la guía es sólo un teólogo laico que cumple funciones pastorales y de prédica; respecto al **sacerdote** católico no tiene ningún papel sacramental. Lutero rechazó el fundamento teológico e institucional de la Iglesia en cuanto intermediación necesaria entre el individuo y Dios, única depositaria de la interpretación ortodoxa de los textos revelados y del poder de otorgar sacramentos.

Según Lutero, la norma de fe se basa sólo en las **Escrituras** (*Antiguo* y *Nuevo Testamento*), testimonio directo de la palabra de Dios a la que todo creyente es invitado a acercarse movilizando al máximo su propia inteligencia y capacidad crítica. El texto revelado, en efecto, debe ser objeto de un **libre examen**. La Iglesia no tiene el monopolio de la justa interpretación; cada cual es llamado a una búsqueda personal de la verdad y a cada cual, y no sólo a los sacerdotes, debe permitírsele expresar su propio parecer en el campo doctrinal (obviamente, después de una reflexión seria, desinteresada y humanamente compartida). La palabra de Dios y su exacto significado no pueden convertirse en monopolio de ninguna Iglesia.

En el plano histórico, la difusión de la imprenta favoreció el principio luterano del libre examen de las Escrituras (además de la traducción de la *Biblia* a las lenguas vulgares) y se convirtió a su vez en uno de los fundamentos de la modernidad contribuyendo, mucho más allá de los límites de las comunidades reformadas, a plasmar la *forma mentis* del hombre moderno: crítica desprejuiciada y adversa a cualquiera de todas las imposiciones dogmáticas.
Por otra parte, a Lutero no se le escapaba que el elemento de subjetividad derivado del rechazo de cualquier autoridad normativa podía favorecer la fragmentación de los reformados. A pesar de los múltiples intentos de acceder a una **confesión de fe** en la que se formulara con claridad los principios incuestionables del cristianismo, en la práctica las divergencias siguen siendo muchas; no sólo entre la Iglesia católica y el mundo protestante, sino también en el seno de este último, que aparece hoy como una multiforme familia de Iglesias, sectas y grupos.

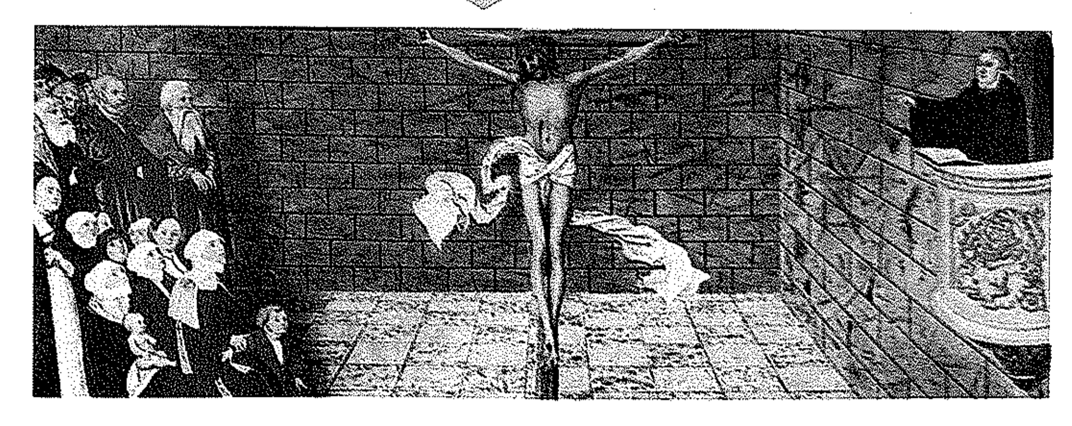


La asamblea de predicadores reformados de Amberes (1567). La fragmentación derivada del principio del libre examen fue combatida a través de asambleas en las que los predicadores de las diferentes confesiones reformadas, después de un debate libre, intentaban llegar a **coincidencias** universales sobre principios **de fe**.



El verdadero significado de las imágenes que produjo la Reforma protestante reside a menudo no en lo que se muestra, sino en lo que falta, en claro contraste con la tradición católica del arte sagrado, con frecuencia sobrecargado de símbolos. En el grabado del s. XVI que aquí se reproduce no hay intermediarios (ángeles, santos, mártires, patronos, sacerdotes) entre Lutero y Cristo: sólo el libro abierto. La deliberada sencillez iconográfica corresponde no sólo a una exigencia didáctica, sino también a un deseo de simplificación doctrinal.

La *Prédica de Lutero*, obra de L. Cranach, tiene lugar en un ambiente totalmente privado de imágenes y elementos decorativos. El desconocimiento de la tradición eclesiástica favorece una notable simplificación doctrinal: toda la reflexión luterana se articula en torno al misterio de la vida y de la muerte de Cristo (**teología de la cruz**). La imagen de la crucifixión es la única admitida en las iglesias protestantes (por otra parte, defensoras de la *iconoclastia:* →).



UTOPÍA

MORO

Véase también **Ciudad del Sol, Ciudad platónica**

Utopía (literalmente «no lugar», «lugar inexistente») es el título que dio en 1516 **Tomás Moro** a su obra más importante, detallada descripción de una isla imaginaria en la que, gracias a innovaciones radicales en las instituciones y en las costumbres sociales, se crea un Estado perfecto y capaz de garantizar a todos los ciudadanos bienestar, felicidad e igualdad. Aunque Moro reconocía haberse inspirado en la *República* de **Platón**, su esquema narrativo (el viaje imaginario a un lugar inexistente, pero minuciosamente descrito en sus detalles) se repitió en una gran cantidad de versiones, dando así origen a un nuevo género filosófico-literario (utópico, de ciencia ficción) cuyos ejemplos más conocidos son la ***Ciudad del Sol***, de **T. Campanella**, y la *Nueva Atlántida* de **F. Bacon.** Dado el carácter irrealizable que identifica a todos estos proyectos, el término «utopía» ha acabado por designar en el lenguaje común cualquier idea noble y atractiva, pero imposible de llevar a la práctica.

Sobre la utilidad del pensamiento utópico, la cultura moderna ha manifestado actitudes diferentes y a menudo contradictorias. A favor de la fecundidad de la libre elaboración de un proyecto fantástico se alineó **Rousseau**, él mismo autor de una utopía pedagógica (→ ***Emilio***), en la que se observa que «los realistas enemigos de la utopía, con la excusa de atenerse solamente a lo factible, acaban defendiendo sólo lo que se hace». Fue **Kant**, sin embargo, quien elaboró una auténtica justificación teórica: a la utopía, aunque le falte el soporte de la experiencia y de la factibilidad (como a la metafísica), le corresponde la importante función de ofrecer una orientación a la razón, anticipando por la vía fantástica los posibles escenarios del futuro.

En sentido negativo, **Marx** llamó «utópicos» a los socialistas de principios del s. XIX (**Fourier**, **Owen**, **Saint-Simon**), quienes desconocían la importancia de las leyes objetivas de la historia, pretendiendo establecer de inmediato la nueva sociedad anticapitalista. El texto de **F. Engels** *Del socialismo utópico al socialismo científico* señaló el inicio en la filosofía moderna de una **corriente antiutópica** que, aun reconociendo la nobleza de intenciones que suele inspirar a los utópicos, considera irreal su intento de abreviar el camino de la historia, anulando las necesarias etapas intermedias. Según Engels, lo peligroso de estos proyectos se evidencia en el nacimiento de un nuevo tipo de organización política desconocida en la antigüedad: la secta secreta de conspiradores profesionales, en la que el utopismo político se funde con el surgimiento de una ***mentalidad milenarista y escatológica*** (→ *Escatología*), justificando así la práctica de la violencia y hasta del terrorismo (la *Conjura de los iguales*, de **G. Babeuf**, representa un prototipo de ello).

En la cultura del s. XX (incluso marxista) reaparece, sin embargo, la tendencia a una valoración positiva de la utopía según los criterios ya elaborados por Rousseau y Kant. Fue en particular **E. Bloch** (*El espíritu de la utopía*, 1918) quien expresó la confianza en su papel crítico y decididamente provocador. La utopía es una fuerza más poderosa que cualquier ciencia o cualquier teoría de la historia; es capaz de mover a los hombres a oponerse al orden existente de las cosas y a proyectar el futuro («a caminar erguidos»).

La *Nueva Atlántida* (1627), de F. **Bacon**, puede considerarse el texto que históricamente inaugura el género literario de la **ciencia ficción**. En ella se describe un paraíso de la técnica, un laboratorio colosal en el que se llevan a cabo las invenciones más sorprendentes, resolviendo por vía científica los problemas humanos. La famosa portada, aquí reproducida, de la obra, muestra la **nave del ingenio** humano después de traspasar las columnas de Hércules, símbolo mitológico de los límites impuestos a la naturaleza humana.



Portada de la *Utopía* de Moro. La vida en la isla imaginaria se caracteriza por las siguientes reformas: ausencia de propiedad privada; control estatal de la economía; tolerancia religiosa; libertad política; carácter electivo de los cargos; nuevo planteamiento del papel de la familia, que es sustituida por instituciones públicas; por último, carácter rotativo de las tareas productivas, con el fin de asegurar una verdadera igualdad económica, además de jurídica.

CIUDAD DEL SOL

Campanella, Utopismo

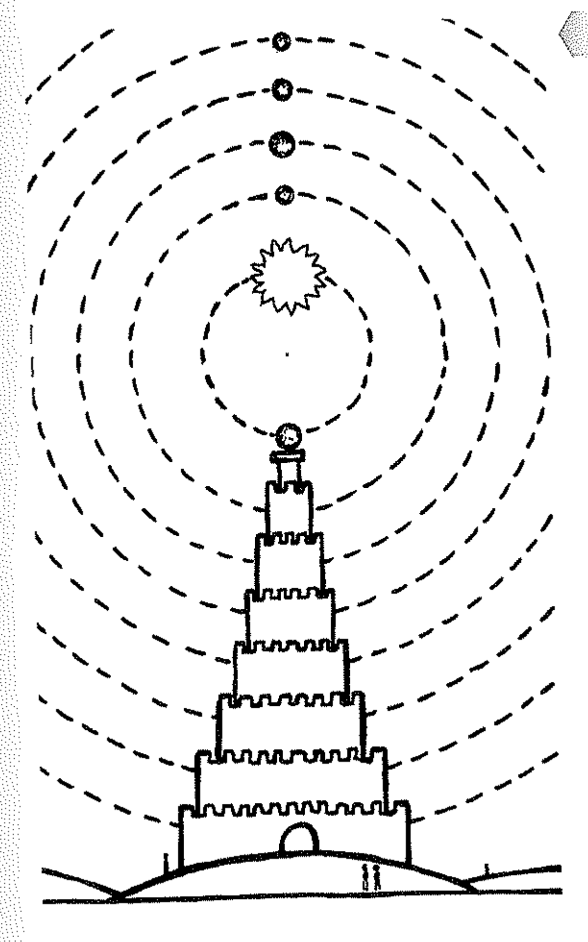
Véase también Pansofía, Pedagogía

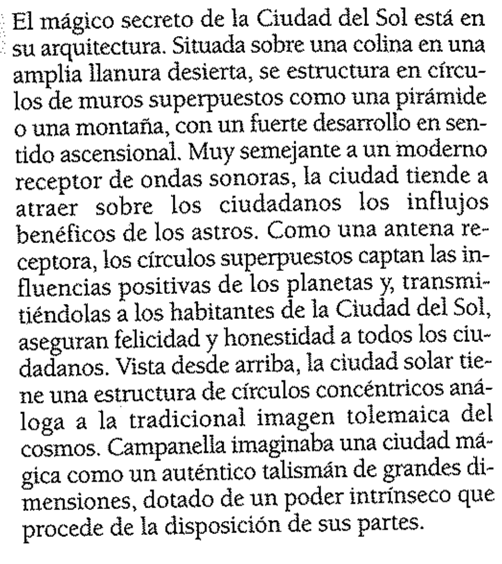
El ideal filosófico-urbanístico renacentista (→ ***Ciudad platónica***) encontró un último eco en la *Ciudad del Sol* (1602) imaginada por el filósofo, mago, astrólogo, profeta y agitador político **Tommaso Campanella** (1568-1639). Impulsado por un afán de reforma universal y profundamente imbuido de espíritu militarista (→ *Escatología*), intentó realizar su propia ***utopía*** (→) con la construcción en las montañas de Calabria de una libre comunidad de habitantes: la Ciudad del Sol. Pagó este intento, que lo puso en conflicto con las autoridades españolas, con veintiocho años de cárcel.

En el proyecto de la Ciudad del Sol tienen gran importancia las técnicas mágicas y astrológicas; es un rasgo típico del s. XVI que hace de Campanella el último autor renacentista. La fuente de su inspiración, en efecto, está en la ***literatura hermética*** (→ *Hermetismo*), en especial en el *Picatrix*, uno de los textos fundamentales de la ***magia*** (→) renacentista en el que ya se atisbaba una ciudad mágica (la idea era la de un faro capaz de irradiar luces de diversos colores con las que los sacerdotes podían modificar la calidad de la luminosidad solar, manipulando así las influencias astrales en la vida de los ciudadanos).

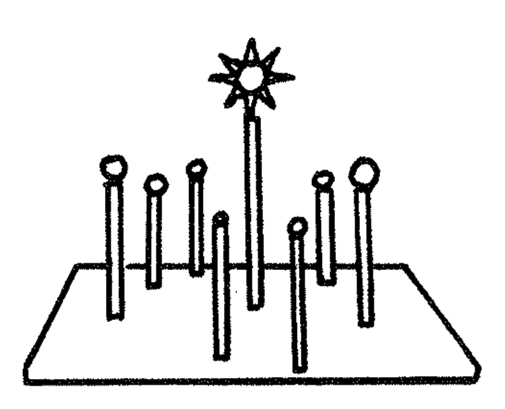
La república soñada por Campanella estaba regida por un filósofo-mago (el Gran Metafísico) y gobernada por tres magistrados: Pon, Sin y Mor, es decir, potencia, sabiduría y amor, las tres **primalidades** (esencias necesarias) que el filósofo consideraba, en metafísica, las determinaciones del ser ontológico. Esto significa que la ciudad perfecta debe estar gobernada por las mismas leyes que regulan el Universo, de tal modo que se convierta en un verdadero **mediocosmos** intermedio entre el hombre (***microcosmos***) y el Universo (***macrocosmos***). Desde el punto de vista social, la ciudad solar debe ser una comunidad integrada que supere a la familia. En ella, las mujeres están a disposición de todos y es la comunidad, no el individuo, la que decide cuándo y cómo conviene procrear, basándose en criterios eugenéticos (es decir, tendentes al progresivo y contínuo mejoramiento biológico de la especie). Campanella retomó estos temas de la *República* de Platón y de la *Utopía* de Tomás Moro.

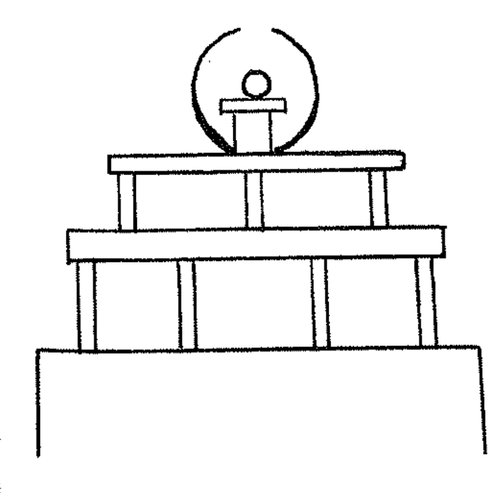
Completamente innovadora es, en cambio, la aproximación de Campanella a los problemas de la **educación**, que el filósofo quiso exenta de todo lo que fuese libresco o académico. La misma ciudad se convierte en texto: sus muros son ilustrados por los pintores como un manual. «Dentro del primer círculo de piedra se representan todas las figuras matemáticas, más numerosas que las compuestas por Euclides y Arquímedes, con su proposición significante. En la parte de fuera se coloca el mapa de toda la Tierra, y después las tablas de cada provincia con sus ritos, costumbres y leyes. En el segundo círculo están todas las piedras preciosas y no preciosas, los minerales, las hierbas, los árboles» y así sucesivamente. Caminando por las calles con sus padres, los niños, atraídos por esas figuras, preguntarán por su significado: ello dará inicio a un proceso educativo tanto más eficaz cuanto menos académico.

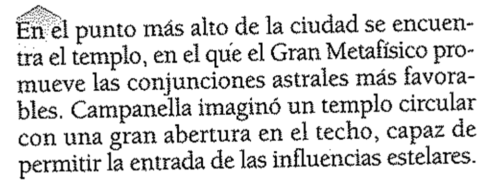




El mágico secreto de la Ciudad del Sol está en su arquitectura. Situada sobre una colina en una amplia llanura desierta, se estructura en círculos de muros superpuestos como una pirámide o una montaña, con un fuerte desarrollo en sentido ascensional. Muy semejante a un moderno receptor de ondas sonoras, la ciudad tiende a atraer sobre los ciudadanos los influjos benéficos de los astros. Como una antena receptora, los círculos superpuestos captan las influencias positivas de los planetas y, transmitiéndolas a los habitantes de la Ciudad del Sol, aseguran felicidad y honestidad a todos los ciudadanos. Vista desde arriba, la ciudad solar tiene una estructura de círculos concéntricos análoga a la tradicional imagen tolemaica del cosmos. Campanella imaginaba una ciudad mágica como un auténtico talismán de grandes dimensiones, dotado de un poder intrínseco que procede de la disposición de sus partes.







En el punto más alto de la ciudad se encuentra el templo, en el que el Gran Metafísico promueve las conjunciones astrales más favorables. Campanella imaginó un templo circular con una gran abertura en el techo, capaz de permitir la entrada de las influencias estelares.

En el altar central del templo hay un mapamundi y siete lámparas planetarias que el Gran Metafísico dispone en combinaciones cada vez más favorables a los intereses y necesidades de la comunidad (es el mismo rito que realizó Campanella en 1628 para el papa Urbano VIII, temeroso de una profecía de muerte como consecuencia de un eclipse de Sol).

CONTRATO SOCIAL

Hobbes, Locke, Política

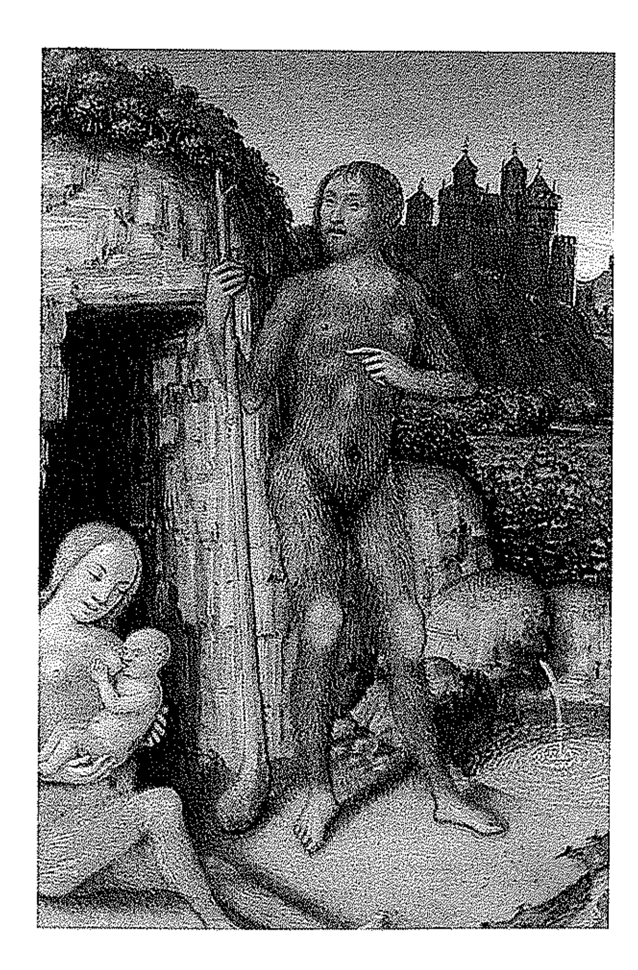
Véase también Buen salvaje

La noción de **contrato social** surge de la doctrina filosófico-jurídica que individualiza el origen de la sociedad civil y del Estado en una convención, un contrato estipulado entre sus miembros. Esta perspectiva ya fue defendida en la Antigüedad por los **sofistas** y **Epicuro**, en contraposición al **naturalismo político** de **Aristóteles**, según el cual no cabe suponer ningún pacto social originario porque sociedad y Estado son realidades naturales y necesarias, independientes de la voluntad de los individuos y siempre presentes en toda comunidad, humana o animal.
El contrato social volvió a estar de actualidad en la época moderna como consecuencia de la caída de las teorías medievales relativas al fundamento divino del poder político. La cuestión se debatió sobre todo en la Inglaterra del s. XVII, en conexión con los avatares de la «gloriosa revolución» (1668). Tanto **Thomas Hobbes**, teórico del **absolutismo monárquico**, como **John Locke**, defensor del **constitucionalismo liberal** (parlamentario y democrático) coincidieron en la idea del carácter no natural del Estado, basándose en el presupuesto de que los hombres habían vivido inicialmente en una condición presocial, en un estado de naturaleza primitivo, desorganizado e individualista. Muy diferente, sin embargo, era la manera en que ambos filósofos supieron describir dicho contrato originario.
Hobbes lo imaginaba como un **pacto de sujeción** por el que cada individuo renuncia a su libertad individual en nombre de la seguridad colectiva. De modo decididamente pesimista, consideraba la condición del salvaje presocial según la máxima *homo homini lupus:* en ausencia de toda ley, rige sólo la lucha por el dominio de unos sobre otros. El único medio para anular cualquier forma de prepotencia es que todos renuncien a la libertad delegando el poder en un individuo (un soberano o una asamblea) que decida por el bien de todos (y, por lo tanto, de nadie en particular). En el *Leviatán* (1651), Hobbes propuso el siguiente texto como fórmula contractual: «Yo transmito mi derecho a gobernarme a mí mismo a este hombre, a condición de que tú también cedas tu derecho de la misma manera».

Distinta es la solución de Locke, para quien en un estado igualmente presocial la agresividad humana habría llegado a moderarse por el principio de **reciprocidad**: también en un estado de naturaleza vale la regla racional de que quepa esperar de los demás lo mismo que se les brinde. Según Locke, el paso a la sociedad organizada y al Estado es un proceso gradual y no traumático, un progresivo perfeccionamiento de las reglas de convivencia. El ciudadano cede sus propias libertades no en bloque, sino limitadamente, en función de la necesidad de no invadir las libertades ajenas y de garantizar la seguridad colectiva, a la vez que permanece como el dueño de todas aquellas opciones de vida, de pensamiento y de fe religiosa que no amenazan la convivencia civil. Además, y como garantía de que el poder atribuido a los hombres que se ocupan de las estructuras e instituciones públicas se mantenga siempre dentro de los límites prefijados, es necesaria la **separación entre los poderes** (legislativo, ejecutivo, judicial) y está prevista la posibilidad de rebelión (incluso violenta) cuando estén amenazadas las libertades civiles fundamentales.



Según **Hobbes** el Estado es comparable al **Leviatán** (monstruo bíblico de múltiples cabezas): «Es el Dios moral al que debemos, después del Dios inmortal, nuestra paz y defensa. Con esta autoridad que le otorgan los individuos, el Estado tiene tanta fuerza y poder como para someter a disciplina la voluntad de todos». La famosa portada de la obra de Hobbes, aquí reproducida, representa al Estado-Leviatán como un enorme monstruo cuyo cuerpo está formado por los innumerables súbditos que han suscrito el pacto; la cabeza indica la autoridad absoluta del poder soberano; la espada, el poder civil y el uso de la fuerza; el báculo, el poder religioso y eclesiástico (que también debe atribuirse al Estado, según Hobbes).



La ilustración reproducida, originaria del s. XVII, representa el **estado de naturaleza** del hombre primitivo según la concepción contractual de Locke. La atmósfera de idilio doméstico entre los cónyuges salvajes expresa la idea de continuidad sin saltos traumáticos entre individuo, familia (primera sociedad organizada) y Estado. El castillo y los edificios modernos visibles al fondo aluden al profundo vínculo que une la condición salvaje y la histórico-cultural de la humanidad.

REVOLUCIÓN COPERNICANA

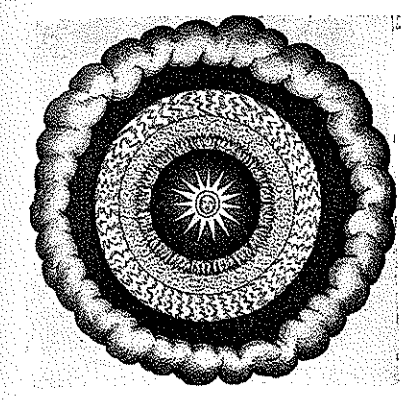
Copérnico, Astronomía
Véase también Geocentrismo, Infinitud del Universo, Planetas errantes

Se denomina **revolución copernicana** al largo proceso de transformación de la civilización occidental que se inició con la obra *El movimiento de los cuerpos celestes* (*De revolutionibus orbium coelestium,* 1543) del astrónomo polaco **Nicolás Copérnico,** y que concluyó con la sistematización de la física por **Isaac Newton** (1642-1727), en especial con su ensayo *Principios matemáticos de filosofía natural* (1687).
Esta revolución afectó principalmente a la astronomía, con la importante introducción de la ***teoría heliocéntrica*** (→ *Heliocentrismo*), pero sus implicaciones alcanzaron al sistema científico en su conjunto, así como a las principales convicciones filosóficas y religiosas del hombre moderno. Tal como resume el historiador de la ciencia **Thomas Kuhn** (*La revolución copernicana,* 1957), al cabo de este proceso los hombres, «convencidos de que su residencia terrestre no era más que un planeta girando ciegamente alrededor de una entre miles de millones de estrellas, valoraban su posición en el esquema cósmico de manera muy diferente a la de sus predecesores, quienes en cambio consideraban a la Tierra como el único centro focal de la creación divina».

Si bien le cabe a Copérnico el mérito de iniciar la obra de destrucción de la astronomía tolemaica, en realidad su objetivo fue muy limitado y tendía sólo a una **simplificación** del sistema tradicional, que había llegado ya a un estado de insoportable complejidad. El progreso de las observaciones había vuelto necesarios unos ochenta círculos (epiciclos, excéntricos y ecuantes) para explicar el movimiento de siete **planetas errantes,** sin aportar, no obstante, previsiones lo suficientemente exactas. Dada esta situación, Copérnico intuyó que la hipótesis heliocéntrica eliminaría muchas dificultades y haría más económico el sistema, simplemente sustituyendo la Tierra por el Sol como centro del Universo y manteniendo intacto el resto del esquema.
Es notable que Copérnico haya justificado su revolucionario heliocentrismo con la necesidad de salvaguardar la perfección divina (y la belleza) del movimiento de los astros. Por ningún otro camino, afirmó, «he podido encontrar una simetría tan admirable, una unión armoniosa entre los cuerpos celestes». En el centro del cosmos, en el exacto punto medio de las esferas cristalinas (cuya existencia jamás puso en duda Copérnico), debe encontrarse necesariamente el Sol, porque él es la *lucerna mundi,* la fuente de luz que gobierna e ilumina a toda la gran familia de los astros. Y así como una lámpara debe colocarse en el centro de una habitación, «en este espléndido templo, el Universo, no se podría haber colocado esa lámpara [el Sol] en un punto mejor ni mas indicado».

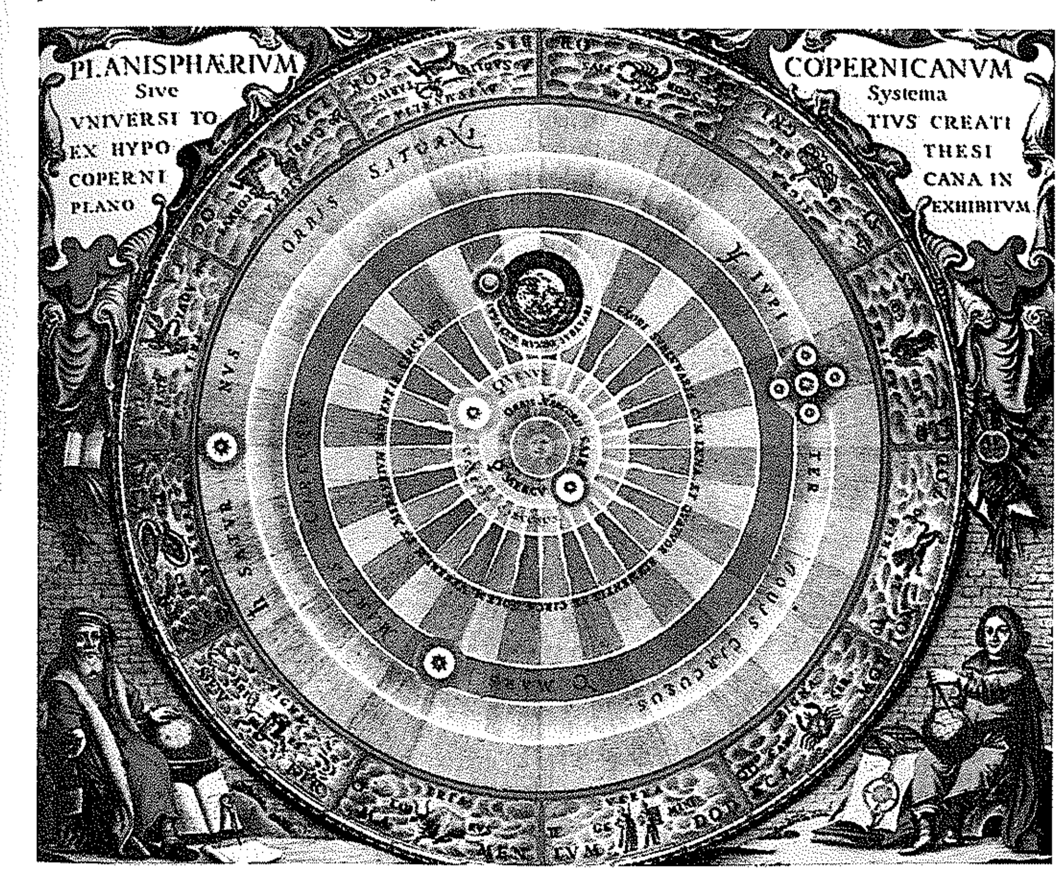
El heliocentrismo acarreaba como consecuencia el movimiento de la Tierra alrededor del Sol (junto con los otros cinco planetas), y de sí misma en torno al eje marcado por los polos.
Copérnico no puso en entredicho el resto del modelo tolemaico, de tal modo que su Universo, visto a la luz de los desarrollos científicos posteriores, aparece en realidad muy extraordinariamente parecido al elaborado por Tolomeo.

Una de las causas de la resistencia al cambio de las teorías astronómicas fue la fuerte conexión establecida en la Edad Media entre astronomía y teología. A cada cielo físico le correspondía otro espiritual.



El papel del Sol en la creación del mundo (**R. Fludd**, 1617). La abundancia entre los ss. XVI y XVII de imágenes astronómicas como la reproducida, poco detalladas pero fuertemente simbólicas, muestra que la revolución copernicana implicó sobre todo el surgimiento de una nueva sensibilidad, de un nuevo modo de sentirse en el Universo.

El sistema copernicano. Aunque la sustitución del Sol en lugar de la Tierra en el centro del sistema conlleva una notable simplificación, el esquema copernicano del mundo resulta aún muy similar al aristotélico-tolemaico: el Universo es cerrado, esférico y dividido en dos zonas: ***sublunar*** e ***hiperlunar*** (→ *Mundo sublunar*); los planetas siguen moviéndose según un movimiento circular perfecto sobre esferas cristalinas transparentes.



MUNDO SUBLUNAR

Aristóteles, Tolomeo, Astronomía
Véase también Espacio-lugar, *Plenum/vacuum*, Planetas errantes

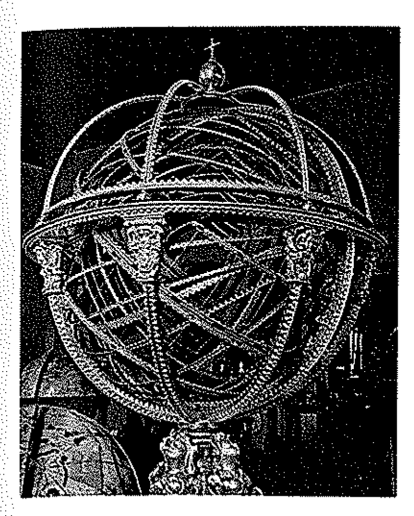
Hacia mediados del s. II d.C., **Tolomeo**, uno de los más grandes científicos de la Antigüedad, sistematizó el saber astronómico. Su *Almagesto* (versión árabe del título original: *Gran tratado*), retomando las teorías aristotélicas, describe el cosmos como una estructura de estratos concéntricos, dividido en dos zonas diferentes, no homogéneas y estrictamente regidas por diferentes leyes físicas.

• El **mundo sublunar** comprende la Tierra y se extiende hasta la esfera de la Luna. Como el hueso de un fruto, goza de una situación única pero no privilegiada: en efecto, sólo en su interior existen la muerte, la imperfección y el dolor (todos ellos fenómenos del ***devenir***: →). La imperfección que reina en él impide que sea analizado con los instrumentos de la matemática y la geometría (aplicables según Aristóteles y todos los pensadores griegos sólo en la astronomía, no en física ni en las ciencias naturales). El movimiento que se produce es sólo rectilíneo (gravitatorio), hacia arriba y hacia abajo.

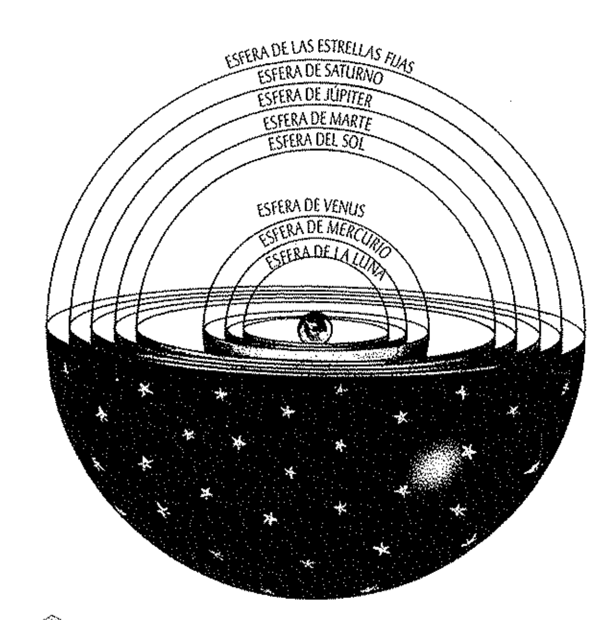
• El **mundo hiperlunar** llega hasta el Empíreo, en los confines del Universo, y es inalterable porque es de naturaleza divina: el Sol, la Luna y todos los cuerpos celestes son una manifestación visible de la divinidad. El movimiento de los astros ha de ser, pues, absolutamente perfecto, circular, eterno y continuo, sin aceleraciones ni disminuciones. Los planetas, además, no son libres en su movimiento, sino que están engastados en **esferas cristalinas**, tan transparentes que resultan invisibles desde la Tierra. Estas esferas giran alrededor de un centro, un eje cósmico en el que está situada la Tierra; entre ellas no hay vacío, sino una **quinta esencia** (o éter, una sustancia semiespiritual). El Sol es un planeta como los demás (y éste fue, sin duda, uno de los puntos débiles de la doctrina).
Una parte del *Almagesto* estaba dedicada a las pruebas de la inmovilidad de la Tierra y de su situación en el centro del Universo (**teoría geoestacionaria y geocéntrica**). Tolomeo elabora una sola noción dotada de validez científica (la falta de paralaje: → *Geocentrismo*), pero en la Edad Media tuvieron gran acogida sus argumentos basados en el «sentido común»: en especial el «de la torre» y el «de las nubes».

• El **argumento de la torre.** Según Tolomeo, la caída vertical de los graves prueba la inmovilidad de la Tierra; en efecto, si ésta se moviese, el peso debería caer no exactamente bajo la torre, sino a su lado (ya que la Tierra, mientras tanto, se habría desplazado).

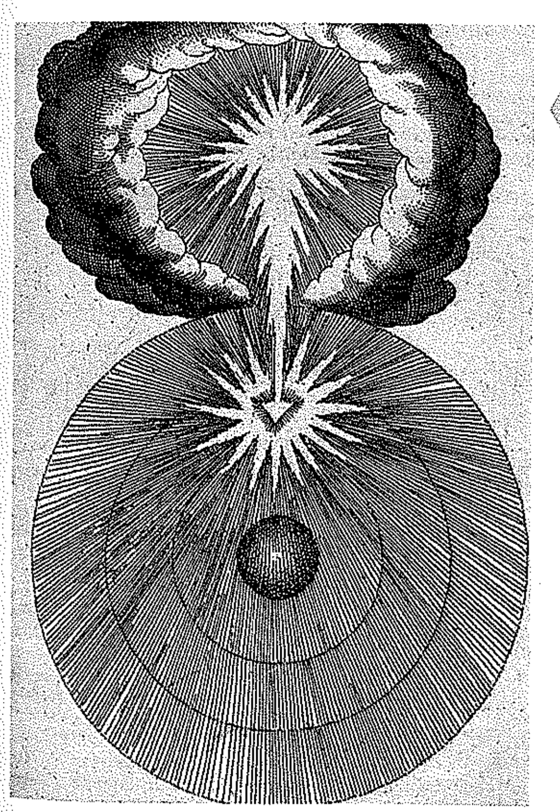
• El **argumento de las nubes.** Si la Tierra girase sobre sí misma realizando un giro completo en un solo día, tendría una gran velocidad periférica; por lo tanto, el movimiento de las nubes no podría realizarse del mismo modo hacia el este (en sentido contrario al movimiento de la Tierra) que hacia el oeste. También el vuelo de los pájaros debería ser más veloz cuando siguiera el movimiento terrestre, y más lento cuando se apartara de él. De modo que, como no se verifica nada de lo dicho, queda probado que la Tierra no se mueve.



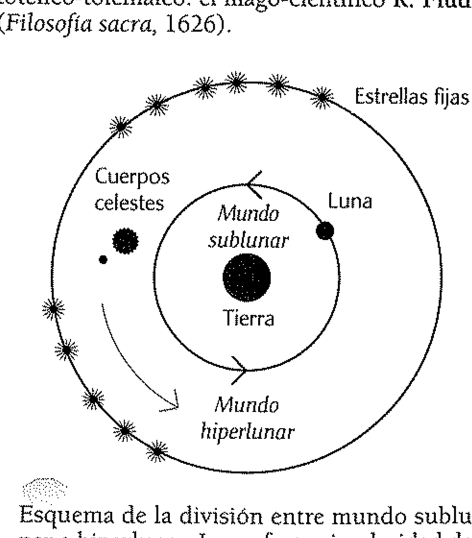
La esfera armilar. El artefacto, de gran complejidad, era una reproducción en escala del cosmos y estaba formado por círculos móviles y concéntricos. Fue la máquina más prestigiosa y complicada construida en la Edad Media.



Esquema conceptual del cosmos aristotélico-tolemaico. Se ha señalado que este modelo recuerda la estructura de una cebolla o de un fruto; en efecto, está formado por esferas compactas y cristalinas (los cielos) encerradas una dentro de otra alrededor de la Tierra: una especie de hueso compacto de fruto, colocado exactamente en el centro.



El Sol como manifestación visible de Dios en uno de los últimos defensores del geocentrismo aristotélico-tolemaico: el mago-científico **R. Fludd** (*Filosofía sacra*, 1626).



Esquema de la división entre mundo sublunar e hiperlunar. La perfecta circularidad del movimiento de los astros, en la que todos los griegos (incluido Aristóteles) identificaban el aspecto visible de la divinidad, adquirió el valor de dogma religioso.

GEOCENTRISMO

Tolomeo, Copérnico
Véase también Heliocentrismo, Planetas errantes, Espacio-lugar

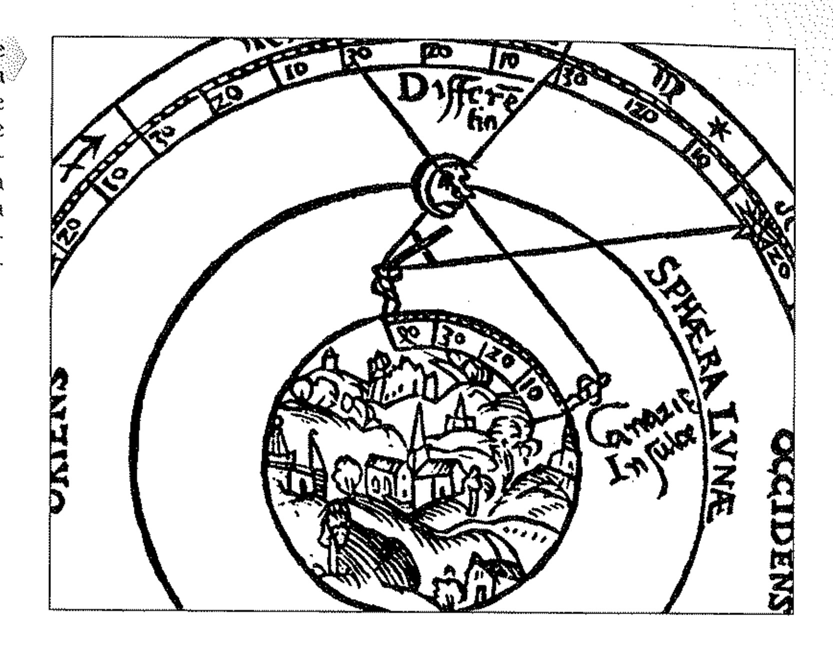
En el sistema astronómico aristotélico-tolemaico, la prueba más importante en favor del **geocentrismo** fue la falta de paralaje planetario. Los geómetras suelen emplear el concepto de la **paralaje** para *mirar de soslayo* un objeto. Si se observa algo desde dos puntos de vista distintos y alejados entre sí, se verá superpuesto a dos diferentes puntos en el fondo. La distancia entre estos dos puntos se llama paralaje y depende de tres factores:

- el desplazamiento del observador;
- la distancia del objeto observado;
- la lejanía del fondo usado como sistema de referencia.

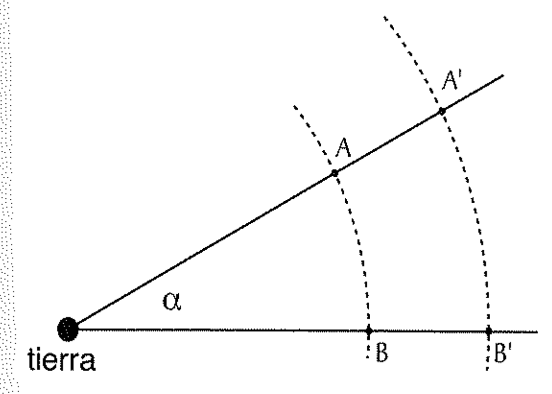
Según el razonamiento de Tolomeo, si la Tierra se moviese con movimiento anual alrededor del Sol, entre dos comprobaciones realizadas en un lapso de seis meses debería observarse una paralaje estelar: es decir, un desplazamiento en las alineaciones planetarias con base en las estrellas fijas. Pero no hay señal de esto en las observaciones astronómicas y, por lo tanto, concluye Tolomeo, la Tierra no gira alrededor del Sol; en consecuencia, el punto de vista del observador humano es único e inmóvil. El mismo procedimiento puede usarse también para negar el movimiento diurno de la Tierra alrededor de su propio eje: en efecto, si se observa de nuevo un cuerpo celeste después de pasadas doce horas, no se percibe ninguna paralaje en el fondo estelar.

Es importante observar que el razonamiento de Tolomeo no contenía ***ningún error teórico***; en efecto, la paralaje existe, pero tiene valores tan pequeños que sólo los instrumentos modernos son capaces de comprobarla. Este razonamiento tenía, sin embargo, una debilidad ya presente en los antiguos astrónomos: si la distancia entre la Tierra y el planeta observado fuese muy pequeña con respecto a la lejanía de las estrellas fijas que hacen de fondo, entonces la paralaje se haría tan minúscula que no se podría comprobar a simple vista.

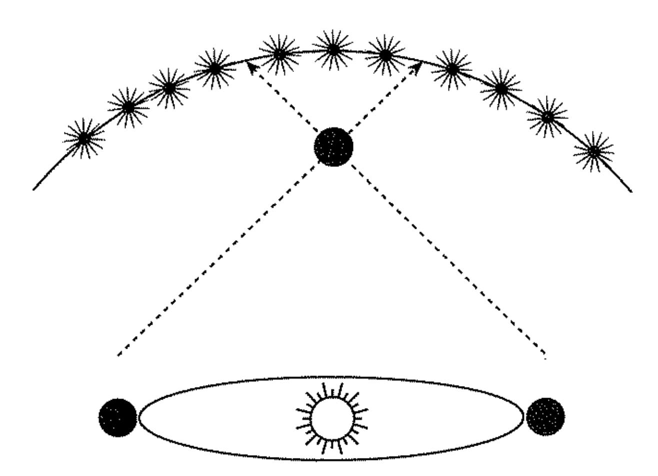
La doctrina geocéntrica, por lo tanto, estaba íntimamente conectada a una valoración de la dimensión del cosmos. El movimiento de la Tierra, teóricamente posible, podría darse sólo en un mundo muy grande, verdaderamente inmenso y *desmesurado*. Y esto, para los griegos, significaba también desproporcionado, incomprensible, inconmensurable; en definitiva, ilógico e inaceptable. No es casual que la única hipótesis heliocéntrica de la Antigüedad, formulada por **Aristarco de Samos**, fuese rechazada y desterrada por la comunidad científica y considerada irreligiosa, ya que defendía la idea de que el cosmos estaba fuera de la escala humana.
Por otra parte, con los métodos matemáticos usados en la Antigüedad era imposible calcular la distancia real de los cuerpos celestes. A la astronomía griega le faltó siempre el instrumento esencial de la *trigonometría,* el área de la matemática que permite calcular la medida de *todos* los elementos de un triángulo cuando se conoce únicamente la de alguno de ellos. Sólo la aplicación de los métodos trigonométricos a la astronomía, a principios del s. XVI, permitió ofrecer una idea de la verdadera magnitud del Universo, restando así valor al argumento de la paralaje.



El concepto de paralaje en una ilustración de la *Cosmografía* (1539) de **P. Appiano.** Si la Tierra se moviera, un cuerpo celeste cualquiera (la Luna en el ejemplo) aparecería superpuesto en dos puntos diferentes sobre el fondo de las estrellas fijas.



Las observaciones astronómicas antiguas se basaban únicamente en la comprobación de magnitudes angulares. El movimiento de un planeta de A hacia B (pero también el de otro más lejano, de A' hacia B') era determinado midiendo el mismo ángulo alfa. Pero la ausencia de trigonometría impedía calcular la distancia real del planeta desde la Tierra.



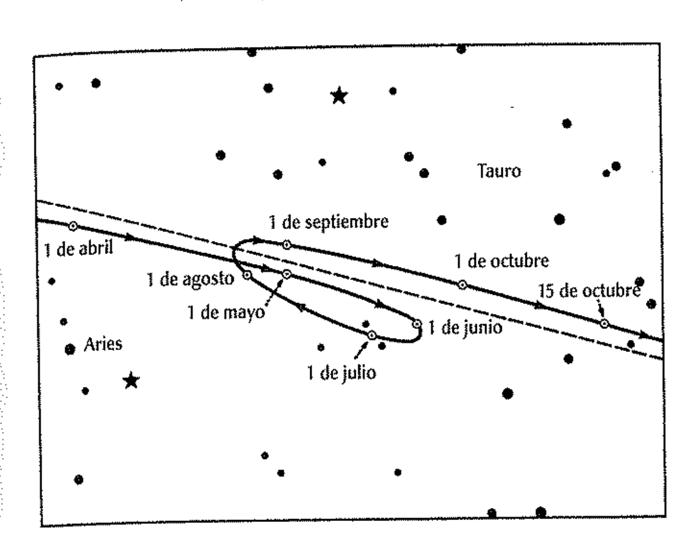
La falta de una paralaje observable fue la principal prueba para afirmar el carácter estático de la Tierra. El razonamiento, teóricamente correcto, sólo podía ser desmentido conjeturando una dimensión desmesurada del Universo, en la que la distancia entre la Tierra y los planetas fuese insignificante con respecto a la magnitud total del cosmos.

PLANETAS ERRANTES

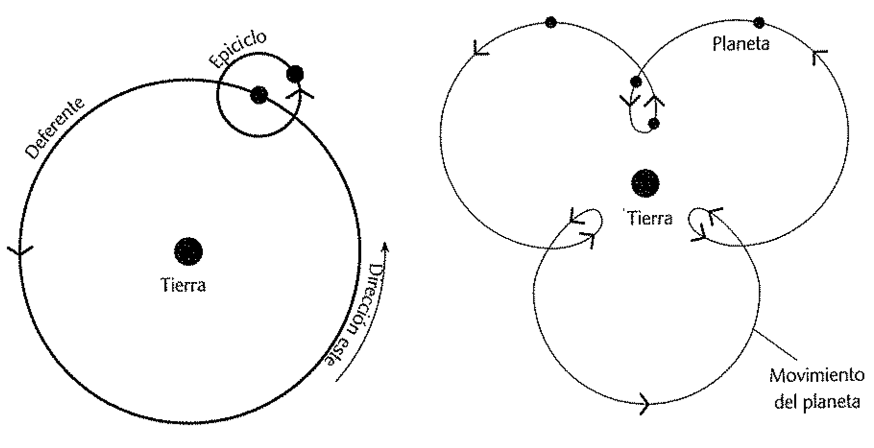
ARISTÓTELES, TOLOMEO, COPÉRNICO
Véase también Infinitud del Universo, Heliocentrismo, *Plenum/vacuum*

El mayor problema planteado por el sistema aristotélico-tolemaico, fundado en el *geocentrismo* (→), fue explicar el **movimiento retrógrado** de los planetas (del griego *plánomai*, literalmente «ando errante»). Para un observador terrestre, el movimiento de los planetas en el cielo se revela complejo y aparentemente irregular: en ocasiones parecen avanzar más despacio, detenerse, retroceder y, finalmente, reiniciar la marcha en la primera dirección a una velocidad mayor. Estos fenómenos observables experimentalmente contrastaban con el dogma (de origen mítico, pero después confirmado por el pensamiento filosófico) relativo a la perfecta, constante, inmutable y eterna circularidad del movimiento de los cuerpos celestes.
Se convirtió en una tarea de la astronomía, pues, ofrecer una explicación lógica a estas anomalías producidas en la observación (*salvar los fenómenos*, según se dijo): llegar a conciliar los datos observados en el cielo con el dogma religioso de la perfecta circularidad orbital, explicando por qué ésta no es visible desde la Tierra. El desafío que centró toda la investigación de los astrónomos hasta la llamada ***revolución copernicana*** (→) fue fundamentar el aparente «vagabundeo» de los planetas sin renunciar al movimiento circular. Esto hizo necesaria la invención de una geometría especial que, aun utilizando solamente círculos y esferas, llegase a describir órbitas irregulares. La solución más importante fue el ***sistema de los epiciclos:*** el planeta se mueve en pequeños círculos alrededor de los puntos de un círculo invisible mayor que rodea la Tierra, llamado ***deferente***. De este modo, su movimiento sigue siendo circular, pero observado desde la Tierra parecerá detenerse cíclicamente, retroceder y reiniciar la marcha.
Esta solución permitió aproximar la doctrina de la circularidad a las observaciones concretas, pero obviamente nunca se llegó a una cabal concordancia entre datos y teoría. Se introdujo, por lo tanto, la idea de **movimiento excéntrico**: basta suponer que los planetas giran en circunferencias cuyo centro está cerca de la Tierra, pero que no coincide exactamente con ésta. La consecuencia es que su órbita se encontrará alternativamente en un lugar más cercano a la Tierra (*perigeo*) y en otro más alejado (*apogeo*). Ello supone una notable infracción de la perfecta simetría del cosmos, pero las ventajas de la hipótesis son considerables: sin violar el dogma de la circularidad se consigue justificar la existencia de estaciones diferentes, así como las variaciones de la distancia y de la luminosidad de los planetas.

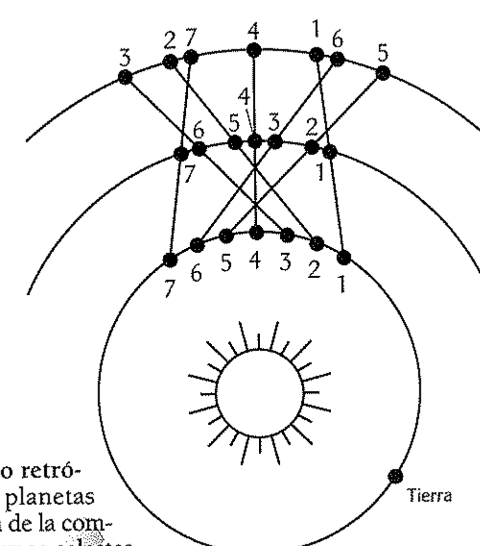
En todo caso, las previsiones sobre la posición futura de los planetas mantuvieron siempre un margen de error superior al diez por ciento. Esto produjo una complicación continua de los cálculos y la permanente búsqueda de nuevas soluciones, caso por caso, para explicar las irregularidades planetarias. Después de dos mil años, cuando a mediados del s. XVI **Copérnico** inauguró la revolución astronómica, el resultado de esta investigación se tradujo en un enorme conjunto de teorías, más matemáticas que astronómicas, al mismo tiempo extraordinariamente complicadas y del todo inadecuadas. Hacían, por ejemplo, falta más de ochenta circunferencias imaginarias (deferentes) para describir de manera imperfecta el movimiento de los siete planetas entonces conocidos.



El movimiento retrógrado. En el curso de unas semanas, el planeta Marte parece avanzar, detenerse, retroceder y, por fin, iniciar la marcha hacia adelante.



Arriba, a la izquierda, el movimiento epicíclico de un planeta alrededor de la **órbita deferente**. A la derecha, el movimiento epicíclico de un planeta observado desde la Tierra. El planeta parece detenerse, retroceder y reanudar su avance, tal como aparece representado en la figura.



La solución copernicana al problema del **movimiento retrógrado** de los planetas. El aparente retroceso de los planetas sobre el fondo de la bóveda celeste es una consecuencia de la composición del movimiento de la Tierra y del de los cuerpos celestes.

HELIOCENTRISMO

KEPLER, SOL, *LUCERNA MUNDI*

Véase también **Mundo sublunar, Espacio-lugar, Infinitud del Universo**

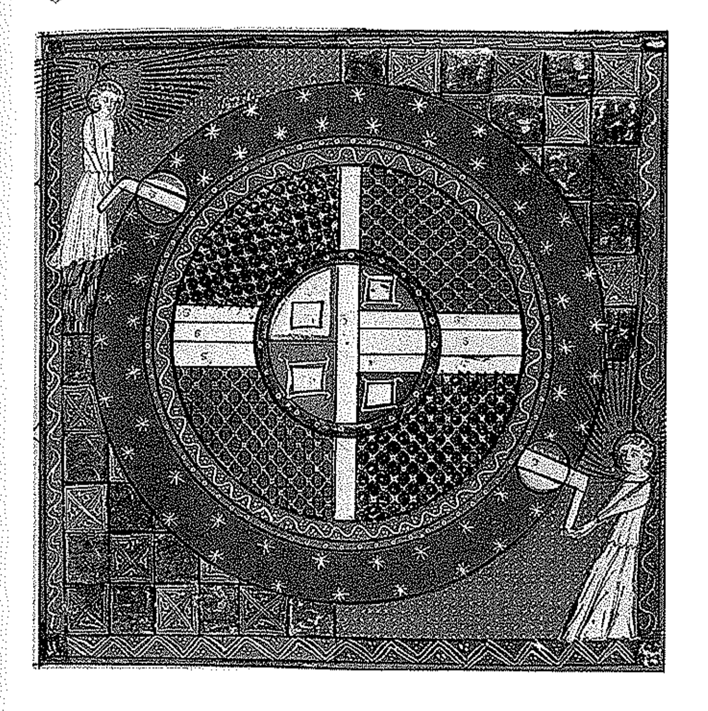
Uno de los motivos de convergencia entre el cristianismo y la astronomía tolemaica (defensora del *geocentrismo:* →) estaba en la reducción del Sol a un simple planeta. En la visión medieval, el Sol ilumina el mundo, pero la luz que proviene de él no es la energía que mueve el sistema; para moverse, el Sol, como todos los demás cuerpos celestes, necesita de un impulso proveniente de la periferia del cosmos (empíreo), donde Dios, desde el exterior del mundo, pone en rotación las esferas celestes y las mantiene después en su orden admirable. El Universo medieval no es un sistema autónomo sino dirigido; no posee una fuerza interna propia, y si no fuese por la continua intervención divina, se detendría.

No obstante, la antigua tradición pagana de la divinidad solar (→ *Misterios,* a propósito de Mitra) no desaparece nunca del todo, ni siquiera en la Edad Media. Tal vez incluso por esto la **revolución copernicana** (→), que trajo consigo una visión radicalmente innovadora del cosmos, se impuso con relativa rapidez (en el curso de un siglo); con ella el Sol, la ***lucerna mundi*** (lámpara del cosmos) reencontraba su natural centralidad.

Para los hombres del s. XVI, estaba claro que el **heliocentrismo** tenía un significado no sólo astronómico, espacial y geográfico; la nueva teoría copernicana implicaba convertir al Sol en el centro activo y generador de vida, de donde nace, en varias formas, la energía que anima el mundo (luz, calor, magnetismo, gravitación). Al convertirse en el motor del sistema (que sólo desde entonces se llamó «solar»), el Sol adoptaba algunas de las funciones hasta entonces atribuidas exclusivamente a Dios. Afirmaba **Kepler** que «con el más absoluto derecho atribuimos al Sol la función de regir el Universo, ya que sólo éste, en virtud de su dignidad y potencia, se revela apto para esta función y digno de convertirse en la casa del propio Dios, por no decir el Primer Motor». De este modo, el «copernicanismo» describía un Universo autónomo y capaz de funcionar con sus propios recursos, ya no dependiente de Dios. Reflexiones como ésta, que implican una clara **desacralización del cosmos**, produjeron en el s. XVI la hostilidad de absolutamente todas las Iglesias (tanto la católica como las protestantes).

Kepler fue uno de los que más se dedicaron a la reflexión sobre el papel activo del Sol. En efecto, después de haber descubierto que los planetas se mueven según órbitas elípticas (uno de cuyos dos focos está ocupado por el Sol) buscó en la naturaleza del Sol la causa de un movimiento tan extraño. Su primera hipótesis preveía la existencia de un **alma motriz**, una fuerza de naturaleza no especificada surgida del Sol a la que se debe el movimiento rotatorio del sistema planetario. A continuación, sin embargo, superó este primer planteamiento en el que aún había huellas del pensamiento mágico-animista (el alma motriz era una «acción a distancia» producida por una especie de ***simpatía cósmica:*** →), prefiriendo hablar de una ***vis corporea*** de naturaleza magnética. El Sol, según esta hipótesis, es considerado como un enorme imán con el centro en uno de los dos polos magnéticos y el otro difundido en la superficie externa.

El arte medieval representó claramente la dependencia del Universo con respecto a Dios: los ángeles utilizan una especie de manivelas para poner en rotación la última esfera celeste (el empíreo), cuyo movimiento se comunica finalmente a las partes internas del cosmos.



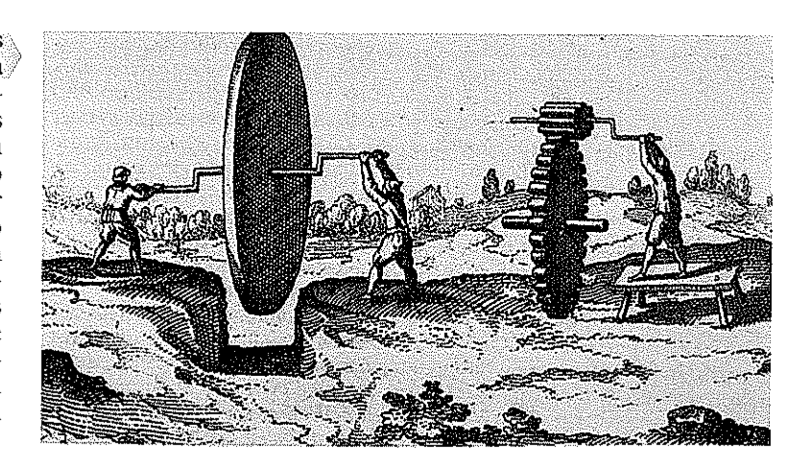


El día del Juicio Universal, el ángel enrolla el Universo como si se tratase de un pergamino. Es un gesto simbólico que demuestra la insuficiencia, la incapacidad del cosmos medieval para regirse por sí solo.

Esta imagen, tomada de **Kepler**, interpreta el Sol como un imán cuya capacidad de atracción (*vis corporea*) arrastra a los planetas y mantiene el equilibrio dinámico del sistema. Su disminución en función de la distancia explicaría la forma elíptica de las órbitas.

S   O P   O P

El filósofo y mago inglés **R. Fludd** ilustró la defensa de la antigua teoría geocéntrica con figuras como las aquí reproducidas que, en su opinión, demostraban cómo a Dios (o a un Primer Motor) le costaría mucho menos esfuerzo poner en movimiento desde el exterior las esferas concéntricas (situación de la derecha) que el que necesitaría el Sol para cumplir la misma función desde el centro del sistema (situación de la izquierda).



Bruno, Cosmología

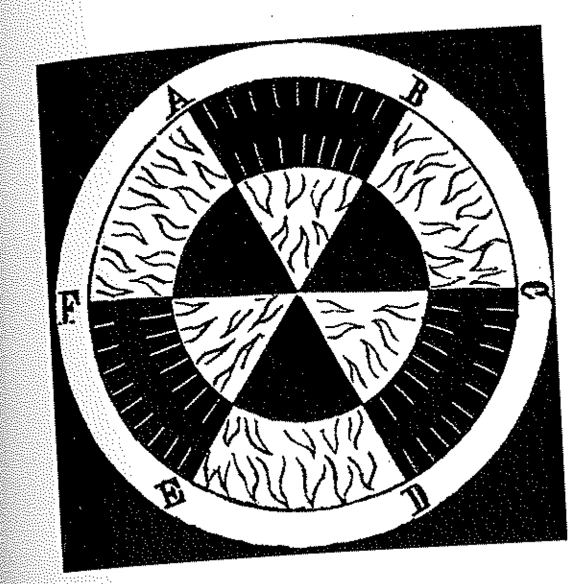
INFINITUD DEL UNIVERSO

Véase también Geocentrismo, Espacio-lugar

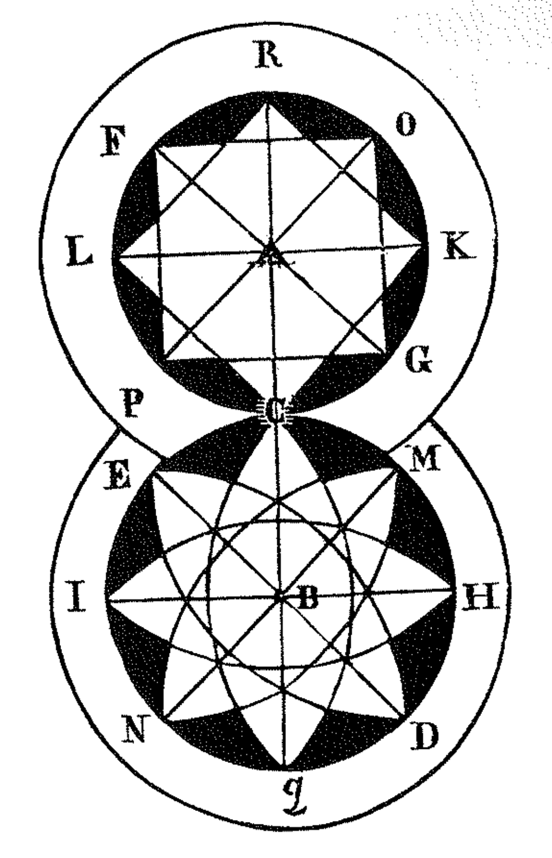
Tan mal astrónomo como para distinguir escasamente los planetas en el cielo estrellado, **Giordano Bruno** contribuyó también en buena medida, y de modo decisivo, a la **revolución copernicana** (→). Su adhesión al **heliocentrismo** (→) tuvo motivaciones más filosóficas que científicas, y su conocimiento de la teoría de Copérnico fue totalmente embrionario: el esquema (reproducido en la página siguiente) que trazó durante la *Cena de las cenizas* es un diagrama burdo que enfatiza únicamente el nuevo papel central asignado al Sol.
Para Bruno, la imagen copernicana del Universo representó siempre un jeroglífico, la sigla hermética de una ***lengua sapiencial*** (→) dentro de la que se ocultan poderosos misterios divinos que corresponde desvelar al mago-filósofo. Incluso su afirmación más revolucionaria en el aspecto astronómico, la relativa a la **infinitud del Universo**, tenía motivaciones exclusivamente religiosas: en su ***perspectiva inmanentista*** (→ *Inmanentismo*), según la cual Dios no es separable de la naturaleza y coincide con ella, sólo un mundo infinito podía haber sido creado por un Dios infinito.
Sin embargo, el ***paradigma*** (→) copernicano y la revolución científica deben mucho a las intuiciones de Bruno, que se convirtieron en parte integrante del modelo astronómico dominante hasta Newton.
Veamos las tesis sostenidas por el filósofo.

- No hay una *última sphaera mundi*, una barrera que alberga dentro de sí el cosmos. **El Universo no tiene límites** externos.
- El cosmos es **infinito** y las estrellas, infinitas en número, se disponen en el espacio en todas las direcciones. En consecuencia, el cosmos es **acéntrico** y no contiene ningún punto privilegiado.
- Hay una **pluralidad de mundos** similares al nuestro. En torno a las estrellas gravitan otros sistemas planetarios con infinitos mundos habitables y habitados, en los que es lícito suponer que viven **otros seres, sensibles y racionales**, probablemente en muchos casos mucho más avanzados que los mismos seres humanos.
- El Universo es **homogéneo** en cada una de sus partes, tanto por la materia de la que está formado como por lo que se refiere a la naturaleza del espacio, siempre y en cualquier parte expresable en términos euclidianos. Las estrellas y sus sistemas planetarios están dispersas y suspendidas en el vacío y no engastadas en esferas cristalinas, como pretendía la astronomía tolemaica.
- El espacio interestelar está **vacío**. Existen, por tanto, como sostenía **Demócrito**, la materia y el vacío.

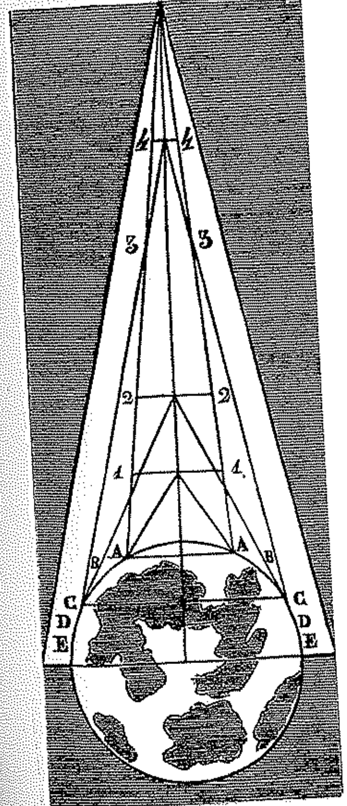
A pesar de la importancia de estas afirmaciones, la contribución de Bruno al éxito del paradigma copernicano fue aún más profunda y de orden más psicológico que científico en sentido estricto; se la puede definir como la superación de la **angustia del infinito**. Así resume su credo (*Del infinito Universo y los mundos*, 1584): «Uno es el lugar general, uno el espacio inmenso que podemos llamar libremente vacío; en él hay innumerables e infinitos globos, como lo es éste en el que nosotros, los seres humanos, vivimos y vegetamos ».
Con arreglo a estas teorías, la infinita inmensidad cosmológica, hasta entonces fuente de espanto y de reverencia religiosa, se convierte gracias a Bruno en algo concebible y practicable, al menos en el plano de la imaginación.

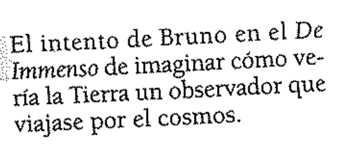


El Sol en el *De Immenso*, 1591. Llevando a las últimas consecuencias el principio de la **homogeneidad estructural** y material del Universo, **Bruno** afirmó que el Sol está formado por fuego (las porciones claras) y por agua (las porciones negras).



Dos mundos en contacto descritos por Bruno. En su fantasiosa «astronomía filosófica», los mundos adoptan a menudo la forma de *mandalas* geométricos (→ *Inconsciente colectivo*).





El intento de Bruno en el *De Immenso* de imaginar cómo vería la Tierra un observador que viajase por el cosmos.



La representación del Universo de G. Bruno en *La cena de las cenizas* (1584). La parte superior del dibujo muestra la concepción copernicana, a la que el filósofo se adhirió con entusiasmo; la parte inferior, la tolemaica tradicional. Los planetas están a distancias regulares, prescindiendo de las efectivas medidas copernicanas.

DESCUBRIMIENTOS DE GALILEO

REVOLUCIÓN ASTRONÓMICA

Véase también Instrumentos, Experimento

Con la construcción del telescopio (1609) y la publicación de *El mensajero de los astros* (*Sidereus Nuncius*, 1610), donde presentó una cantidad impresionante de pruebas a favor del **heliocentrismo** (→), **Galileo Galilei** proporcionó a la **revolución copernicana** (→) el soporte empírico que aún le faltaba. Veamos cuáles fueron sus descubrimientos más importantes.

• Las **fases de Venus** fueron el argumento de mayor peso a favor del heliocentrismo. Según la antigua doctrina, Venus debía encontrarse siempre interpuesta entre la Tierra y el Sol: en esta situación, sus fases (es decir, sus ciclos de iluminación) debían necesariamente ser dos. Galileo demostró, en cambio, que las fases de Venus son cuatro: un fenómeno explicable sólo en el marco de un planteamiento heliocéntrico.

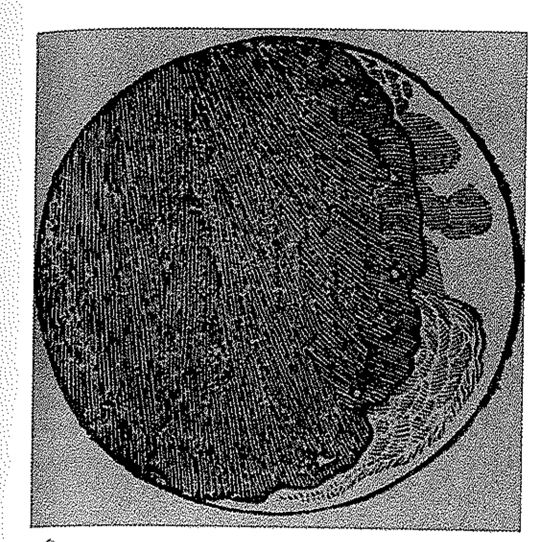
• Los **satélites de Júpiter** probaron que en el sistema planetario no todo gira necesariamente alrededor de la Tierra o del Sol; hay también subsistemas rotatorios estructuralmente análogos al sistema solar.

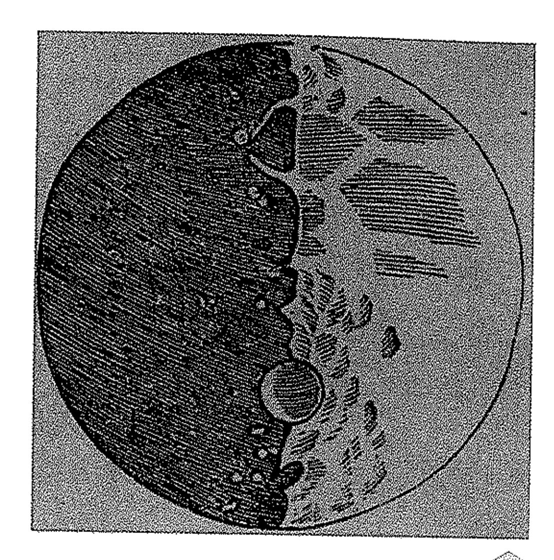
• Las **manchas solares** aportaron la prueba de la homogeneidad del Universo, al menos por lo que respecta a la materia de la que está compuesto. Merece destacarse que la evidencia de las manchas del Sol, cuya imagen proyectaba Galileo en una pantalla blanca, no produjo por sí misma una inmediata capitulación de sus adversarios. El jesuita **Christoph Scheiner** propuso una hipótesis que los epistemólogos contemporáneos definen como *hipótesis ad hoc* (es decir, una solución parcial para un concreto enigma, capaz de preservar el contenido general de la teoría). Según el jesuita, las manchas no estarían en el Sol (cuya perfección quedaba así a salvo), sino en el espacio que existe frente a él, y consistiría en enjambres de corpúsculos que giran a su alrededor.

• El extraño **aspecto tricorpóreo de Saturno**, planeta que Galileo creyó formado por tres cuerpos estrechamente unidos entre sí. Fue **Huygens** quien descubrió, sólo unos años más tarde, la verdadera naturaleza de Saturno, rodeado de anillos.

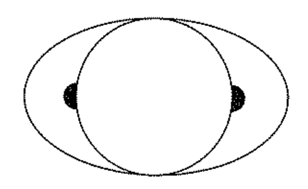
• La **dimensión desmesurada del cosmos** fue demostrada por la invariabilidad de la magnitud visible de las estrellas. Galileo señaló que mientras los planetas, observados por el telescopio, aparecen notablemente más grandes, no sucede lo mismo con las estrellas. A través de este instrumento se las puede ver privadas del halo luminoso que las circunda, pero no aumentan en nada de magnitud. El científico concluyó correctamente que su distancia es tan grande que la aproximación por medio del telescopio no influye en absoluto en la determinación de su tamaño.

• El telescopio hacía visibles **numerosas estrellas no observables a simple vista.** Galileo dedujo de ello que éstas debían encontrarse más lejos que las más cercanas y que, por lo tanto, no puede existir el empíreo, aquel último cielo en el que debían estar engastadas las estrellas y que Aristóteles suponía la lógica consecuencia de la doctrina del *espacio-lugar* (→). Dedujo también que la Vía Láctea, sobre cuya naturaleza la Antigüedad había tenido siempre grandes desconocimientos, está formada simplemente por un conjunto de innumerables estrellas.

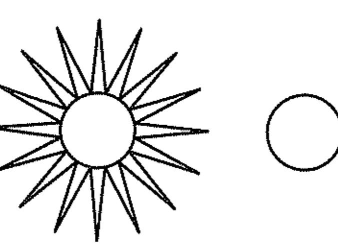




Entre las sensacionales revelaciones contenidas en el *Sidereus Nuncius*, figuraba aquella según la cual la Luna, en contra de las teorías universalmente aceptadas, presentaba un aspecto muy similar a la Tierra (en la ilustración, dos dibujos extraídos de la obra).

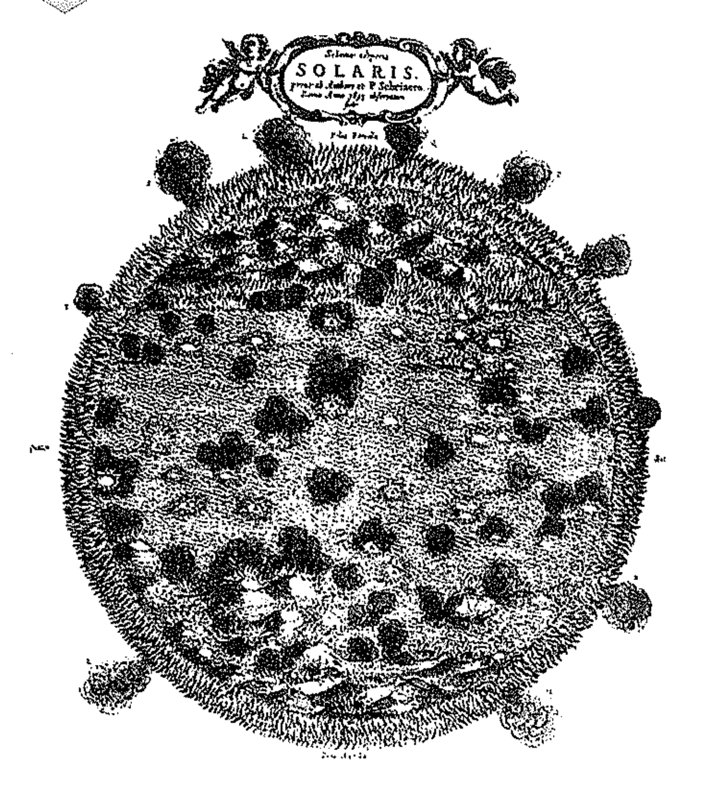


El planeta Saturno, en el dibujo de Galileo aquí reproducido, posee un extraño aspecto tricorpóreo. El telescopio del que disponía no permitía ver los anillos del planeta, pero mostraba una forma no perfectamente circular, más similar a un huevo que a una esfera.



Una estrella a simple vista comparada con la misma observada al telescopio. Aunque pierde el halo luminoso, no se la ve más grande. Los planetas, en cambio, parecen aumentar notablemente su tamaño.

Grabado del *De maculis solaribus* del padre Scheiner, 1612. El jesuita, aunque observaba con atención las manchas solares, las explicaba como la sombra de pequeños planetas que giraban alrededor del Sol.

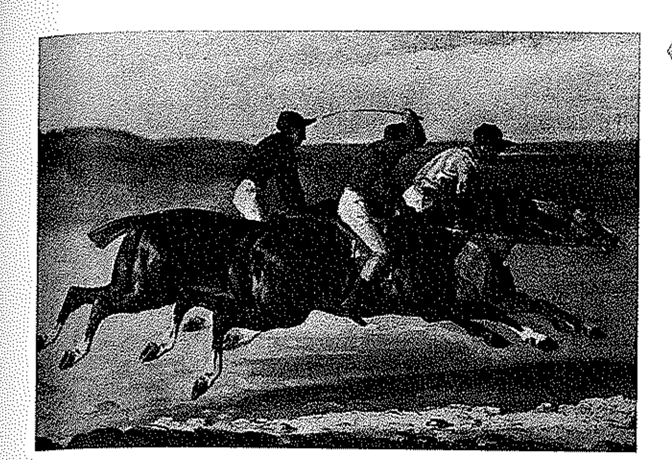


EXPERIMENTO

GALILEO
Véase también **Instrumentos, Descubrimientos de Galileo**

A diferencia de la experiencia más generalizada, el **experimento científico** no estudia directamente la naturaleza, sino que *la recrea artificialmente en el laboratorio*, reproduciendo sólo un modelo simplificado de los hechos naturales y evitando así la accidentalidad que complica los fenómenos en la vida normal. Disminuyendo los tiempos en los que normalmente se cumplen los procesos naturales, el experimento elimina los «ruidos» y anula las interferencias.
El experimento, en definitiva, no es una observación casual, sino una *pregunta concreta hecha a la naturaleza*; según la terminología utilizada por Galileo, es la **prueba**, la comprobación de una hipótesis por medio de una experiencia sensata (es decir, sensible, experimental).
Un buen ejemplo de investigación científica mediante ***experiencias sensatas*** (→ *Experiencias/demostraciones*) es el modo en que Galileo estudió la fuerza de gravedad, llegando a descubrir la ley del movimiento uniformemente acelerado de los graves: un mentís clamoroso a la teoría de Aristóteles, que consideraba la velocidad de la caída proporcional al peso.

El **plano inclinado** que construyó para el estudio del movimiento gravitacional es relativamente simple desde el punto de vista tecnológico: consiste en una viga de seis metros de largo, de buena madera (para impedir que se combe) y que puede inclinarse a voluntad, dotada de una acanaladura cuidadosamente alisada para reducir al mínimo la fricción de las bolas.
Este aparato tan sencillo tiene ya las características de un moderno instrumento científico, porque permite modular a voluntad cualquier parámetro notable de la experiencia. La inclinación, por ejemplo, puede reducirse haciendo más lentos los tiempos de caída, o bien aumentarse hasta rozar la verticalidad (de este modo, la caída libre se convierte en un simple caso límite).
Al principio, el científico afrontó el problema central (es decir, la comprobación exacta de los tiempos de caída) situando en el plano inclinado a intervalos regulares unas campanillas, de modo que sonasen al paso de la bola. Galileo, además de haber estudiado música, era también un avezado intérprete y contaba con la sensibilidad de su oído, muy entrenado para percibir ritmos e intervalos sonoros. Pero se trataba evidentemente de una solución aún primitiva, insuficiente para llegar a una cuantificación precisa de los tiempos.
El ingenio de Galileo resolvió brillantemente el problema con la construcción de un reloj de agua. Hacía coincidir el comienzo de la caída del grávido con la apertura de un grifo colocado bajo un tanque (mantenido a presión constante en todas las mediciones). Al final de la caída, bastaba con cerrar el grifo y ocuparse de pesar el líquido almacenado; de este modo transformaba las cantidades de tiempo en cantidades de peso, mensurables y cotejables con gran precisión. Galileo descubrió así que, aunque una mayor inclinación del plano hacía aumentar la velocidad de caída, la relación entre espacios recorridos y tiempos empleados se mantenía constante para cualquier inclinación (por lo tanto, también en el caso límite de la caída libre). Descubrió sobre todo que esta aceleración no depende del peso, en contra de lo que afirmaba Aristóteles.

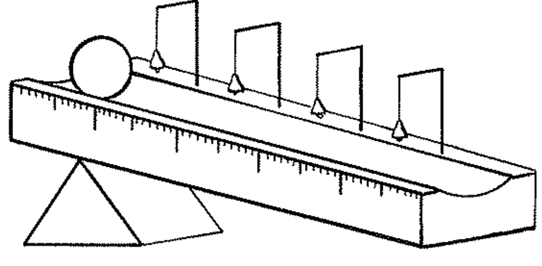


Un ejemplo mínimo, pero significativo, de la diferencia entre experimento y experiencia. Hasta el descubrimiento de la fotografía se pensaba que los caballos galopaban levantando simultáneamente las cuatro patas del suelo. Aún a principios del s. XIX, Géricault pintaba a los caballos en carrera (de los que tenía gran conocimiento) tal como se ve en la figura.

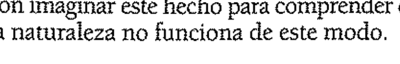


Esquema del reloj de agua inventado por Galileo para medir los tiempos de caída de los cuerpos grávidos.

El primer plano inclinado de Galileo estaba provisto de campanillas para señalar los tiempos de caída de la bola.



A pesar de la tradición, parece cierto que Galileo nunca experimentó la caída de los grávidos desde la torre de Pisa. En caída vertical, en efecto, dos grávidos de peso diferente caen con tiempos tan rápidos que no se puede calcular con exactitud las diferencias (y éste era el verdadero problema de Galileo). Que la velocidad de caída de los grávidos no está en relación con el peso, como suponía Aristóteles, puede demostrarse con un **experimento mental** (una situación imaginaria tan convincente como para que no haga falta reproducirla en la práctica). Imaginemos que desde la torre se arrojan dos suicidas: teniendo el mismo peso, caerán con una velocidad determinada. Pero si durante la caída los dos se abrazan formando un único cuerpo de doble peso, según Aristóteles deberían redoblar la velocidad. Si después se separasen, deberían reducirla hasta la mitad. Basta con imaginar este hecho para comprender que la naturaleza no funciona de este modo.



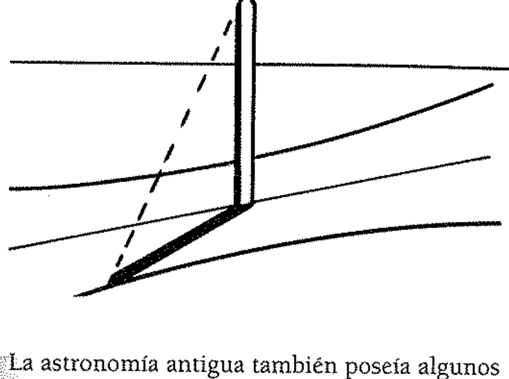
INSTRUMENTOS

Ciencia/Tecnología
Véase también **Descubrimientos de Galileo, Experimento**

Las observaciones realizadas por **Galileo** con el **telescopio** fueron decisivas para la afirmación de la **revolución copernicana** (→); las que llevó a cabo con el **plano inclinado** le permitieron resolver el problema de la caída de los cuerpos grávidos. En los decenios siguientes, esta convergencia entre investigación teórica y construcción de nuevos instrumentos inaugurada por Galileo se convirtió en un elemento permanente e imprescindible de la práctica científica: **Castelli** inventó el **termómetro** (1632); **Torricelli**, el **barómetro** (1643); **Malpighi**, el **microscopio** (1660); **Boyle**, la bomba neumática (1660), etc. La ciencia moderna empezó a progresar en estrecha relación con la tecnología, inventado aparatos que potenciaban los sentidos, liberaban el ojo de los engaños de la visión ordinaria, permitían cuantificar y, por tanto, traducir los fenómenos partiendo de las matemáticas.

El desarrollo de esta instrumentación, a la que se le atribuye un valor intrínseco cognoscitivo, es un rasgo no accesorio sino constitutivo de la ciencia moderna. Sin embargo, esta confianza en los mecanismos *en cuanto tales* (característica del mundo moderno) no se afirmó sin hallar oposición. Algunos detractores de Galileo explicaban su rechazo a otorgar valor a lo que observaban gracias al telescopio, basándose en presupuestos (dogmáticos) de orden religioso. El *ojo largo* de Galileo se consideraba «real» cuando aproximaba objetos terrestres (como catalejo, fue comprado rápidamente por la República de Venecia con fines militares), pero se tenía por falso cuando se usaba como un telescopio; es decir, cuando observaba los astros, divinos y, por definición, imposibles de analizar, fuera del alcance de cualquier tecnología humana.

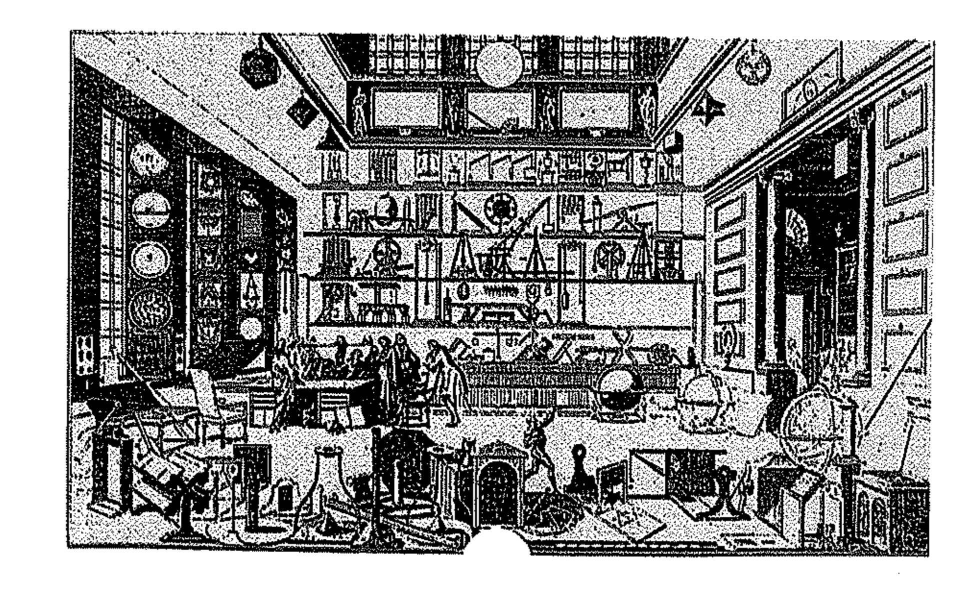
Otros detractores explicaban su desconfianza con razones más sutiles. En todos los sectores de la ciencia, el mundo antiguo había separado claramente la investigación pura de las técnicas operativas.
De este modo, por ejemplo, la geometría se había desarrollado de forma totalmente independiente respecto de la ingeniería (tanto que, según algunos historiadores, en la época griega, se verificó un sustancial *fracaso tecnológico* (→) junto al indudable crecimiento del saber teórico).
La astronomía también había progresado enormemente sin la ayuda de instrumentos ópticos e, incluso, negando su validez: la idea de interponer algo físico, aunque fuese sólo una lupa, entre el ojo y el objeto, se consideraba un elemento perturbador de la visión.
A partir de una simple observación ocular del cielo, los científicos de Alejandría de Egipto pudieron intuir fenómenos complejos como la precisión de los equinoccios; de hecho, el lento movimiento de las estrellas fijas, que emplean 28.000 años para regresar a la misma posición en el cielo, fue descubierto comparando mapas estelares muy detallados, compilados a lo largo de ciento cincuenta años.
En este contexto, lo que marcó una verdadera revolución en la postura de los científicos fue el hecho de depositar su confianza en la **tecnología** en cuanto tal. El acontecimiento decisivo en esta revolución mental fue la demostración de Galileo de que incluso el cielo situado más allá de la Tierra podía ser analizado con un instrumento óptico y mecánico (palabra que para los antiguos poseía un sentido despectivo), surgido en el ambiente de los artesanos y mejorado mediante la práctica.



El **gnomon**, el más antiguo y simple instrumento científico, consistía en un bastón fijado en el suelo. Si se marca sobre el terreno la sombra proyectada por su vértice se puede llevar a cabo un gran número de observaciones. En pleno verano, el curso diurno del Sol produce el arco de la circunferencia en la parte inferior y, en invierno, el simétrico en la zona superior. Cuando durante un día entero la sombra avanza y retrocede en una línea perfectamente recta, la Tierra se encuentra en el equinoccio.



La astronomía antigua también poseía algunos instrumentos (no de tipo óptico, pero adecuados para obtener con exactitud la posición de los cuerpos celestes). A la izquierda se puede apreciar un instrumento que servía para fijar puntos de mira con gran precisión; a la derecha se muestra una **dioptra**, que poseía una plomada gracias a la que se hacía posible calcular el *ángulo de incidencia*, formado por el encuentro entre la línea de puntería y la vertical.



El interior de un laboratorio científico del s. XVII muestra la importancia que la nueva mentalidad atribuía a los instrumentos.

EXPERIENCIAS/ DEMOSTRACIONES

GALILEO
Véase también Disputa antiguos/modernos, Instrumentos

Más que un teórico de la ciencia (como **Descartes** y **Bacon**), **Galileo** fue un científico inmerso en la investigación; no construyó un sistema doctrinario para aplicarlo en la práctica, sino que desarrolló observaciones epistemológicas a partir de su actividad de inventor. En su opinión, la práctica de los científicos debe basarse en dos principios: las demostraciones necesarias y las experiencias sensatas.

Las **demostraciones necesarias** son razonamientos fundamentados en la lógica hipotético-deductiva, capaces de extraer rigurosamente todas las consecuencias posibles de una hipótesis de partida. Estas demostraciones constituyen el aspecto más interpretativo y racional del trabajo científico; sin embargo, no deben considerarse autónomas ni independientes respecto a la experiencia: cualquier ley, sea cual sea la forma en que haya sido formulada, deberá someterse a la criba de la experiencia. El carácter «necesario» que caracteriza estos razonamientos expresa una exigencia de rigor matemático, tal como se demuestra en este célebre pasaje de *Il saggiatore* (1623): «La filosofía está escrita en este vasto libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (al que yo denomino el Universo), que sin embargo no puede entenderse si antes no se aprende su lengua y se conocen los caracteres en que está escrito. Está escrito con lenguaje matemático: triángulos, círculos y otras figuras geométricas, medios sin los que es imposible entender humanamente la palabra y sin los que vagaríamos en vano por un oscuro laberinto». En otras palabras, la naturaleza es un orden objetivo y mensurable de relaciones gobernadas por leyes que pueden formularse de forma precisa. En realidad, los instrumentos típicamente matemáticos de los que podía disponer Galileo eran bastante escasos (no abarcaban el álgebra, sólo una aritmética elemental) y esta lengua exacta con que se expresa la naturaleza, llamada por Galileo matemática, es de hecho una geometría, dado que versa sobre triángulos, círculos y otras figuras. Sin embargo, todavía no es una geometría en el sentido tradicional (es decir, una ciencia del espacio), sino un método riguroso, abstracto y del todo independiente de las relaciones espaciales, que permite llegar a deducciones lógicas. Las figuras geométricas construidas por Galileo y sobre las que razona no siempre representan distancias y espacios; a menudo indican intervalos de tiempo, velocidad o cualquier otra variable física. En resumen: la geometría no es medida del espacio, sino el lenguaje de la naturaleza en cualquiera de sus aspectos.

Las **experiencias sensatas** o, literalmente, las **experiencias de los sentidos** (en particular, la vista), representan el momento de inducción y observación de la ciencia, primordial en los **descubrimientos de Galileo** (→) relativos a los cuerpos celestes.
La tesis de Galileo posee dos significados: en oposición a los teólogos dogmáticos que se negaban a admitir lo que realmente veían en el telescopio, indica que es imposible no creer en aquello que está probado por una sensación concreta. En oposición a los filósofos aristotélicos de la naturaleza, indica que la experiencia verdaderamente científica es diferente de la observación cotidiana del mundo, genérica y confusa. Ésta ha de encontrar su fundamento en mediciones precisas, adquiridas mediante **instrumentos** adecuados, y ha de ponerse a prueba a través de un **experimento** (→) crucial.

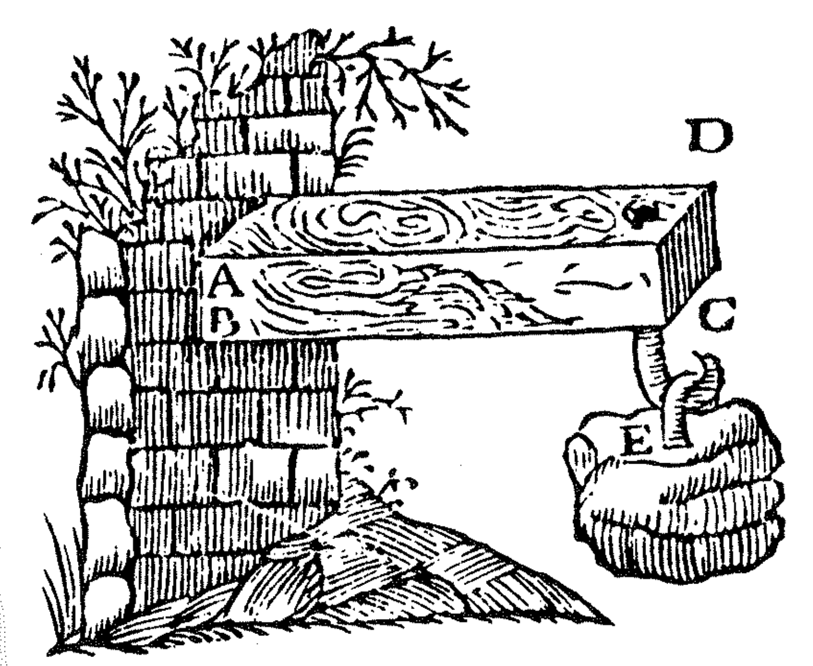
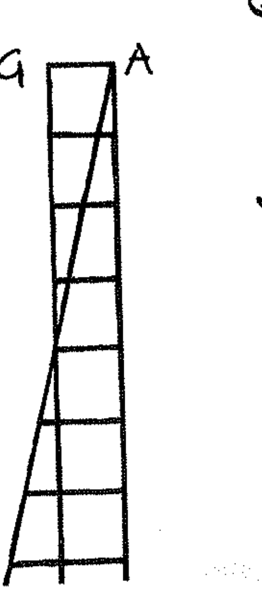
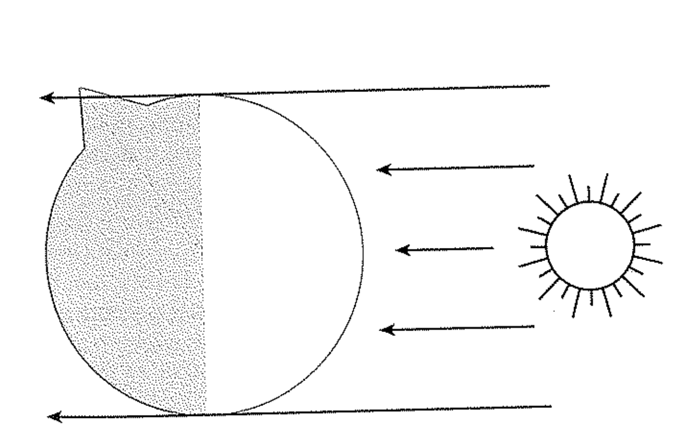


Ilustración original de Galileo (*Discurso en torno a dos ciencias nuevas*, 1632). Las obras de Galileo están repletas de imágenes pictórico-científicas, en donde se describe un proceso natural en la forma más coherente respecto a la percepción sensible. Galileo era, asimismo, un destacado pintor, y esta capacidad artística fue un elemento importante en la lectura de las manchas lunares, interpretadas correctamente por el científico como sombras producidas por las altas montañas.

Esquema extraído de los *Discursos en torno a dos nuevas ciencias*. A la derecha se ilustra el acontecimiento físico: la caída de un peso. El esquema situado a la izquierda representa el acontecimiento geométricamente: las líneas verticales indican los **tiempos** de caída; las horizontales, las **velocidades**; la diagonal, la aceleración. De esta forma, el peso que cae a velocidad constante da origen al rectángulo GABF; un cuerpo grave en caída acelerada origina el triángulo ABE. Esta transformación geométrica permitió a Galileo demostrar que un peso en caída constante recorre el mismo espacio que otro en caída acelerada (de hecho, el triángulo y el rectángulo tienen la misma área) y en un mismo lapso de tiempo.





Galileo comprendió que los puntos de luz en la zona en sombra de la Luna corresponden a las cimas de las cumbres más altas.

DISPUTA ANTIGUOS/ MODERNOS

Bacon
Véase también Utopía, Racionalismo, Empirismo

Cuando se habla de la **disputa de los antiguos y de los modernos** se entiende, por lo común, aquel debate acalorado que se desarrolló a principios del s. XVII en torno a la imagen, a la función y a los objetivos de la ciencia. La **revolución copernicana** (→), que, mermando el prestigio y la autoridad de los antiguos, tuvo un efecto liberatorio en todas las ciencias, contribuyó de forma decisiva a su nacimiento. Las consecuencias de la «disputa» fueron notables: la concepción renacentista del saber como restauración de la antigua norma clásica (una sabiduría perfecta y definitiva que, temporalmente, se perdió durante la Edad Media: →*Mito de los orígenes*) fue suplantada por la del ***progreso*** (→), que implica nuevas suposiciones.

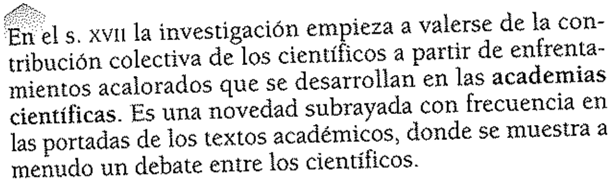
- La **perfectibilidad del saber**. Surgió la convicción de que el conocimiento es un proceso en continuo crecimiento que nunca fue ni podrá ser definitivo, ni siquiera en un lejano futuro.

- La necesidad, para que el ritmo del progreso se acelere, de una **colaboración** constructiva **entre los científicos** que se oponga, a través de una eficaz circulación de los conocimientos, a la tradicional gestión sacerdotal del saber (como instrumento de poder).

- El vínculo entre **ciencia y tecnología**. Por primera vez en la historia surgió la idea de que el progreso científico estaba repleto de importantes mejoras en las condiciones tanto materiales como morales de la humanidad.

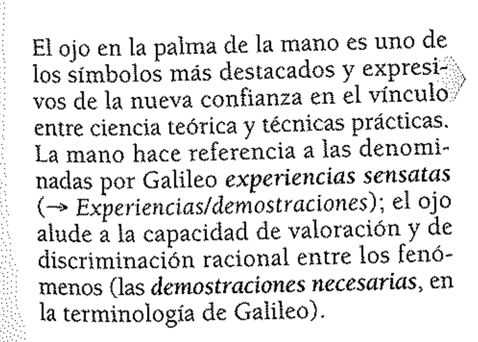
En la portada de *El progreso del saber* (1605), **F. Bacon** ilustró la nueva mentalidad recurriendo a una metáfora que tuvo gran éxito: los nuevos científicos son como niños con respecto a los grandes pensadores del pasado; sin embargo, gozan de una ventaja sustancial: la de encontrarse en los hombros de estos gigantes y, por tanto, más próximos a la verdad. De ahí que puedan beneficiarse de su experiencia (y de sus errores).
En un célebre pasaje del *Novum Organum* (1620), el mismo Bacon, aun manteniendo inmutable el tema central (la relación indisoluble entre saber y tiempo), invirtió los términos tradicionales: por «antigüedad», afirmó, «debería entenderse la vejez del mundo, que debe atribuirse a nuestros tiempos y no a la juventud del mundo que se encontró entre los antiguos. Y lo mismo que de un hombre anciano puede esperarse un conocimiento mayor de las cosas humanas y un juicio más maduro que de un joven, así en nuestra edad (si se tuviese conocimiento de su fuerza y se quisiera experimentar y comprender) sería justo esperar cosas mucho más grandes que las de los tiempos antiguos, pues ésta es, para el mundo, la edad mayor, enriquecida por innumerables experiencias y observaciones». La aceptación de estas tesis innovadoras subrayó la necesidad de un **cambio del método científico**. Se llegó a la conclusión de que, si los antiguos pensadores habían incurrido en errores, la causa no podía encontrarse en una escasa genialidad personal, sino en la ausencia de procedimientos válidos. Por lo que respecta al **problema del método** y de la enseñanza, que ya no podían concebirse como transmisión de un conocimiento cerrado sino que debían interpretarse como búsqueda innovadora, se desarrolló la reflexión de los principales filósofos de la época (además de Bacon, **Galileo** y **Descartes**).




En el s. XVII la investigación empieza a valerse de la contribución colectiva de los científicos a partir de enfrentamientos acalorados que se desarrollan en las **academias científicas**. Es una novedad subrayada con frecuencia en las portadas de los textos académicos, donde se muestra a menudo un debate entre los científicos.



La portada original de la obra *El progreso del saber* (1605), de F. Bacon. Los científicos de la época moderna son como niños si se comparan con los grandes pensadores del pasado; no obstante, son **«niños sobre los hombros de los gigantes»**.


El ojo en la palma de la mano es uno de los símbolos más destacados y expresivos de la nueva confianza en el vínculo entre ciencia teórica y técnicas prácticas. La mano hace referencia a las denominadas por Galileo ***experiencias sensatas*** (→ *Experiencias/demostraciones*); el ojo alude a la capacidad de valoración y de discriminación racional entre los fenómenos (las ***demostraciones necesarias***, en la terminología de Galileo).



RACIONALISMO

Descartes, Deduccionismo

Véase también **Mecanicismo**

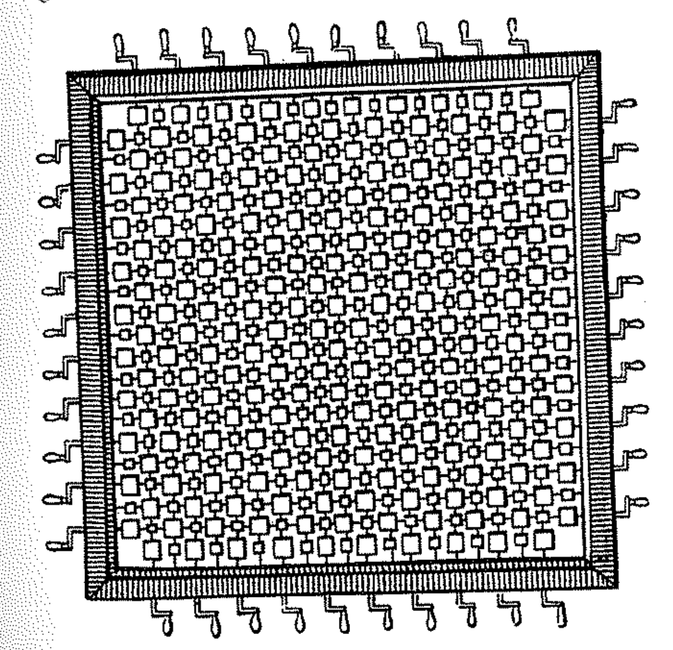
Cualquier postura filosófica que, en oposición al *irracionalismo* (→), considere la realidad ordenada y descifrable, gobernada por principios inteligibles, remite a la noción de **racionalismo** en un amplio sentido. **Galileo** inventó la metáfora más adecuada: el mundo es como un libro escrito en caracteres matemáticos (y, por tanto, la naturaleza es legible, comprensible, como un libro). En este sentido amplio se consideran racionalistas varias doctrinas, aunque sean muy diferentes entre sí (platonismo, estoicismo, hegelismo).
Por racionalismo en sentido estricto o **racionalismo clásico** se entiende la tradición filosófica fundada en el s. XVI por **Descartes** y proseguida posteriormente por **Hobbes**, **Spinoza** y **Leibniz**. La idea que caracterizó a estos filósofos fue la de que se puede llegar a conocimientos científicos válidos única y exclusivamente a través de la **racionalidad deductiva**, según el modelo de la geometría euclidiana, que deduce más de cuatrocientos teoremas a partir de cinco simples axiomas (postulados) de partida.
El *Discurso del método* (1637) de Descartes puede considerarse el manifiesto de este racionalismo: en éste se sostiene, de hecho, la posibilidad de construir todo el saber humano desarrollando, según un método deductivo, algunas evidencias que la mente intuye como *ideas claras y diferentes*; por ejemplo, los conceptos de extensión y de materia.

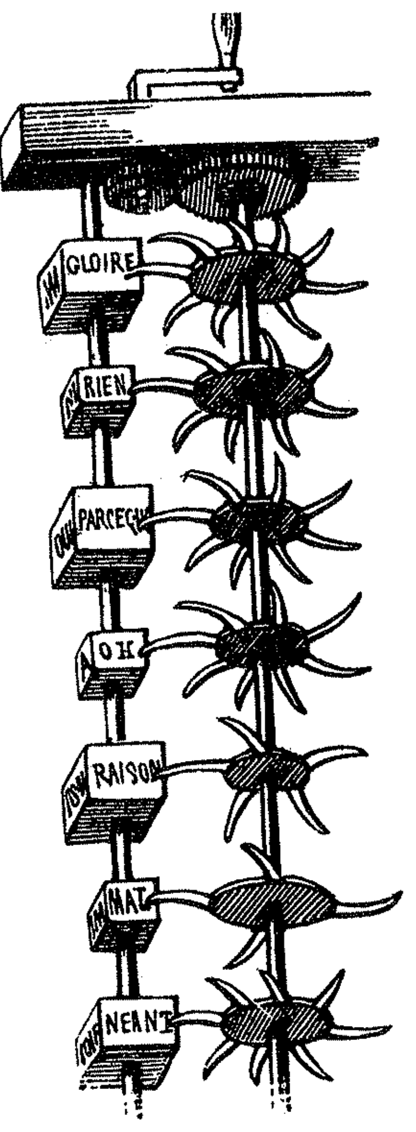
El juicio histórico sobre el racionalismo debe ser ambivalente. Fue una doctrina auténticamente revolucionaria y contribuyó a formar el espíritu científico moderno al arremeter contra las supersticiones del pasado. Descartes afirmó que la razón (→ ***Res cogitans/res extensa***), además de ser idéntica en todos los hombres y de diferenciarlos de los animales, es la única guía que el científico debe asumir. El racionalista no debe dejarse influenciar por los prejuicios o por las convicciones religiosas, no debe permitir que algunas teorías imposibles de demostrar o sugestivas (tan frecuentes en el pensamiento mágico) intercepten los recorridos lógicos del intelecto.
Estas consideraciones acabaron otorgando gran importancia a las **matemáticas**, hecho éste que contribuyó notablemente al nacimiento del método científico. No obstante, cuando los racionalistas intentaron extender a todas las ciencias el método axiomático-deductivo convirtiéndolo en la norma de la cientificidad, cayeron en estrepitosos fracasos. Por ejemplo: el intento de Descartes de construir una física natural deduciéndola de la idea de extensión no llevó a resultados demasiado fecundos (→ ***Deduccionismo cartesiano***).

Sin embargo, lo más grave es que los racionalistas, al convertir en absoluto el valor de la razón, restaron importancia a los datos procedentes de la experiencia, incluso a la verificación práctica de las teorías (→ ***Filosofía experimental***).
Al entrar en polémica con el **empirismo** (→) radicalizaron sus posiciones y acabaron por adoptar una postura en que era imposible el desarrollo efectivo de las ciencias: sus tratados científicos no son descripciones de la realidad natural, sino la construcción de **modelos teóricos que no pueden ser experimentados**. En el s. XVIII, la herencia positiva del racionalismo clásico, moderado por un justo valor conferido a la realidad, confluyó en la **Ilustración** (→).

En *Los Viajes de Gulliver* (1726), el escritor inglés **Jonathan Swift** propuso esta parodia del método racionalista. En la Academia de Lagado, un estrafalario profesor (en quien es fácil vislumbrar la figura de Leibniz) trabaja para mejorar el «conocimiento especulativo mediante ingenios mecánicos». A una orden suya, cuarenta pupilos asen una de las manivelas del aparato especulativo y la giran una sola vez. Como resultado, la configuración de las palabras situadas en los cubos queda modificada completamente. Entonces el profesor solicita la lectura del contenido: las tres o cuatro palabras cercanas que podrían formar parte de una frase son dictadas inmediatamente a los escribanos, y la operación vuelve a iniciarse desde el principio. De este modo, afirma el profesor, ya hemos compuesto algunos «tratados especulativos».

Según los principios del racionalismo, la **mente** es un **sistema autosuficiente** de elaboración (combinación) de ideas, similar al **aparato especulativo** descrito por Jonathan Swift en *Los Viajes de Gulliver*.





La máquina especulativa imaginada por Swift, en que es posible reconocer una parodia de la *Lengua característica* de Leibniz, estaba constituida por un panel de pequeños bloques de madera conectados entre ellos por pequeñas baquetas metálicas giratorias. En los pequeños bloques estaban escritas, sin ningún orden, todas las palabras y en todos sus modos, tiempos y declinaciones posibles.

DUDA HIPERBÓLICA

Descartes, Metafísica

Véase también Res cogitans/res extensa

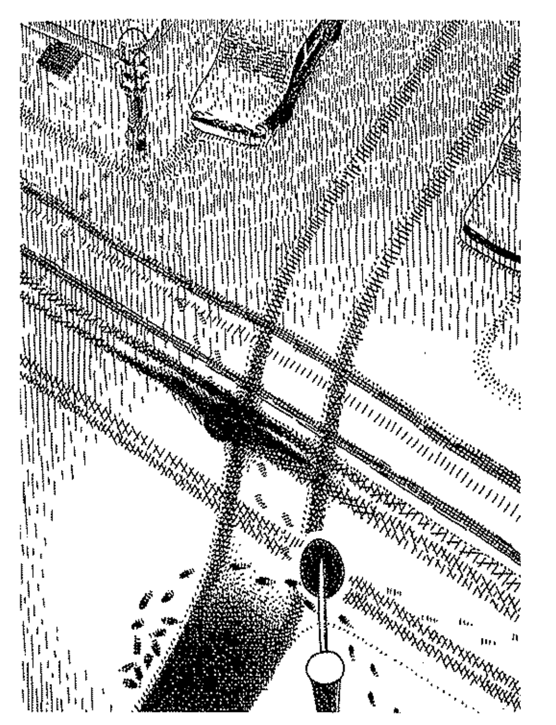
En gnoseología, el término **duda** indica un estado psicológico de incertidumbre frente a dos alternativas contrarias. Se suele hacer una distinción entre la **duda escéptica** (cuando la imposibilidad para emitir un juicio se muestra como el **resultado** de una investigación de la verdad) y la **duda metódica** (cuando la exhortación a suspender cualquier tipo de juicio es un **instrumento** para llegar a un conocimiento con fundamentos). En el primer caso, la duda es la única certeza auténtica. En el segundo, aunque Sócrates ya recurriese a ésta en la *mayéutica* (→), la práctica de la duda metódica está íntimamente vinculada al pensamiento de **Descartes**, que la convirtió en el fundamento de su metafísica.

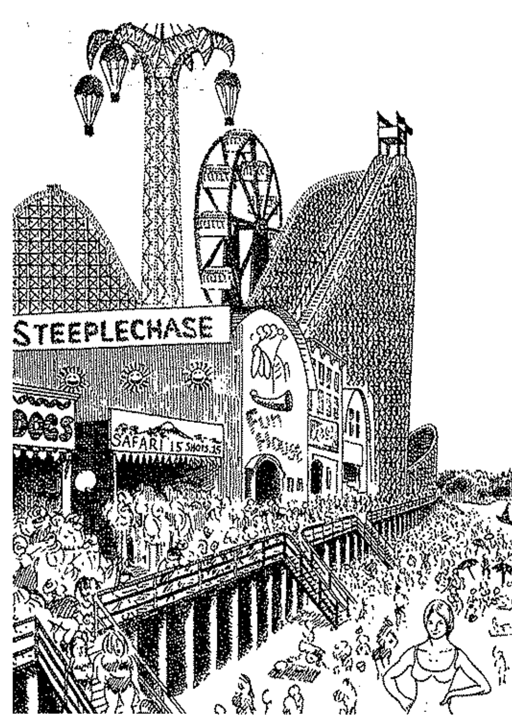
Según Descartes, hay que empezar poniendo en entredicho las propias convicciones, considerando provisionalmente falso todo aquello que no esté probado y de lo que, por tanto, se pueda dudar. Si después de haber sometido el propio conocimiento a esta criba se llega a un residuo positivo, una idea sobre la que no se puede dudar, deberá considerarse totalmente verdadera, tan cierta que pueda ser usada como **fundamento** de otros conocimientos.

El problema es que no existe conocimiento alguno del que no se pueda dudar de alguna manera. La *sensación* (→) no es fiable: a pesar de que, a veces, la percepción de un objeto parece tener características de certidumbre, está demostrado que en algunas ocasiones los sentidos engañan y que, por tanto, pueden hacerlo siempre.

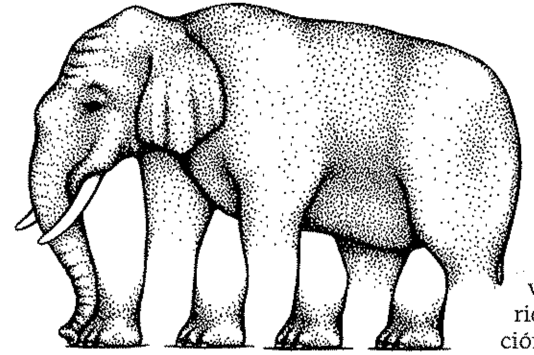
Además durante el sueño, en las fantasías y en las alucinaciones se pueden producir representaciones mentales tan semejantes a aquellas propias del estado de vigilia que resulta imposible establecer una demarcación clara. Dado que cuando un individuo se despierta de un sueño tiene en ocasiones la impresión de salir de la realidad verdadera, ninguna experiencia particular podrá disolver definitivamente la duda de no estar soñando incluso en el momento en que está convencido de estar despierto. Asimismo se puede dudar de los conocimientos matemáticos aunque éstos, según Descartes, se muestren iguales tanto en la vigilia como en el sueño; también se puede discutir el mundo entero (**duda hiperbólica**) suponiendo que un *genio maligno* haya engañado de forma sistemática a todos los hombres desde su nacimiento, haciéndoles ver y creer verdadero aquello que no existe y ocultándoles la auténtica realidad.

El carácter radical de la duda hiperbólica sirvió a Descartes para subrayar la validez de la conclusión: en el momento en que dudo de todo, sólo puedo contar con una única certeza: con mi propia duda. Mi existencia en cuanto sujeto pensante es tan cierta como incierta es la existencia de las cosas sensibles. *Cogito ergo sum* es la célebre fórmula con que Descartes resumió estas reflexiones: «Pienso (dudo), luego existo». La proposición «**yo existo en cuanto ser pensante**» (en cuanto a espíritu o *res cogitans*) es una certeza originaria sobre la que se puede fundar la metafísica y la ciencia.





La aplicación cartesiana de la duda a cualquier forma de conocimiento planteó el delicado problema de la distinción entre la condición normal de la mente (vigilia) y los **estados alternativos** (sueño, fantasía con los ojos abiertos, alucinaciones, etc.). El problema se origina en el hecho de que la mente, en estas condiciones, es capaz de producir representaciones tan detalladas (y, a veces, incluso más) como las sensibles. A menudo las visiones oníricas son tan realistas que en el despertar y durante unos instantes nos engañan, haciéndonos creer en su realidad. Las imágenes propuestas presentan dos alucinaciones. La de la izquierda, una ciudad nevada vista desde arriba por un individuo en pleno vuelo, es la descripción de una alucinación provocada por el LSD y vivida por el sujeto con una perfecta sensación de realidad. A la derecha se puede observar cómo ciertas alucinaciones describen imágenes de la realidad más minuciosas y detalladas que las perceptivas.



En condiciones particulares, la mente es capaz de visualizar cosas inexistentes con el máximo de claridad. La extraña imagen del elefante es una alucinación hipnopómpica (cuando el sueño es ya inminente) registrada por el psicólogo Shepard; a la derecha, aparecen dos «cocos», los monstruos que desde siempre aterrorizan en la infancia, dibujados por un niño tras su «visión» (la fantasía infantil presenta a menudo importantes características alucinatorias). Según Descartes no existen medios simples y definitivos para distinguir estas visiones de lo que vemos en estado de vigilia: ¿quién garantiza que lo que ahora ves no sea producto de tu mente?

RES COGITANS/ RES EXTENSA

DESCARTES, DUALISMO METAFÍSICO

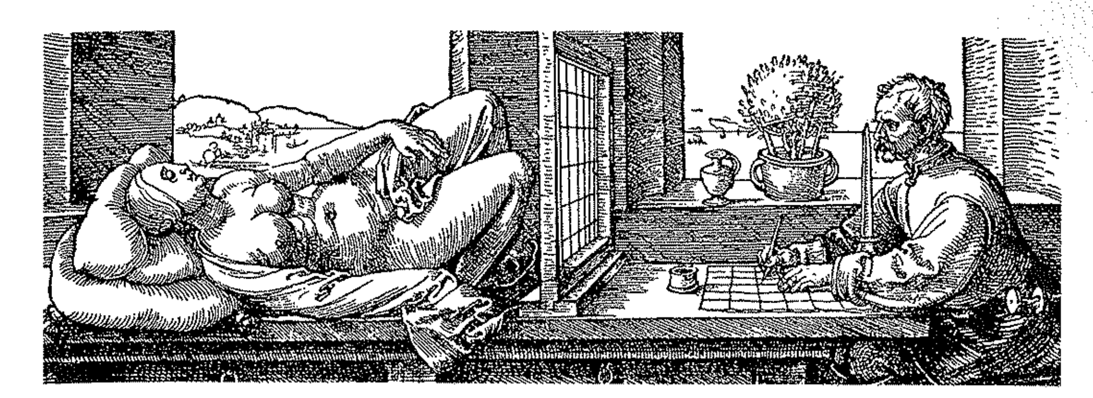
Véase también Problema cuerpo-mente

La fundación de la **metafísica dualista** llevada a cabo por **Descartes** constituye el acontecimiento filosófico fundamental de la modernidad. Según esta teoría, todo el mundo está compuesto exclusivamente por dos tipos de ***sustancias*** (→ *Sustancia*), dos realidades opuestas e inconmensurables entre las que no existe nada en común: el **pensamiento** y la **materia**.

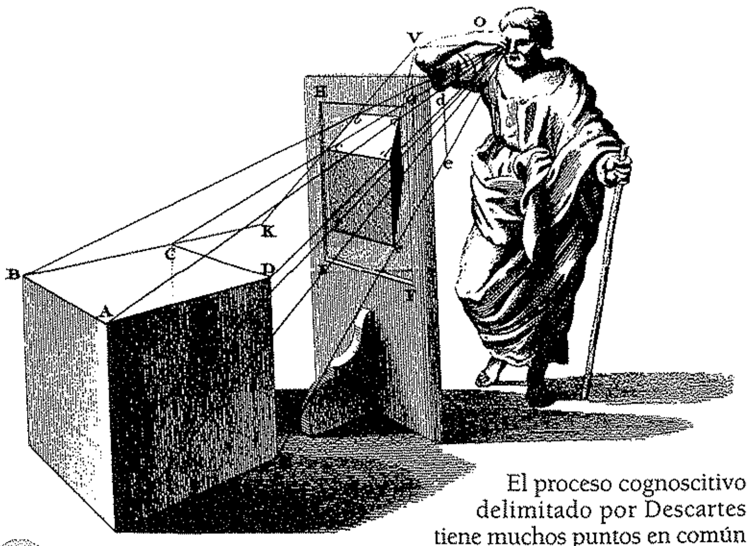
Para Descartes, la existencia de la *res cogitans* (el pensamiento) puede demostrarse a partir del procedimiento de la ***duda hiperbólica*** (→): por mucho que se dude de todo, es imposible no reconocerse como pensamiento dubitativo, según la célebre máxima *cogito ergo sum*.
La *res cogitans* no ocupa espacio físico, es consciente de sí misma y libre; no tiene una dimensión material ni espacial. En todo el Universo sólo está presente en los seres humanos, en los que constituye su *Yo*: es decir, la mente consciente.

Descartes introdujo la noción de *res extensa* y le otorgó características simétricas y contrarias: **materia** es todo lo que no es espíritu: es decir, **pura extensión** espacial carente de consciencia. En las *Meditaciones metafísicas* (1641) explicó ésta noción recurriendo al ejemplo de la cera: «Tomemos un trozo de cera recién extraído de la colmena: todavía no ha perdido la dulzura de la miel que contenía, conserva aún restos del perfume de las flores de las que ha sido extraída; su color, su forma, su tamaño, son manifiestos; es dura, es fría, se puede palpar y, si la golpeamos, producirá algún tipo de sonido. Todas aquellas cosas que, por separado, pueden permitir el conocimiento de un cuerpo, se encuentran en éste. Pero he aquí que, mientras os estoy hablando, el trozo de cera se acerca al fuego: el sabor que aún contenía se esfuma, el olor desaparece, el color cambia, la forma se pierde, el tamaño aumenta, se hace líquido, se calienta, a duras penas puede ser palpado y, aunque se le golpee, no producirá sonido alguno. Pero, tras esta transformación, ¿sigue siendo igual la cera? ¿Qué era, pues, aquello que se conocía? Todas las cosas que estaban supeditadas al gusto y al olfato, o a la vista o al tacto o al oído, han cambiado y, sin embargo, la cera sigue siendo la misma».
Aquello que permanece ofrece la noción exacta de materia: algo que tiene una **extensión**, que es **flexible** y **mudable**; en pocas palabras, la pura capacidad de ocupar un espacio (la cera dejaría de existir únicamente si no ocupase un espacio).
Por tanto, el conocimiento de los fenómenos naturales debe prescindir de las mudables **cualidades secundarias** (olor, sabor) sugeridas por los órganos de los sentidos; el verdadero conocimiento es una «visión de la mente», una representación muy simplificada respecto a la complejidad del mundo real, pero segura, exacta e incontrovertible, porque se basa en un único parámetro objetivo: la extensión espacial y sus derivaciones (altura, anchura, profundidad, área, tamaño, forma, movimiento, situación, duración, número).

Por lo que respecta al hombre, la polaridad *res cogitans/res extensa* se transforma en la oposición entre **mente** y **cuerpo** y origina el problema de sus relaciones recíprocas. Descartes intentó resolver el problema de estas relaciones mediante la teoría de la ***glándula pineal*** (→), admitiendo su interacción en esta glándula del cerebro.



En la ilustración, el método de la perspectiva tal como lo describió Durero. El mundo (en este caso, una modelo en posición perturbadora) debe ser observado con absoluto distanciamiento. Al reducir la realidad a una pura extensión espacial de los cuerpos, Descartes realiza una *desespiritualización* de la naturaleza en claro contraste tanto con la visión de Aristóteles como con el pensamiento mágico. El conocimiento, una representación objetiva y matemática del mundo, se interpone entre el sujeto y el objeto como un diafragma. Descartes definió el conocimiento como un *speculum universi*, un espejo (una pintura) que reduce la complejidad de lo real y describe el esqueleto racional. El sujeto del conocimiento (la *res cogitans*) está separado y es ajeno respecto a los objetos del mundo. Conocer implica una postura distanciada, ya que la participación en el mundo (las pasiones, las sensaciones, las emociones y los deseos que nacen de la voluntad) sólo son fuentes de error.



El proceso cognoscitivo delimitado por Descartes tiene muchos puntos en común con el paradigma mental de la ***perspectiva*** (→). De la misma forma que la perspectiva había elaborado la idea de un sujeto reducido a un único, inmaterial e inmóvil **punto de vista** inexistente en la realidad concreta, así para Descartes el sujeto del conocimiento no es todo el individuo, sino sólo su *res cogitans*.

GLÁNDULA PINEAL

DESCARTES

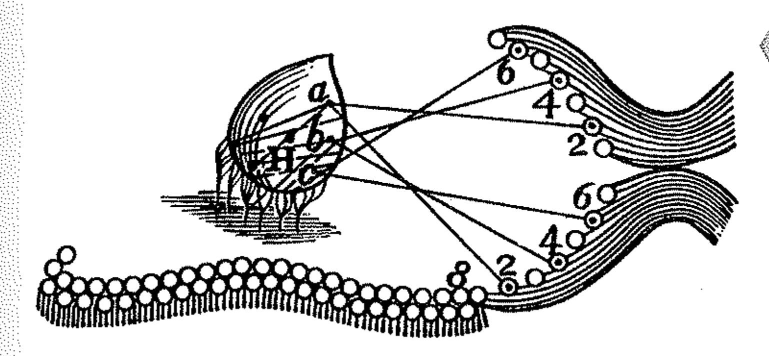
Véase también Problema cuerpo-mente

El dualismo establecido por **Descartes** entre ***res cogitans*** y ***res extensa*** planteó una serie de dificultades: si las dos ***sustancias*** (→ *Sustancia*) se definen por una oposición recíproca (una como pura espiritualidad sin extensión y la otra como pura extensión sin espiritualidad), ¿cómo es posible pensar que exista una relación entre ellas? De hecho, es evidente que el ser humano, a diferencia de cualquier otro ser vivo, reúne en su naturaleza tanto la *res cogitans* (la mente) como las *res extensa* (el cuerpo). Además de eso el pensamiento, a pesar de no poseer ninguna dimensión espacial y no estar, por tanto, en ningún lugar del cuerpo, es capaz de interferir continuamente en éste, sin esfuerzo aparente. El hombre no sólo piensa, sino que (y es ahí donde radica la dificultad) su pensamiento se muestra capaz de modificar el estado de su *res extensa*.

La solución propuesta por Descartes fue el **interaccionismo** (un tipo de explicación retomada en el s. XX por **Popper** en la ***teoría de los tres mundos***): se asume que existe un lugar físico en el interior del cuerpo humano donde se verifica el contacto y, por ende, se permite un intercambio de informaciones e influencias recíprocas. Descartes puso este lugar de intersección (en la actualidad hablaríamos de «interfaz») entre mente y cuerpo «en una **glándula** muy pequeña denominada **pineal**» (epífisis) situada en el centro del cerebro; para justificar su elección recurrió a una peculiaridad de esta glándula: es el único órgano presente en el cerebro de forma individual (el resto de estructuras cerebrales son dobles y simétricas en los dos hemisferios, el derecho y el izquierdo).

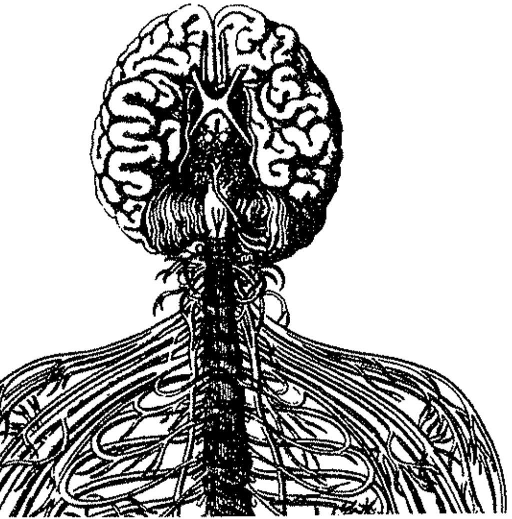
Indudablemente, la hipótesis es bastante débil; por lo demás, Descartes no quería proponer una verdad de tipo anatómico, sino que se limitó a proponer un modelo teórico lo más adecuado posible a la realidad (hasta tal punto que se dedicó a la disección anatómica de animales), aunque no necesariamente verdadero y con existencia efectiva. Con la aplicación de los principios del ***mecanicismo*** (→) y del ***deduccionismo*** (→) en el ámbito médico, Descartes sólo intentaba demostrar cómo *podría* configurarse la relación entre mente y cuerpo.

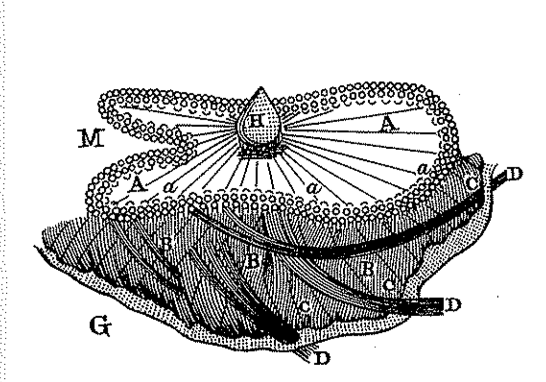
Descartes imaginó el cerebro humano como una cavidad delimitada en su parte exterior por la corteza cerebral y ocupada en su interior por una materia fluida (la «pulpa»). Según sus teorías, la glándula pineal se encontraría fija en el fondo de esta cavidad, implantada en la médula espinal. La cavidad cerebral es una «cámara de compensación» donde minúsculas oscilaciones de la glándula interpretan las informaciones sensibles y dan las «órdenes» a los distintos miembros y extremidades del cuerpo humano. La interacción mente-cuerpo se lleva a cabo a partir de un proceso que puede describirse, desde un punto de vista fisiológico, como una forma de intercambio entre la epífisis y la corteza cerebral. Los «**espíritus vitales**» (o ***pneumáticos***: → *Pneuma*) que se forman en el corazón a partir de la depuración de la sangre son los que funcionan como mensajeros-intermediarios. De este modo, los procesos del pensamiento pueden entenderse como la relación entre las funciones asumidas por la glándula y las terminaciones nerviosas presentes en la corteza cerebral.

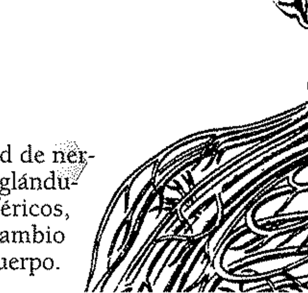


La glándula pineal en el interior de la cavidad cerebral (*Tratado sobre el hombre*, 1644). Las líneas indican los intercambios de ***pneuma*** entre la glándula y los nervios, que Descartes, aplicando también en este caso la **metáfora hidráulica**, consideraba pequeños tubos a través de los cuales pasan los espíritus vitales.

La glándula pineal tiene libertad para oscilar en cualquier posición. En su movimiento (que, según Descartes, no está sometido a las leyes de la gravitación) se hallaría el secreto de la fisiología del pensamiento.







La glándula, al igual que las paredes de la cavidad, posee una superficie porosa formada por innumerables y minúsculos orificios a través de los que entran y salen los espíritus vitales.

La ilustración reproduce la tupida red de nervios que, según Descartes, conecta la glándula pineal con todos los órganos periféricos, permitiendo de esta forma un intercambio informativo continuo entre mente y cuerpo.

PROBLEMA CUERPO-MENTE

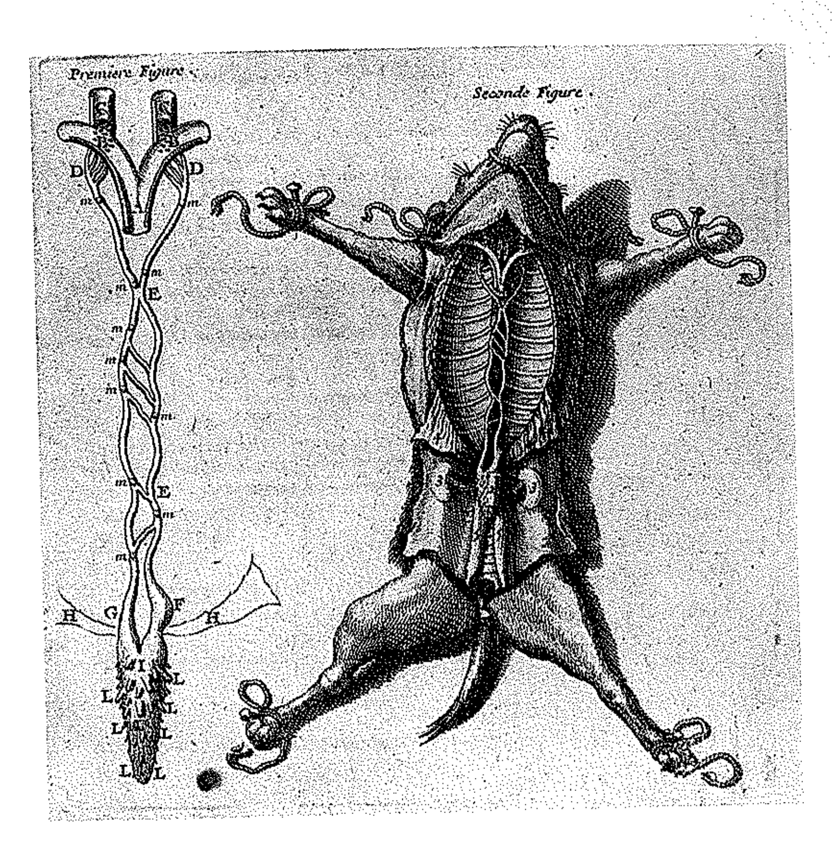
Dualismo cartesiano

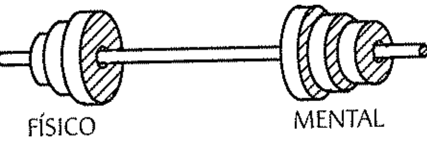
Véase también **Glándula pineal**

La rígida distinción dualista planteada por Descartes en el ámbito metafísico entre *res cogitans* (espíritu, alma, inteligencia) y *res extensa* (materia, cuerpo, instinto, fisiología), dos sustancias opuestas e inconmensurables, llegó a ser uno de los pilares de la filosofía moderna.
El naciente método científico se valió de la **desespiritualización de la materia** implícita en este dualismo para desencadenar una *crítica radical a la magia* (→) basada en los principios, exactamente opuestos, del *animismo* (según el cual la materia posee una espiritualidad) y de la *simpatía cósmica* (según la que todo interactúa con todo: →). El científico cartesiano, ya fuese un físico, un astrónomo o un químico, empezó a tratar la materia como una pura extensión, una entidad privada de cualidades psíquicas, de energías inmanentes, de valores espirituales o de causas finales. Asimismo, el biólogo y el zoólogo cartesianos tendían a considerar de la misma forma los objetos de su ciencia. Una de las consecuencias más relevantes y controvertidas del dualismo fue la reducción de la vida animal a los principios del *mecanicismo* (→). De hecho, ya que la *res cogitans* (la capacidad intelectual dotada de consciencia) se encuentra sólo en el hombre y no en la naturaleza, los animales deben ser considerados como autómatas mecánicos muy complejos, pero incapaces de sentimientos conscientes. El hecho de atribuirles rasgos psicológicos típicamente humanos es fruto de una forma de *antropomorfismo* (→) precientífico. Un perro no es «amigo» del hombre; según la opinión de los biólogos cartesianos, sus comportamientos no expresan sentimientos y, cuando son golpeados, los ruidos que se oyen no son aullidos de dolor sino una consecuencia automática, involuntaria e inconsciente de esos «mecanismos hidráulicos» que componen su fisiología. El aspecto apreciable de esta discutible doctrina es que en la naturaleza, como ocurre en cualquier máquina, ninguna «pieza» es inútil: nada es despreciable y cada fenómeno tiene un valor propio y específico.

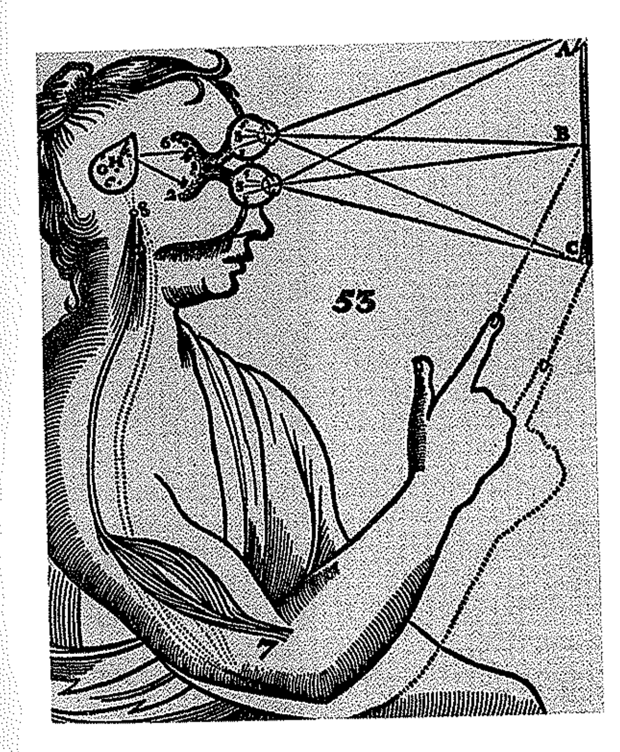
En torno al hombre, único ser de todo lo creado en que las dos *sustancias* (→ *Sustancia*) metafísicas no sólo conviven (cada individuo es cuerpo y espíritu), sino que se comunican e interactúan, se planteó un problema aún más delicado si cabe: al deseo propiamente espiritual de levantar un brazo le corresponde una acción del cuerpo.
La solución que elaboró Descartes para dar solución a este problema (*glándula pineal*) dejó insatisfechos a los propios cartesianos. Sin embargo, las propuestas de estos últimos fueron incluso menos convincentes. **N. Malebranche** sugirió que la naturaleza espiritual y corporal del hombre interactúa debido a una continua intervención de Dios (**ocasionalismo**). **Leibniz** avanzó la propuesta de la **armonía preestablecida**, que prevé una única intervención inicial de Dios capaz de programar toda la vida de un individuo haciendo coincidir en todo momento las acciones de su cuerpo con su voluntad (de este modo, el deseo de levantar el brazo no tiene relación directa con la respectiva acción).

El s. XVII no sólo inauguró la **vivisección** de los animales sino que la practicó con una frecuencia y una ferocidad hoy en día inimaginables. El experimento de la **extirpación del páncreas**, que sólo demuestra cómo el perro consigue sobrevivir bastante tiempo a pesar de la extracción de este órgano, fue llevado a cabo durante todo el siglo con tal pasión que favoreció el exterminio de algunas razas. Los espectáculos anatómicos se realizaban en salas abiertas al público, siempre muy numeroso. Desde el punto de vista de la ecología contemporánea, Descartes es el fundador de una idea muy discutida en la actualidad: la naturaleza como puro dominio del hombre.





El teórico de la inteligencia artificial Marvin Minsky (*La sociedad de la mente*, 1989) ha definido el dualismo cartesiano a través de la *metáfora de las pesas*.



El dualismo cartesiano se enfrentó a una serie de dificultades, la más grave de las cuales consistió en proporcionar una explicación para cada simple movimiento voluntario: si mente y cuerpo están totalmente separados, ¿cómo es posible que una mano se levante justo en el momento en que el pensamiento decide determinar dicho movimiento? Tal como ilustra esta imagen extraída del *Tratado sobre el hombre*, según Descartes la glándula pineal es la que controla las relaciones entre vista y movimiento, por un lado, y pensamiento, por otro.

DEDUCCIONISMO CARTESIANO

DESCARTES, MÉTODO CIENTÍFICO

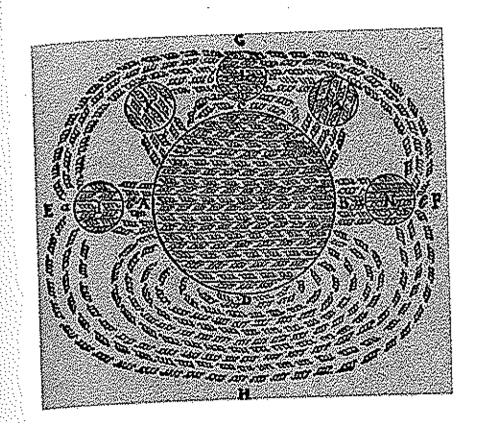
Véase también Mecanicismo

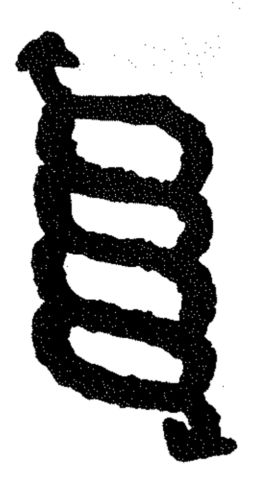
En oposición a la práctica científica de Galileo basada en el *experimento* (→) y en el método de la *inducción* (→) sugerido por **Bacon**, **Descartes** propuso una ciencia basada en la **deducción**: todo el saber debe conseguirse a través de inferencias lógicas a partir de determinadas verdades intuitivas y universalmente compartidas (**ideas claras y distintas**) que se pueden asumir como axiomas de base indiscutibles.
Según Descartes, la única idea tan obvia que puede considerarse verdadera en la ciencia de la física es la de la **identidad de materia y espacio**, en el doble sentido de que todo aquello que es material debe tener una extensión espacial y, simétricamente, todo aquello que tiene extensión debe ser material. De esto derivan de inmediato las siguientes deducciones: todo el espacio está ocupado por la materia; el vacío no existe (ésta es la principal divergencia de Descartes respecto al *atomismo*: → *Átomo*); la materia es infinitamente divisible; el Universo posee una extensión infinita y está formado por esa misma materia.
Prosiguiendo la cadena deductiva, según Descartes es necesario admitir que en un mundo con semejantes características, la existencia del movimiento únicamente puede explicarse suponiendo tres tipos de materia diferentes:

• la **materia primaria**, constituida por masas de corpúsculos de grandes dimensiones, partes visibles de los cuerpos;
• la **materia secundaria**, constituida por partículas esféricas tan pequeñas que son invisibles para el ojo humano, a partir de las cuales se pueden explicar los fenómenos del carácter líquido y fundible de los metales;
• la **materia sutil** (materia terciaria), constituida por corpúsculos con formas diferentes. Al ser minúsculos pueden llenar todos los intersticios y son capaces, además, de penetrar en el interior de las masas de materia primaria y secundaria, cuyo carácter compacto es sólo aparente.

Esta tercera materia sutil, maleable, dúctil (sobre todo invisible y, por tanto, protegida de cualquier negación empírica), en muchos aspectos similar a la **quintaesencia** (éter) de los antiguos, permitió a Descartes resolver, por una vía mecánica (contacto, choque y empuje de partículas) incluso aquellos fenómenos naturales citados por los magos del Renacimiento como prueba de la existencia de la ***simpatía cósmica*** (→): en concreto, el magnetismo. En efecto, Descartes parece querer explicar todo recurriendo a algunas formas específicas de los corpúsculos sutiles: el calor sería la acción de «partículas caloríficas», el magnetismo, de «corpúsculos con forma de tornillo», etc.

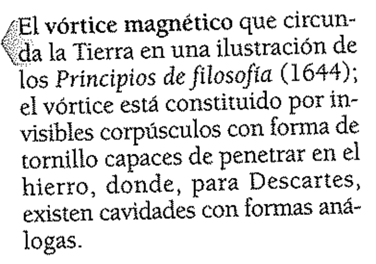
Es evidente que este intento de interpretar la naturaleza siguiendo el camino deductivo no llevó a ningún progreso en la investigación científica; más bien, bajo muchos aspectos, significó un retroceso respecto a la práctica de Galileo, dotada de menor profundidad metafísica pero más sólidamente anclada en el carácter verificable de los fenómenos. El deduccionismo cartesiano, definido como «una novela» o como «física abstracta», se configura como la construcción de **modelos abstractos**, máquinas ideales cuya función no es en absoluto describir la naturaleza real, sino elaborar mecanismos teóricos capaces de estimular los efectos: tal vez los corpúsculos «con forma de tornillo» no existan, pero (y ésta es la clave según Descartes) el fenómeno magnético podría reproducirse de esta forma.





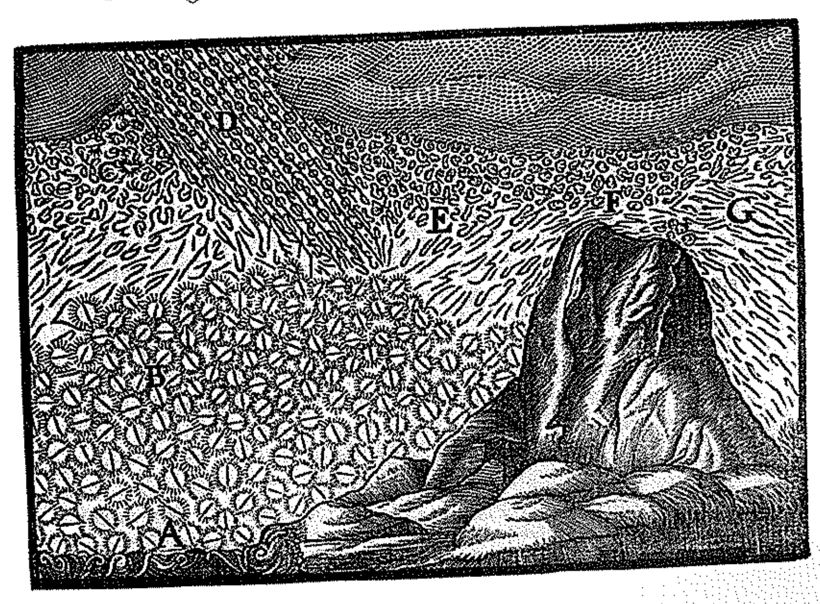
Los **corpúsculos de materia terciaria** con forma de tornillo que Descartes estableció como elemento mecánico capaz de explicar el magnetismo.

El **vórtice magnético** que circunda la Tierra en una ilustración de los *Principios de filosofía* (1644); el vórtice está constituido por invisibles corpúsculos con forma de tornillo capaces de penetrar en el hierro, donde, para Descartes, existen cavidades con formas análogas.



Las materias primaria y secundaria ilustradas en los *Principios de filosofía*. La materia terciaria, formada por partículas tan pequeñas que resultan invisibles, se incrusta en los intersticios creando vórtices. Este mecanismo fue ya enfatizado por el ***determinismo*** (→) de Demócrito.

La imagen que aparece bajo estas líneas está extraída de los *Principios de filosofía*. La variedad de los tipos de corpúsculos de materia terciaria en movimiento turbulento (cada uno dotado de forma propia) excluye la existencia del vacío y explica una serie de fenómenos físicos: la gravitación, el magnetismo, el carácter fundible de los metales, el movimiento de los astros y el calor y el frío (efecto de «partículas frigoríficas», simétricas a las «caloríficas»).



MECANICISMO

RACIONALISMO, CIENCIA

Véase también **Determinismo, Racionalismo**

La ciencia mecanicista que se desarrolló en el s. XVII en el ámbito del **racionalismo cartesiano** pretendió, oponiéndose a cualquier explicación de tipo finalista, mágico, animista o espiritual, explicar la realidad natural recurriendo únicamente a dos principios: **materia** y **movimiento**. La idea de base de los científicos cartesianos era que, salvo el hombre (el único ser en el Universo dotado de *res cogitans*: → *Res cogitans/res extensa*), el mundo en su conjunto debe considerarse una máquina que, por compleja que sea, puede explicarse a partir de las leyes de la dinámica (la ciencia encargada de estudiar los cuerpos en movimiento). En principio abarcaba también la naturaleza viviente: también los **animales** (que, según Descartes, estaban privados del pensamiento) deben ser considerados únicamente **autómatas semovientes**; muy complicados, pero atribuibles a mecanismos automáticos (**mecanicismo biológico**).

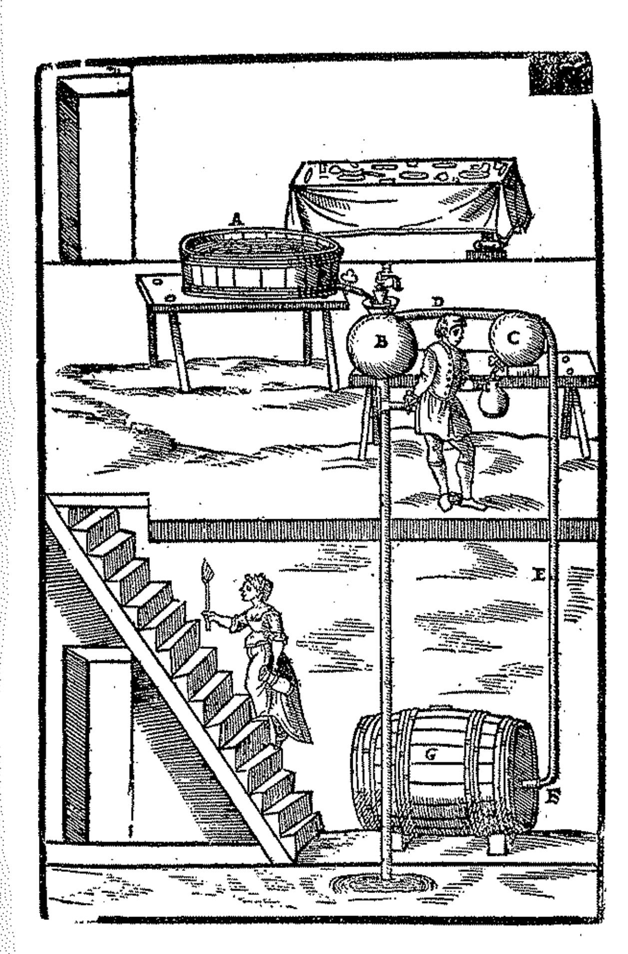
Con toda seguridad, la máquina fue el símbolo dominante en el imaginario del hombre del s. XVII. El genio del siglo se expresa en la construcción de los grandes relojes, de las escenografías teatrales, de las fuentes enriquecidas con estatuas semovientes y pájaros cantores y también en las grandiosas «máquinas para fiestas», elaborados ingenios destinados a realizar prodigios durante una sola velada y, después, ser destruidos. En manos de los científicos, la máquina llegó a ser la principal categoría interpretativa. En conexión con la tecnología del tiempo, esto significó el intento de explicar toda la naturaleza a partir de un **modelo hidráulico**. El pasaje en que Descartes parangonó la fisiología del cuerpo humano con el funcionamiento de una fuente es verdaderamente ejemplar. En los jardines de las personas pudientes, afirmó, «existen fuentes en que la sola fuerza del agua mueve diferentes máquinas, hace sonar los instrumentos o pronunciar palabras a las estatuas, según la diferente disposición de los tubos que la canalizan. Los nervios del cuerpo humano son como los tubos de estas fuentes; los músculos y los tendones son mecanismos que sirven para moverlas; los espíritus animales son el agua; el corazón, la fuente de donde procede el agua, y las concavidades del cerebro son el castillo [el depósito que canaliza las aguas]. Incluso el alma puede parangonarse con el fontanero que en el castillo, de donde parten todos los tubos de estas máquinas, controla o cambia la apertura de los tubos».

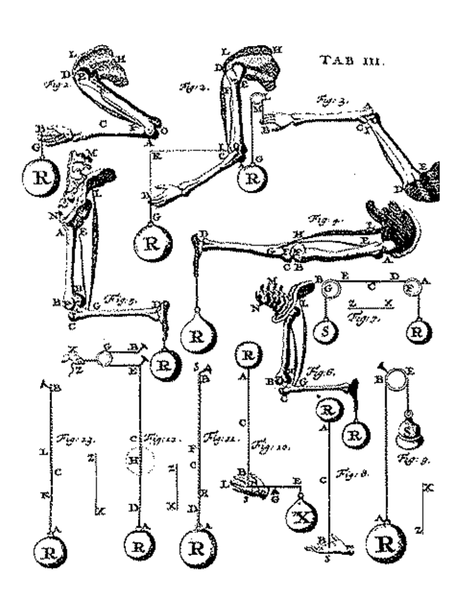
Con respecto a las épocas restantes, lo que caracterizó al mecanicismo del s. XVII fue el débil vínculo con los progresos efectivos de la ciencia e, incluso, de la tecnología. A lo largo de todo el siglo, la pasión por la mecánica mantuvo un carácter de juego, de fantasía utópica, de pura maravilla filosófica frente al mecanismo perfecto, frente al espectacular sincronismo de los engranajes que imitan y desvelan el maravilloso misterio de la naturaleza.

En cuanto al precedente histórico del antiguo *atomismo* (→ *Átomo*), según el cual átomo y vacío serían suficientes elementos para explicar toda la realidad, el mecanicismo moderno se caracterizó por el rechazo de cualquier implicación antirreligiosa. Al contrario: según los científicos cartesianos, así como una máquina construida por el hombre manifiesta la habilidad del ser humano, la perfección de la máquina del mundo nos remite a un autor divino.

El ánade mecánico construido por el ingeniero **J. de Vaucanson** (1709-1782) representa el máximo nivel jamás alcanzado antes de nuestra época actual en el ámbito de la construcción de **autómatas semovientes**. Mediante un mecanismo interno compuesto por más de un centenar de elementos móviles, el animal podía realizar numerosos movimientos como caminar, picotear, ingerir la comida y expelerla tras la «digestión».

La **medicina iatromecánica** de **G. A. Borelli** (1608-1679), que analizó la fisiología del cuerpo humano y el funcionamiento de los músculos a partir del principio de la palanca mecánica, se inspiró en el mecanicismo cartesiano. El éxito más relevante de la medicina mecanicista fue el descubrimiento de la **circulación de la sangre** que llevó a cabo **W. Harwey** (*De motu cordis*, 1628) al aplicar el **modelo hidráulico** elaborado por Descartes al cuerpo humano.





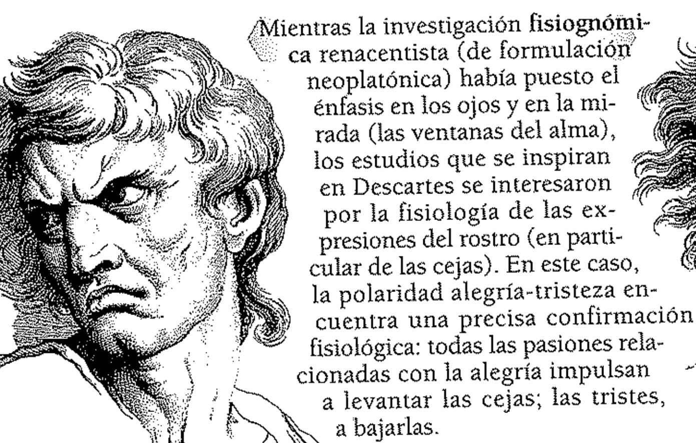
Máquina hidráulica para espitar cómodamente el vino sin tener que descender a la bodega, de **G. Branca** (*Las máquinas*, 1629). Un ejemplo del carácter **lúdico** y **preindustrial** de la **tecnología mecanicista** del s. XVII (una tecnología que no se aplicó a la producción hasta el s. XVIII).

PASIONES DEL ALMA

Véase también Fisiognomía

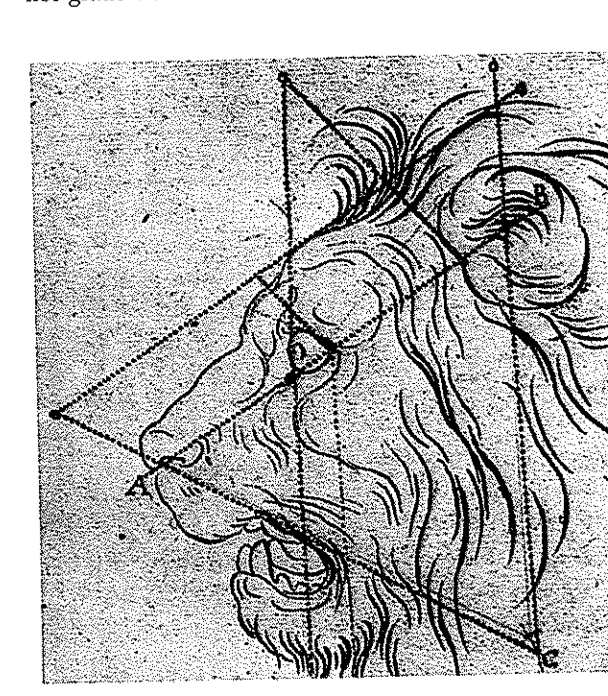
La clara distinción entre mente y cuerpo (*Res cogitans/res extensa*: →) característica de la **metafísica dualista** de **Descartes** complicó sobremanera el tema de las emociones. Los sentimientos, ya sean los «violentos» como el amor y el terror, ya sean aquellos más sutiles como la nostalgia, ¿no ofrecen acaso la certeza de una relación íntima entre la dimensión espiritual y la física? El filósofo dedicó un ensayo específico a la confutación de esta objeción (*Las pasiones del alma*, 1649). Según Descartes, las pasiones asumen un papel importante en la conservación del ser viviente; de hecho, su función es hacer patente al alma (la conciencia) el estado de bienestar (o de malestar) en que se halla el cuerpo. El instrumento fisiológico con que se realiza esta interrelación entre alma y cuerpo procede del espíritu vital (→ ***Pneuma***) que se genera en el corazón tras una depuración de la sangre, circula por todo el cuerpo atravesando nervios (según Descartes, pequeños tubos) e interactúa con el alma a través de la renombrada ***glándula pineal*** (→). Si se prescinde de esta arcaica medicina pneumática, el discurso de Descartes resulta tremendamente moderno: por primera vez, de hecho, las emociones son ubicadas en un contexto fisiológico y, por ende, llegan a ser objeto de un análisis científico.
La «cólera» es un estado físico en que los espíritus vitales están más agitados que de costumbre, y el «miedo» es aquel en que los espíritus están más enrarecidos (como lo demuestran, respectivamente, el rubor y la palidez del rostro). Por el contrario, alegría y amor se verifican mediante un estado saludable y enérgico del espíritu pneumático, fruto de una sangre pura y bien templada.
Por su naturaleza eminentemente informativa, las emociones pueden reducirse a dos principales: la **alegría**, que indica al individuo lo útil y lo agradable, y la **tristeza**, que le advierte de aquellas cosas que son nocivas. De esta polaridad fundamental derivan todas las pasiones secundarias: la tristeza se convierte en odio cuando logra detectar la causa del mal; la alegría da origen al amor cuando se relaciona con una persona determinada; el deseo es la anticipación de una alegría y resulta útil porque impulsa al individuo hacia aquello que es benéfico; la admiración es la señal de una potencial fuente de alegría, etc.

Descartes resuelve la cuestión fundamental de si las pasiones pueden condicionar el pensamiento intelectivo recurriendo a los términos de **afección** (patología). Las emociones influyen en la inteligencia sólo de forma negativa, pues disminuyen su eficiencia y entorpecen el trabajo. Esenciales para poder vivir como orientación hacia el instinto de supervivencia, éstas se muestran como una enfermedad respecto a la racionalidad.
Por tanto, el hombre cartesiano debe poseer un completo control de las propias propensiones emotivas porque su efecto siempre se manifiesta, en el nivel intelectivo, en una disminución de las capacidades de juicio. Esto es tan cierto que, cuando somos presa de cualquier pasión, es muy difícil usar al máximo la razón; para conseguirlo es necesario «calmarse»: es decir, abandonar la propensión emocional.



Mientras la investigación **fisiognómica** renacentista (de formulación neoplatónica) había puesto el énfasis en los ojos y en la mirada (las ventanas del alma), los estudios que se inspiran en Descartes se interesaron por la fisiología de las expresiones del rostro (en particular de las cejas). En este caso, la polaridad alegría-tristeza encuentra una precisa confirmación fisiológica: todas las pasiones relacionadas con la alegría impulsan a levantar las cejas; las tristes, a bajarlas.

Comparación entre el ángulo facial de un primitivo y el modelo griego. Según C. Le Brun, la oblicuidad del rostro sería el factor decisivo en la determinación jerárquica de las razas humanas: las «inferiores» estarían dotadas de un menor grado de control racional.



En el s. XVII, la íntima relación establecida por el cartesianismo entre fisiología y pasiones planteó nuevamente, a partir de elementos «científicos», las creencias mágico-antropomorfas relativas a la equivalencia entre pasiones y determinados animales. El autor de las ilustraciones aquí reproducidas, el pintor y teórico cartesiano **C. Le Brun**, enunció un principio que alcanzó un gran desarrollo en la antropología del s. XVIII: la oblicuidad del rostro, es decir, la inclinación formada por la nariz y la frente (que parece ser máxima en los animales y mínima en el hombre) expresaría el grado de la «animalidad psíquica» del sujeto.

FISIOGNOMÍA

BIOLOGÍA DE LAS PASIONES

Véase también **Pasiones del alma**

La *res cogitans* (→ *Res cogitans/res extensa*) postulada por Descartes abarca exclusivamente el pensamiento puro (la inteligencia, las capacidades lógico-deductivas); las *pasiones*, las emociones, el carácter (rasgos psicológicos que poseen, asimismo, los animales) pueden, en última instancia, atribuirse a la dinámica fisiológica del cuerpo. La introducción de estos elementos del **mecanicismo** (→) en psicología determinó la recuperación de la **fisiognomía**, la antigua «ciencia» ya profesada por **Aristóteles** según la cual sería posible entender las cualidades psicológicas, de carácter y morales de un individuo a partir del análisis de su aspecto físico (del rostro, en particular). En la siguiente página se puede contemplar al «abominable infame», el retrato del acusado de propagar la peste en Milán, tal como se narra en la obra *Los prometidos*: la fisiognomía cree poder determinar cuáles son los rasgos específicos de este rostro que justifican la impresión de un hombre malvado además de feo.
Dicha ciencia abarca un área del saber muy delicada. El intento de analizar conjuntamente el espíritu y el cuerpo, detectando un importante nivel de influencias recíprocas, convierte a ésta en una disciplina muy particular, a medio camino entre la psicología, la fisiología y el arte.
Hoy en día el *determinismo fisiognómico*, que plantea una estrecha interacción entre rostro y carácter, se considera anticientífico (circunstancia que no impide la existencia de una vasta literatura popular sobre este argumento), pero en el pasado suscitó muchas esperanzas que en la actualidad pueden parecer del todo absurdas. Para **G. della Porta**, filósofo y mago del s. XVI, era «el arte de distinguir a primera vista a los amigos de los enemigos». Para **J. K. Lavater**, naturalista del s. XVII, era un instrumento extremadamente útil para la prevención de las desviaciones sociales. Para **G. W. Hegel**, que trató sobre el tema en una «figura» específica de la *Fenomenología del espíritu* (1807), era una ciencia «del interior y del exterior», el momento más elevado de la razón observadora.

Durante el Renacimiento, la fisiognomía, estudiada muy a fondo por **Leonardo**, se desarrolló al margen de la **magia** (→): las correspondencias entre psique y rostro se explicaban a partir del punto de vista de la **simpatía cósmica** (→). Convertida en «ciencia» en el s. XVII, fue el pilar de una vasta gama de doctrinas más o menos fantasiosas, como por ejemplo la frenología y la antropología criminal en el seno del **positivismo** (→) del s. XIX.

Sin duda alguna, el trabajo de los artistas ha sido el que ha obtenido mayores resultados. Según el historiador de arte F. Caroli, la fisiognomía, desarrollando un análisis de la psique y sirviéndose de instrumentos típicamente visuales, se ha convertido en el elemento peculiar de la tradición pictórica de Occidente, su rasgo distintivo respecto al resto de civilizaciones artísticas: «Los estudios de Leonardo inician una cadena que puede ser reconstruida eslabón por eslabón y que conduce el pensamiento fisiognómico hasta nuestros días, convirtiéndolo en el eje maestro de la expresión visual occidental. Mientras que la pintura china es lírica, la bizantina hierática, la islámica abstracta y la africana sintética, *el arte occidental debe a la fisiognomía su esencia psicológica e introspectiva*».



Retrato del presunto acusado de haber propagado la peste en Milán, extraído de *La sentencia contra Guglielmo Piazza* (1631). Este caso fue reconstruido por A. Manzoni en la *Historia de la columna infame*.



Defensor convencido de las antiguas doctrinas del *hombre-microcosmos* (→ *Macrocosmos/microcosmos*) y del *pneuma* (→) universal, **Leonardo da Vinci** vio en la fisiognomía una forma de búsqueda sobre el modo a partir del cual la energía cósmica que invade el mundo se expresa en los **movimientos del ánimo** humano, aquellas emociones irrefrenables que alteran psique y rostro (ira, terror, miedo); de ahí los rasgos muy acentuados y las violentas deformaciones de sus estudios sobre cabezas.

En el s. XIX, la fisiognomía se transformó en **frenología** (→ *Cientismo*), una pseudociencia cuyo objetivo era deducir las cualidades espirituales del individuo a partir de su conformación craneal. Según el frenólogo **G. Spurzheim** (1776-1832), el cráneo aquí ilustrado, dibujado para el ensayo *Observaciones sobre la locura* (1818), mostraría a un sujeto con la típica conformación del idiota.



Retrato del filósofo G. W. Leibniz en *Anatomía y psicología del sistema nervioso* de F. J. Gall (1819). A partir de antiguas intuiciones de Aristóteles, la fisiognomía detectaba los rasgos típicos del filósofo en el enorme desarrollo anatómico de la parte anterior del cráneo (frente) y en una serie de signos que derivan del esfuerzo intelectual: las «arrugas del pensador», el entrecejo fruncido y la mirada fija.



LÓGICA BINARIA

LEIBNIZ

Véase también Oriente/Occidente

A G. W. **Leibniz** se le considera el padre de la lógica moderna por haber intuido la importancia de la simbolización de los términos lógicos, con lo que el razonamiento se convertía en una forma de **cálculo racional** (→). Entre sus reflexiones en este campo destaca particularmente el descubrimiento de la **lógica binaria**, sobre todo a causa de los extraordinarios acontecimientos que la determinaron.

Leibniz, como los seguidores de la *tradición hermética* (→ *Hermetismo*), estaba muy interesado por la lengua china y, en particular, por su naturaleza ideogramática. Pensaba que la escritura china era una *lengua sapiencial* (→) visual (no alfabética), capaz de expresar, como los jeroglíficos egipcios, los conceptos mediante dibujos estilizados, lo que parecía confirmar la posibilidad de una forma de comunicación inmediatamente significante, más allá de la mediación convencional de las palabras. El filósofo, motivado por este interés, publicó en 1697 los *Novissima sinica* (*Últimas noticias desde la China*), una recopilación de cartas de los misioneros de la Compañía de Jesús en China. Recién llegado de Oriente, uno de éstos le permitió conocer el *I Ching*, el *Libro de las Transformaciones*, el antiquísimo texto atribuido al mítico emperador Fu-hsi y empleado como instrumento de adivinación *oracular* (→ *Oráculo*).
El filósofo quedó fascinado por el sistema de 64 hexagramas; cada uno de éstos estaba compuesto únicamente por dos símbolos: una línea quebrada y una completa. Leibniz atribuyó a este simbolismo un sentido matemático del todo inexistente en origen y, a partir de ello, vio un perfecto ejemplo de progresión de números binarios tal como aparece en la figura extraída de su ensayo *Explicación de la aritmética binaria* (1703). Si la línea quebrada se considera 0 y la entera 1, los hexagramas chinos forman secuencias que pueden leerse como si fuesen números. En cambio existe la posibilidad de representar cada número del sistema decimal con una secuencia formada por dos símbolos (1, 2 y 3 se transforman, respectivamente, en 001, 010 y 011).

El sistema de notación binaria, «redescubierto» posteriormente por el matemático **G. Boole** (1815-1864), constituye la base de los actuales sistemas de programación (el ordenador es una máquina que sustituye los estados «abierto» y «cerrado» de un circuito eléctrico por los símbolos 1 y 0). Por tanto, Leibniz intuyó el principio básico sobre el que se ha desarrollado la moderna revolución informática (de alguna manera, una ciencia emparentada con aquel «cálculo del pensamiento» que el filósofo alemán siempre persiguió con el nombre de «Lengua Combinatoria Universal»).

Sin embargo, Leibniz no llegó a entender la posibilidad de aplicar el descubrimiento a sus intereses combinatorios; para éste, el código binario sólo era una simple curiosidad matemática, de modo que tendió más bien a ver en él la expresión de valores místicos: si se asume que el uno es Dios (el Uno, según una antigua terminología teológica) y que el cero es el símbolo de la nada, todo el sistema dual asume un carácter ontológico y religioso capaz, según la opinión de Leibniz, de demostrar la superioridad religiosa del monoteísmo cristiano.

La tabla de los hexagramas chinos del *I Ching* que llevó a Leibniz a la intuición de la lógica binaria. Hay 64 hexagramas y cada uno de ellos está formado por seis líneas que pueden estar completas o fragmentadas. La adivinación se lleva a cabo eligiendo un hexagrama según la ley del *azar* (→); esto es, lanzando unas monedas. A cada hexagrama le corresponde una respuesta. La disposición en círculo sugiere la idea de que existe una correspondencia entre los hexagramas opuestos, de ahí que se puedan transformar el uno en el otro, según el principio taoísta del *devenir* (→) y de la armonía entre los opuestos.

Reproducción de la medalla proyectada por Leibniz para ilustrar su descubrimiento de la matemática binaria y de su valor teológico. En la parte superior aparece la inscripción: «El Uno ha hecho todo de la nada»; en la inferior, «El Uno es necesario». En las columnas centrales se comparan el sistema binario y el decimal, indicando las correspondencias entre los primeros 16 números. El todo se representa como una «imagen de la Creación».

Esquema extraído de *Explicación de la aritmética binaria* (1703). Leibniz vio en el sistema de los hexagramas del *I Ching* una perfecta representación gráfica (simbólica) de la numeración binaria. Si se hace corresponder cada línea quebrada el 0 y a cada línea entera el 1, entonces los símbolos chinos pueden ser utilizados como notación matemática binaria.

EMPIRISMO: *TABULA RASA*

LOCKE
Véase también **Inducción, Filosofía experimental, Innatismo**

La idea fundamental que caracterizó la tradición del **empirismo inglés** fue la negación de la existencia de ideas innatas y preexistentes a la experiencia. Como afirmó **J. Locke** (*Ensayo sobre el intelecto humano*, 1688), la mente, en el momento de nacer, está completamente vacía: «Al principio el espíritu es como una **hoja en blanco**, sin ningún carácter (*tabula rasa*), sin ninguna idea». Durante toda la vida podrá contener solamente aquello que se imprima en ella desde fuera, en la doble forma de **sensaciones** procedentes del mundo exterior y de **reflexiones** derivadas de la vida interior (sentirse feliz, ofendido, etc.). Según Locke, la falsedad de la teoría contraria (la presencia de ideas innatas sostenida por **R. Descartes** y por los racionalistas) puede ser demostrada además por vía experimental: efectivamente, no existe en el mundo ninguna idea sobre la que se registre un «consenso universal», e incluso, en lo que se refiere a las nociones lógico-matemáticas (el principio de no contradicción), la simple observación de un niño (o de un loco) demuestra que sin la experiencia o la instrucción no puede desarrollarse ninguna idea. Locke descartó la posibilidad de que las ideas innatas puedan existir en la mente del niño sin que éste sea consciente de ello, afirmando que pensar y no ser conscientes del propio pensamiento es una paradoja (de esta forma, el filósofo elaboró por primera vez, aunque la descartaría inmediatamente, la hipótesis del *inconsciente*: →). Desarrollando estos presupuestos, los empiristas llegaron a importantes conclusiones.

• La prioridad de la **experiencia** y de la **sensación**. Todos los contenidos de la mente derivan, en última instancia, de combinaciones y transformaciones de impresiones sensibles (**ideas simples**), según la máxima ya afirmada por Aristóteles: «No hay nada en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos».

• El **nominalismo** y el **convencionalismo lingüístico**. Los conceptos y las palabras en el lenguaje no expresan una realidad metafísica: sólo son signos convencionales, arbitrarios y efímeros, referidos a ciertos contenidos psíquicos.

• El **asociacionismo** (→) **psíquico**. La mente trabaja sobre las ideas simples y crea complejos estructurados a través de asociaciones por semejanza o contigüidad.

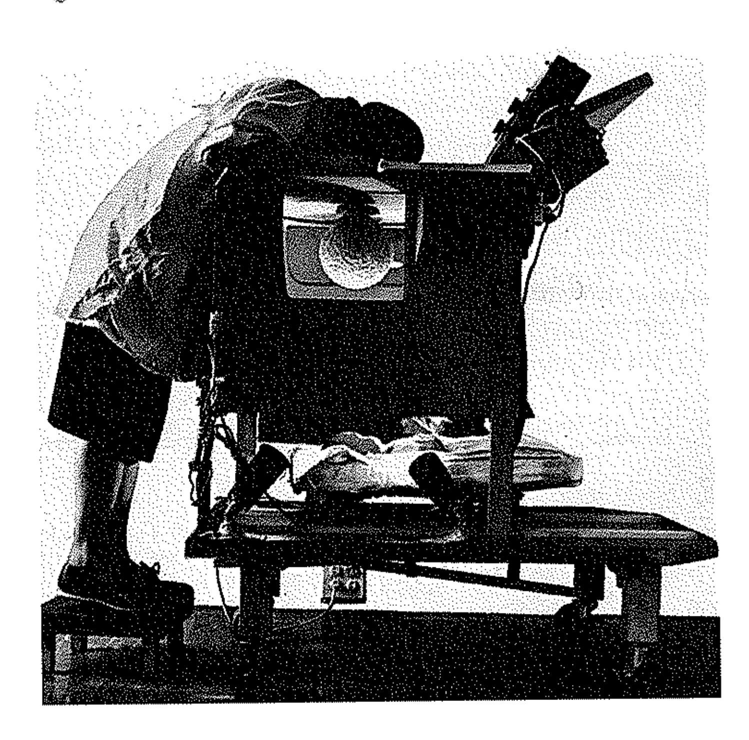
• El **atomismo psíquico**. Según éste, cualquier idea compleja puede ser reducida a elementos simples y moleculares.

Locke demostró que incluso la antigua idea metafísica de ***sustancia*** (→) se reduce, desde el punto de vista empírico, a un concepto carente de significado.
El uso de conceptos que indican sustancias, efectivamente, no es otra cosa que el producto de la constancia con la que se presentan ciertas sensaciones: así, por ejemplo, la palabra «gato» no es, como quería **Platón**, el recuerdo de la idea perfecta (innata) de lo felino, y ni siquiera designa, como pretendía **Aristóteles**, una sustancia o un concepto universal. Al contrario: se trata de un signo arbitrario que resulta útil para resumir de forma sintética, por comodidad lingüística, una serie de típicas impresiones simples (algo peludo, animado y caliente, con bigotes...).

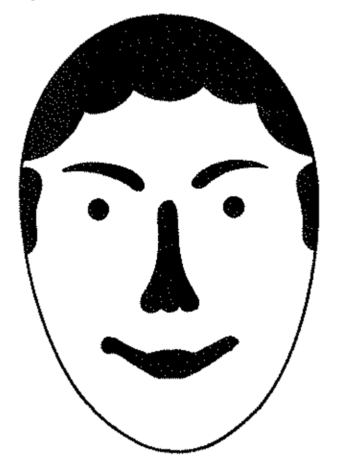


La *tabula rasa*. **Locke** muestra la mente de un recién nacido: una hoja en blanco en la que los estímulos ambientales y la educación imprimirán sus caracteres.

¿Qué hay en la mente de un recién nacido? La única forma de verificar la existencia de procesos mentales en un lactante es seguir sus movimientos oculares, a partir de la suposición de que una cosa reconocida o interesante atraerá más su mirada. La complicada **máquina de Fantz** es un aparato estudiado para hacer objetivas y rigurosamente experimentales estas observaciones.



El problema del innatismo y del valor atribuible a la experiencia es todavía una cuestión de candente actualidad en nuestro siglo. Ciertamente, hoy ya nadie sostiene como los racionalistas del s. XVII que puedan existir ideas (construcciones mentales organizadas) antes de nacer; de todas formas, la investigación científica muestra la presencia innata de determinadas competencias y capacidades (por ejemplo, realizar determinados gestos, reconocer rostros y emociones o, más tarde, aprender el lenguaje). La discusión moderna sobre el innatismo se ha complicado, además, por el hecho de que hoy se admite, a diferencia de Locke, la posibilidad de que existan *pensamientos inconscientes*: toda una esfera de la psique subyacente a la conciencia. Presentando a un niño, por pequeño que éste sea, las dos imágenes aquí reproducidas (en una máquina de Fantz y, por lo tanto, en ausencia de cualquier factor que pudiera distraerle), se registra una muy superior fijación ocular en la figura que reproduce un rostro.





FILOSOFÍA EXPERIMENTAL

RACIONALISMO/EMPIRISMO

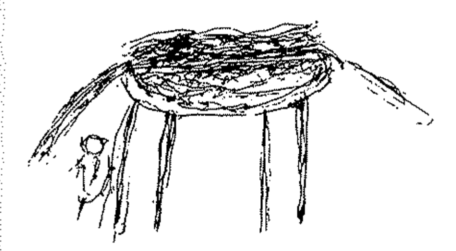
Véase también **Inducción**

Racionalismo (→) y **empirismo** (→*Empirismo: tabula rasa*), las dos doctrinas que se impusieron en el s. XVII, acabaron por coincidir en un principio: siempre que fuese posible, las *disputas filosóficas debían resolverse por vía experimental*. La aplicación más importante de este método estaba relacionada con la cuestión crucial de la importancia que había que atribuir al **aprendizaje**, problema que podía resolverse estudiando el comportamiento de los **ciegos sanados**.

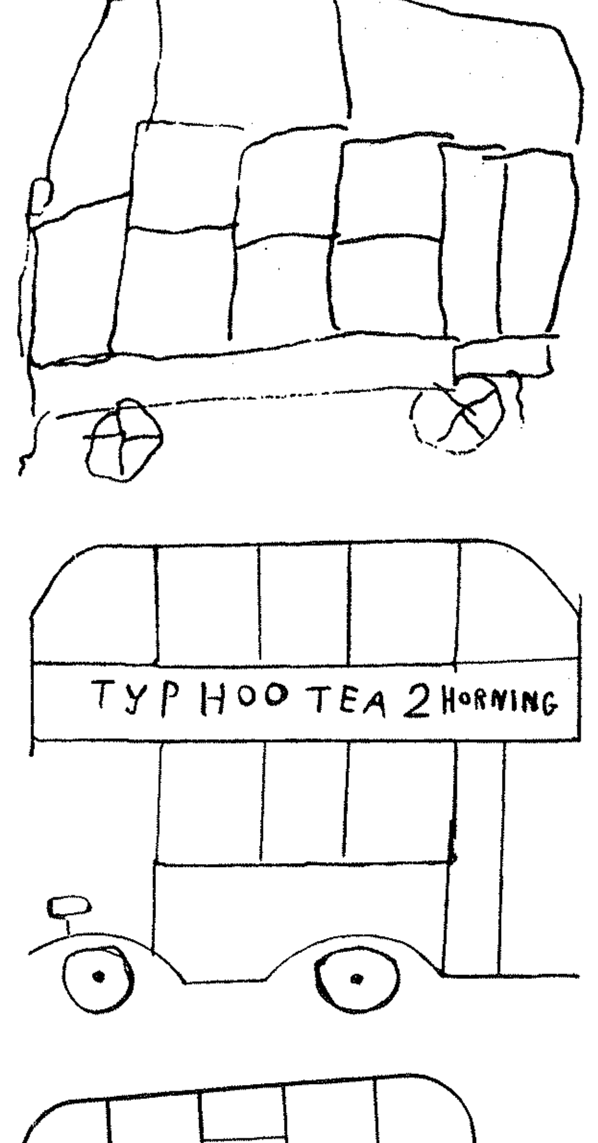
Fue **W. Molyneux**, un amigo de **Locke**, quien planteó por vez primera la cuestión, desde una perspectiva por completo teórica: «Imaginemos ya en la edad adulta a un hombre que ha nacido ciego, y al que se la ha enseñado por medio del tacto a distinguir un cubo de una esfera. Supongamos ahora que ponemos el cubo y la esfera sobre una mesa y que el ciego recupera la vista. Usando la vista antes de tocarlos, ¿conseguiría distinguirlos?»
Los empiristas, que sostenían la centralidad de la experiencia y del aprendizaje, respondieron negativamente. Locke afirmó que el ciego sanado no podría distinguir las formas, porque en él las nuevas sensaciones visuales están aún disociadas de las táctiles a las que está acostumbrado. **Berkeley** sugirió que «aprendemos a ver precisamente como aprendemos a hablar y a leer», y sostuvo, en consecuencia, la necesidad de un largo aprendizaje visual.

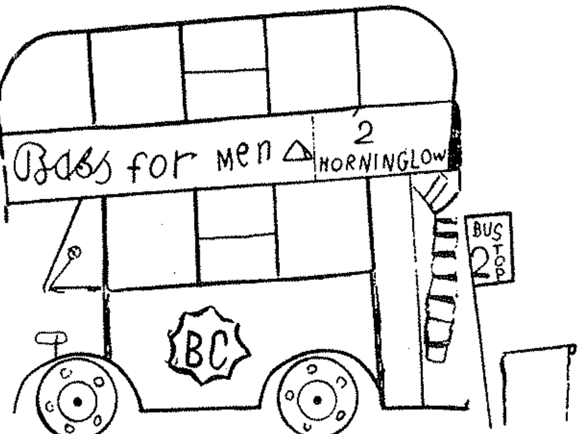
Leibniz defendió las razones del racionalismo. Según el principio de que las sensaciones son un simple apoyo de la actividad del intelecto, argumentó que el ciego sanado podría reconocer las formas porque tacto y vista van precedidos y condicionados por la razón. Usando solamente el tacto el ciego habrá podido entender que en una esfera no hay ángulos, mientras que un cubo está estructurado en caras planas y ángulos. Esto le capacitará para resolver la cuestión usando solamente la vista (discriminando la forma continua de la discontinua).

En 1728 este experimento fue realizado efectivamente: un joven de catorce años, casi ciego de nacimiento por una catarata, fue operado, recuperó la vista y fue sometido por el cirujano W. Chesselden a la situación experimental propuesta por Molyneux. No supo distinguir las formas y los lentísimos progresos con los que recuperó la vista confirmaron las tesis empiristas: durante mucho tiempo, la asociación entre datos visuales y táctiles resultó mucho más difícil de lo que todo el mundo esperaba. Sólo al cabo de unos meses el joven consiguió «ver a su perro»: es decir, entender que aquellos colores y percepciones visuales correspondían a las sensaciones táctiles con las que hasta entonces había conocido al animal. No conseguía entender el significado de las imágenes pictóricas: veía los cuadros sólo como yuxtaposición de manchas de colores; sólo al cabo de muchos meses, repentinamente y con gran alegría, consiguió interpretar una naturaleza muerta según la visión perspectivista, viendo cacerolas y platos en lo que hasta entonces eran para él formas sin sentido.
Pero en psicología (y aún menos en filosofía) no existen experimentos decisivos: Leibniz observó que la inteligencia del muchacho estaba por debajo de lo normal, porque al ser ciego no había sido educado. Bien distinta habría sido la respuesta de «un auténtico filósofo».



Los casos, no muy frecuentes, de **ciegos sanados** han suscitado siempre el interés de filósofos y psicólogos. Es interesante, por ejemplo, el hecho de que también los ciegos tienen representaciones mentales netamente espaciales e incluso «visuales» que pueden dibujar con lápices especiales: la que reproducimos es la imagen de un elefante «visto» por un adulto ciego a partir de las descripciones recibidas.





Desde el punto de vista psicológico, el estudio de los ciegos sanados ha puesto en evidencia una insospechada dificultad para adecuarse a la nueva condición. Casi todos los casos examinados han acabado trágicamente: después de un período de euforia inicial debida a la recuperación efectiva de la capacidad visual, llega la consciencia de no conseguir reinterpretar el mundo en términos visuales (entender, por ejemplo, el significado de la expresión de una cara sin tocarla). El caso más reciente de adulto ciego sanado fue estudiado por **R. Gregory** (*Ojo y cerebro*, 1966). El que reproducimos arriba es el autobús dibujado por el paciente antes de la intervención quirúrgica, que se puede comparar con los dos de abajo, realizados dos semanas y seis meses después de la intervención, respectivamente. Es relevante que la primera es una imagen construida sobre bases táctiles: el autobús es visto desde dentro, tal como el ciego lo percibía viajando y tocando (las ventanas son el elemento dominante).

ASOCIACIONISMO

LOCKE, EMPIRISMO

Véase también Empirismo: *tabula rasa*, Inducción, Causa-efecto, Filosofía experimental

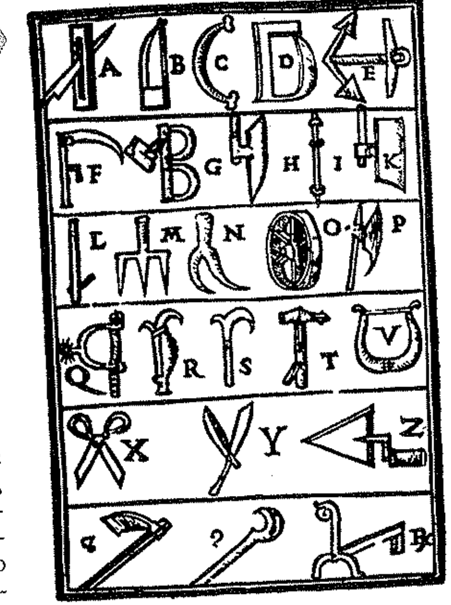
El **asociacionismo** es la tendencia filosófica y psicológica según la cual toda la vida mental puede ser explicada como **combinación de ideas simples** (de origen sensorial) que se agregan entre sí en virtud de «leyes asociativas». El asociacionismo implica el **atomismo psicológico**: es decir, la creencia de que incluso los hechos psíquicos más complejos, como la inteligencia, pueden reducirse a elementos mínimos indivisibles.

El principio de asociación fue enunciado por primera vez por **Aristóteles**, quien de todas formas sólo lo admitía en relación a la memoria y excluyendo, pues, que toda la mente funcionara a partir de éste (→ *Facultades del alma*). Las leyes asociativas que, según este filósofo griego, conectan los recuerdos entre sí, son tres: **proximidad espacial, continuidad temporal** y **semejanza** o **contraste** (es decir: cada recuerdo evoca a su semejante y a su opuesto).

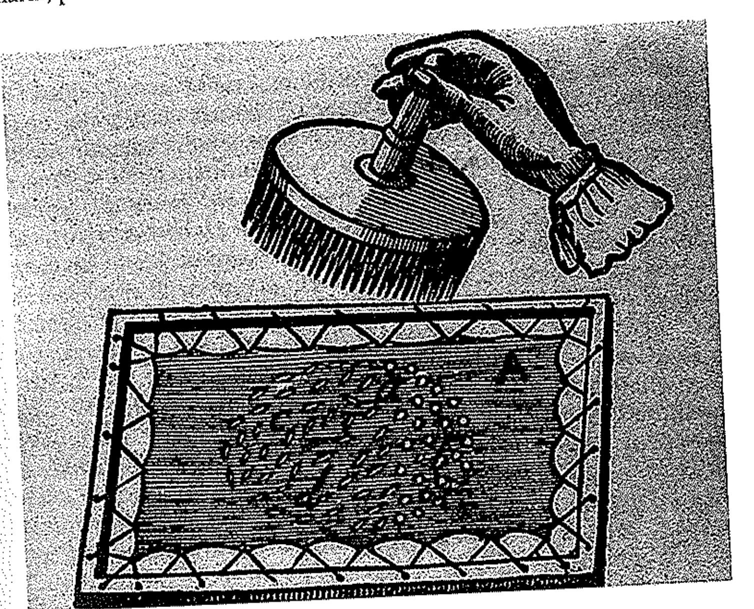
Los procedimientos asociativos no volvieron a llamar la atención de los filósofos hasta el s. XVII, cuando **Locke**, en el marco del **empirismo**, convirtió el asociacionismo en la piedra angular de todo el pensamiento: todo lo que está en la conciencia (no sólo en la memoria) nace de la combinación de elementos simples (moléculas del pensamiento) proporcionados por la experiencia. Además de las de Aristóteles, Locke introdujo las leyes asociativas de la *casualidad* (→), señalado las combinaciones accidentales de ideas que se presentan repentinamente bajo forma de *intuición* (→ *Insight*) y, sobre todo, insistiendo en la *costumbre* (→) como origen de las combinaciones entre ideas que se fijan de forma estable en la mente a consecuencia, precisamente, de la fijación de la costumbre.
La teoría del asociacionismo explicaba la inteligencia como la capacidad de establecer conexiones entre ideas al mismo tiempo productivas e inusitadas.
Además, daba razón de una serie de fenómenos psíquicos: la superstición, las fobias, los miedos irracionales, así como la repugnancia por algunos animales, son realidades psíquicas que podrían nacer de patologías asociativas, de conexiones inadecuadas entre determinadas imágenes y la idea de miedo. Por otra parte, incluso la simpatía y el amor nacerían de conexiones muchas veces inconscientes entre la imagen de una persona y otras ideas agradables.

El efecto filosófico de estas teorías fue el de *debilitar* progresivamente *la noción de razón*: las leyes asociativas, efectivamente, no son necesarias, y su resultado es siempre eventual y nunca regido por leyes lógicas. El **escepticismo** de **Hume** (→ *Causalidad*) fue la consecuencia extrema de un asociacionismo radical: incluso la conexión entre la idea de causa y la de efecto, base de todo razonamiento científico, no se funda en un criterio más sólido que el de la simple y llana costumbre.

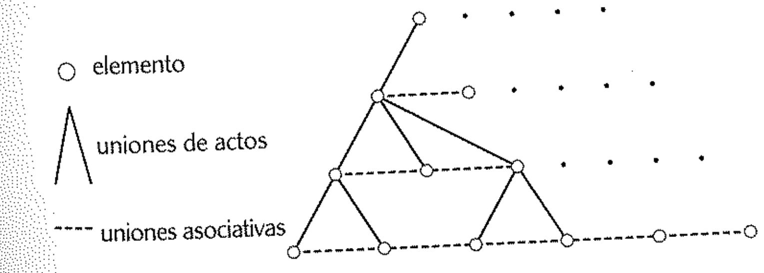
Superado por la crítica de **Kant**, el asociacionismo no se ha vuelto a plantear en el terreno filosófico (como principio explicativo de toda la vida espiritual). En el s. XIX fue presentado por la naciente psicología científica como explicación de algunos mecanismos mentales (la visión en particular); actualmente ha sido superado incluso en este campo por la psicología de la *Gestalt* (→).



El asociacionismo aplicó a toda la psique los procesos tradicionalmente atribuidos a la memoria. Ya desde **Aristóteles** y desde la práctica de la *memoria artificial* (→) estaba claro que la evocación mnemónica se produce por asociación (por semejanza, diferencia o proximidad).



La **memoria** en la representación de **Descartes** (*De homine*). La tela extendida en el marco es como la corteza cerebral; el ambiente exterior está representado por el cepillo que, cayendo repetidamente en la misma posición, deforma de modo permanente la estructura de la tela. La memoria es, por lo tanto, una disposición habitual. Los estímulos externos se fijan en configuraciones mentales complejas y típicas que luego pueden evocarse (por asociación) incluso a partir de algunos elementos. «El recuerdo de una cosa puede ser excitado por el de otra. Así, si ves dos ojos con una nariz, piensas enseguida en un rostro.»



El esquema conceptual de la psicología asociacionista (K. **Jaspers**, *Psicopatología general*, 1913). Los círculos son los elementos moleculares del pensamiento. En horizontal están las **relaciones asociativas**: asociaciones mecánicas y muchas veces inconscientes, iguales en todos los individuos, en las que un término evoca al otro por semejanza o contigüidad. En vertical están los **actos asociativos** conscientes, dependientes de la experiencia del sujeto y de su inteligencia (la capacidad de establecer conexiones asociativas cada vez más profundas).

COSTUMBRE

HUME

Véase también Asociacionismo

La **costumbre** no es sino un comportamiento producido por un mecanismo de cualquier tipo (psicológico, biológico, social...) que tiende a fijarse en formas estables a través de la **repetición**. La adquisición de una costumbre, favorecida por la práctica, produce acciones automáticas que no contemplan la intervención del razonamiento y en ocasiones ni siquiera de la conciencia. Ya **Aristóteles** observaba que «se hace por costumbre lo que se hace porque se ha hecho muchas veces» y que «la costumbre es de alguna forma semejante a la naturaleza, ya que *muchas veces* y *siempre* están próximos: la naturaleza es lo que es siempre; la costumbre es lo que es muchas veces».

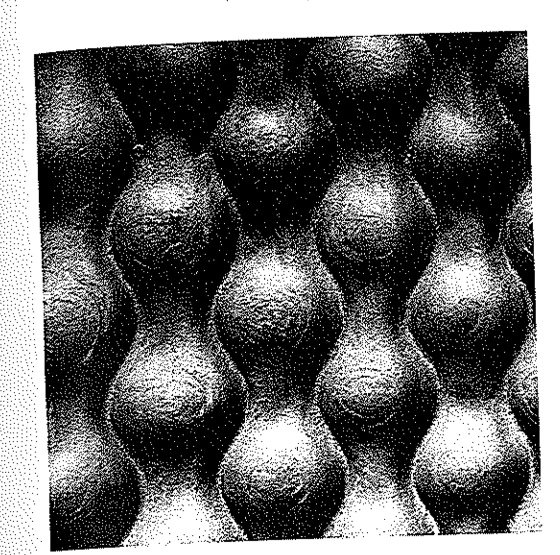
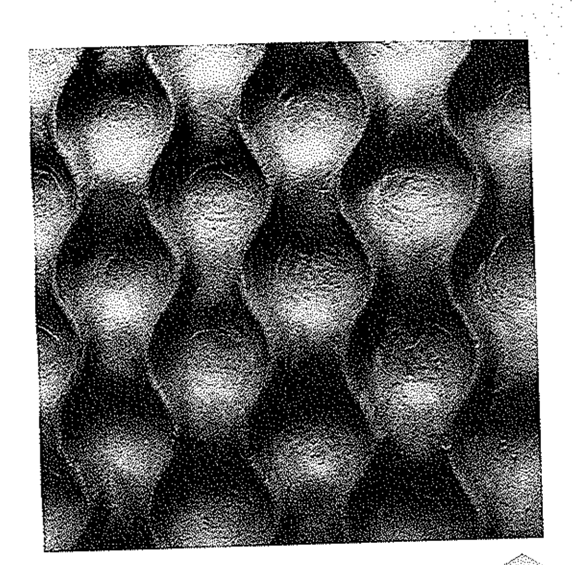
En filosofía, el concepto de costumbre empezó a tener una función importante a partir del **empirismo inglés** (→ *Empirismo: tabula rasa*), que recurrió a éste para explicar los dos importantes fenómenos que se detallan a continuación.

• Los procedimientos de *asociación* que regulan el conocimiento. Tanto para **Hobbes** como para **Locke**, las relaciones que unen entre sí ideas distintas tienen siempre origen en la constancia de la costumbre con la que nos representamos los fenómenos. Como ya observaba **Platón**, es solamente por costumbre asociativa que una prenda de vestir de la persona amada despierte sentimientos parecidos a los que provoca la persona misma.

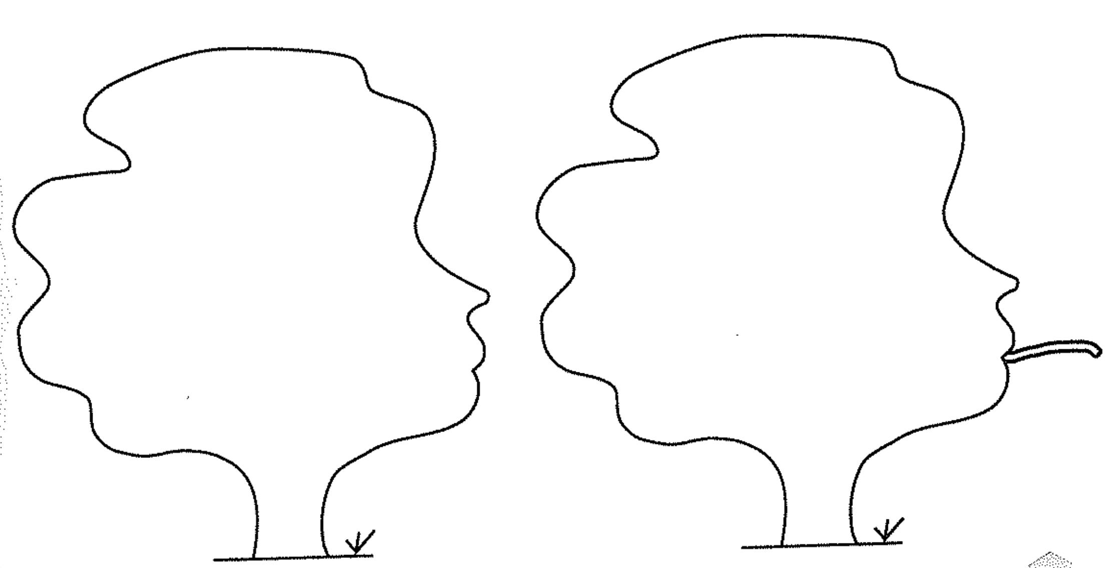
• La creencia en el principio de *causa-efecto* (→). Después de haber definido la costumbre como «la disposición producida por la repetición de un acto de renovar el acto mismo sin que intervenga el razonamiento», Hume la convirtió en la explicación del principio de causa: después de haber visto muchas veces la conjunción de dos hechos (el calor y la llama), estamos predispuestos a esperar uno cuando se presenta el otro. Hume reconoce que estas concatenaciones son útiles para la vida cotidiana porque sólo la costumbre de asociar el calor a la llama evita las quemaduras. Sin la costumbre, «seríamos completamente ignorantes de todas las cuestiones de hecho, fuera de las que están inmediatamente presentes en los sentidos o en la memoria. No sabríamos adaptar los medios a los fines y emplear nuestros poderes naturales para producir un efecto cualquiera». Por otra parte, sin embargo, estas costumbres dependen de dos condiciones: una, la ***necesidad del aprendizaje*** (cada costumbre se instaura sólo como consecuencia de una experiencia de hecho: para establecer la conexión mental entre llama y dolor fue necesario que Adán y cada niño intentaran concretamente tocar el fuego); otra, la ***falta de un contenido lógico*** (solamente la experiencia práctica, y no la razón, enseña que el fuego produce quemaduras).

La asociación debida a la costumbre entre «causas» y «efectos» es tan fuerte que el hombre, desbordando los límites de la experiencia, tiende a imaginar la presencia de una relación necesaria (lógica) entre los dos hechos. Pero Hume observa que, aunque fuese inteligente, un extraterrestre que proviniese de un mundo sin fuego sólo podría entender el efecto dañino de la llama al quemarse.

Reduciendo la relación entre causa y efecto a pura costumbre, Hume formuló ***la más dura crítica a la pretensión de la ciencia de prever los hechos*** (efectos) a partir del conocimiento de las causas. Todo saber relativo al futuro no tiene otro fundamento que la costumbre producida por el pasado.

Un ejemplo experimental de cómo la costumbre condiciona la percepción visual. Las dos fotografías representan el mismo objeto (una caja de huevos) iluminado desde arriba (a la izquierda) y desde abajo (a la derecha). En el primer caso se obtiene un evidente efecto de relieve; en el segundo, el mismo efecto se invierte y la figura aparece como una suma de concavidades. Si se intenta, sin embargo, dar la vuelta al libro, el efecto se invierte: se ve convexo lo que antes era cóncavo, y viceversa. La explicación del fenómeno está en la **costumbre** humana de ver los objetos en condiciones naturales, es decir, iluminados desde arriba (por el Sol), de tal forma que las sombras aparecen siempre por debajo del objeto. Esta costumbre es tan fuerte que consigue modificar el sentido de la percepción (y es significativo que la ilusión sea menos intensa en los niños).



Según los empiristas, la asignación de un significado a una imagen depende siempre y solamente de dos factores, ambos regulados por la costumbre: la comparación con las experiencias anteriores y el sistema de relaciones asociativas utilizado. La figura de la izquierda, por ejemplo, es universalmente interpretada como un árbol, pero cuando va asociada (a la derecha) a otra sensación elemental (el pequeño cilindro) cambia de significado y aparece como el perfil de una mujer que fuma.

INDUCCIÓN

Bacon, Método científico

Véase también Empirismo: *tabula rasa*, Asociacionismo

Se llama **inducción** al razonamiento que parte del análisis del mayor número de casos particulares para llegar a una conclusión universalmente válida. Es una **generalización** cuyo alcance se extiende más allá de los casos examinados: observando un gran número de cuervos y encontrándolos siempre todos negros, llego a la conclusión de que «todos los cuervos son negros». Aunque psicológicamente sea muy común, esta forma de argumentar no es demasiado sólida, especialmente con respecto a dos cuestiones: el ***número de casos examinados*** y las ***excepciones***.

• Un número cualquiera de cuervos no proporciona nunca la certeza de que la regla sea universal, porque no existe ninguna imposibilidad de tipo lógico de descubrir un cuervo blanco, incluso después de haber encontrado muchos negros. La única posibilidad de llegar a una certeza incontrovertible por vía inductiva consiste en examinar todos los casos posibles de un fenómeno (**inducción perfecta**). Pero dado que ello casi nunca nos es posible, la inducción se reduce a una **predicción probabilística**.

• Existe una asimetría entre pruebas y desmentidos: muchas pruebas no hacen sino confirmar una teoría inductiva, pero basta una sola excepción para desmentirla: basta un solo cuervo blanco para desmentir la afirmación «todos los cuervos son negros». Ciertamente, es posible salvar la regla general admitiendo un cierto número de anomalías (por ejemplo, la existencia de cuervos albinos), pero esto debilita la teoría (privándola de universalidad) y traslada el problema a la cantidad de anomalías admisibles (no existe un método lógico para determinar el número de excepciones admisibles en el interior de una norma). Dicho en otros términos: la inducción es una forma de **conocimiento a posteriori** respecto a la experiencia, en oposición al *conocimiento a priori*, anterior e independiente de la experiencia, típico de las matemáticas y del método deductivo. Ofrece informaciones ciertas e indudables, pero siempre particulares, relativas a un solo hecho y siempre después de que éste se haya producido.

A pesar de estas dificultades, el método inductivo demuestra ser útil en áreas del saber caracterizadas por un escaso contenido lógico-racional y, por lo tanto, por un bajo nivel de previsibilidad. No es casualidad que alcanzara un gran éxito en las investigaciones naturalistas de los ss. XVII-XVIII, cuando la zoología y la botánica estaban todavía dedicadas a un esfuerzo de exploración y de clasificación de la naturaleza.

Desde un punto de vista estrictamente filosófico, la inducción fue propuesta como método científico por F. **Bacon** en el *Novum Organon* (1620); en su opinión es posible llegar a una verdad científica (no probabilística) mediante la comparación de **tres tablas**: la de las *presencias*, en la que el fenómeno sí se produce; la de las *ausencias*, en la que el fenómeno no se produce; y, finalmente, la de los *grados*, en la que el fenómeno se produce sólo en parte. Esta versión dura de la inducción (**inductivismo**) ha recibido muchas críticas de tipo lógico tanto por los filósofos empiristas ingleses del s. XVIII como en la época actual por el **criterio de falsabilidad** de K. **Popper** (→*Verificación/falsación*).

Fenómenos del calor
Sol
estrellas
hombre
serpiente
fiebre
lana
rayos

Inducción
Tabla de las presencias
Tabla de las ausencias
Tabla de los grados

Esquema del procedimiento inductivo de **Bacon**. Para elaborar una teoría que explique la naturaleza del calor, es necesario: 1) recoger el mayor número de casos naturales en los que se presenta el fenómeno; 2) agrupar los casos en los que el fenómeno esté siempre presente (el Sol, la llama, la lana); 3) agrupar los casos en los que, a pesar de las expectativas ingenuas, no se presenta: las estrellas, por ejemplo, aunque se parecen al Sol, no producen calor; 4) agrupar los casos en los que el fenómeno se produce de forma variable (fiebre, fermentación). Posteriores elaboraciones del material así reunido (eliminación de los casos extraños y de las excepciones) permitirían, según Bacon, eliminar primero todas las hipótesis erróneas para llegar finalmente a detectar, por exclusión, la única hipótesis correcta.

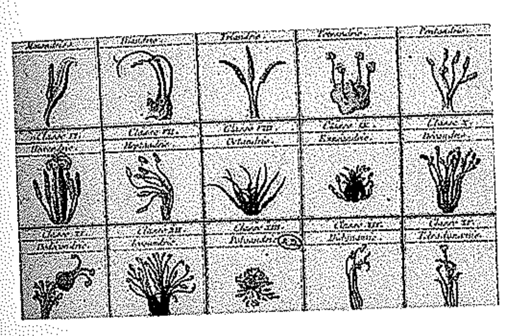
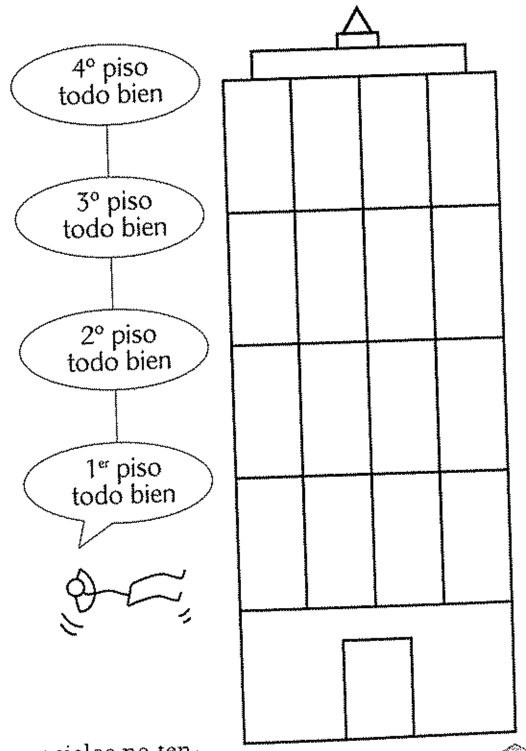


Tabla clasificatoria de un manual de botánica del s. XVIII. A pesar de que no es practicable como modelo único de la ciencia, la inducción tuvo una función impulsora en los comienzos de la era científica, favoreciendo el desarrollo de las ciencias naturales que, en aquellos siglos, se caracterizaban por el predominio de los trabajos de campo.



Un inductivista radical en caída libre desde un rascacielos no tendría motivos para preocuparse: a cada piso podría verificar en qué condiciones se encuentra y concluir que todo (de momento) funciona bien. Es una broma con la cual **B. Russell**, uno de los filósofos lógicos más importantes del pasado siglo, ha querido poner de relieve el error de un **inductivismo** extremo, atento solamente a los datos de hecho.

CÁLCULO RACIONAL

Hobbes, Computación

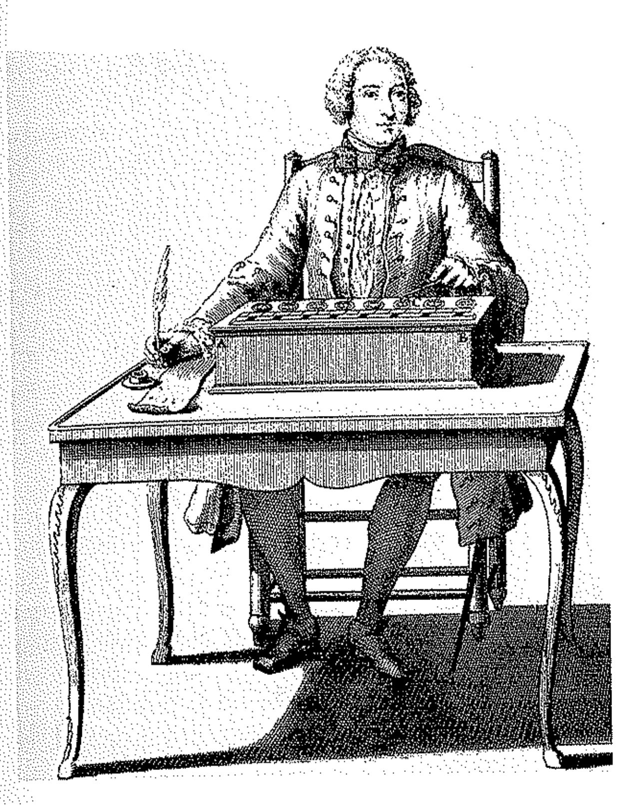
Véase también **Empirismo:** ***tabula rasa***, **Asociacionismo**

Aun divergiendo en casi todo, los representantes del **empirismo** y del **racionalismo** (→) del s. XVII estaban de acuerdo en un punto: ***la importancia de las matemáticas y de la geometría***. Fascinados por el modelo euclidiano, los racionalistas veían en el procedimiento matemático-deductivo el prototipo de cualquier tipo de conocimiento (→ *Deduccionismo cartesiano*).
Los empiristas, aun no aceptando esta exageración, no negaban el valor de las matemáticas, aunque estuviese claro que su validez no se mide respecto a la realidad del mundo, sino únicamente respecto a la coherencia interna del procedimiento. La aritmética y la geometría no expresan datos de hecho (sobre los que debe pronunciarse solamente la experiencia), sino simples relaciones entre ideas, construcciones mentales que no tienen nada que ver con la naturaleza. Lo único que se le pide a un teorema es que sea correcto con respecto a las premisas, no que afirme la existencia de algo. Una vez establecido convencionalmente qué significan el número o la figura, el discurso matemático sólo debe estar atento a no producir antinomias (observar el principio de no contradicción).
Por lo tanto, no debe sorprender que el inglés T. Hobbes, filósofo empirista, sea hoy considerado como el precursor de la actual ciencia cibernética (literalmente «arte de conducir» o ciencia del control de las máquinas convertidas en «inteligentes» por métodos de computación matemática).
Hobbes sugirió que se considerara la mente como un sistema de cálculo, una máquina capaz de trabajar sobre las palabras a través de operaciones aritméticas. Así como las matemáticas operan calculando los números, la mente añade y resta nombres: dos términos se unen en una afirmación; dos afirmaciones forman un ***silogismo*** (→); muchos silogismos constituyen una demostración. «Por razonamiento entiendo cálculo. Calcular es escoger la suma de muchas cosas, una añadida a la otra, y conocer el resto, restada una cosa a la otra.» Razonar es, por lo tanto, lo mismo que sumar y restar, según el célebre ejemplo:

ANIMAL + INTELECTO = HOMBRE
HOMBRE – INTELECTO = ANIMAL

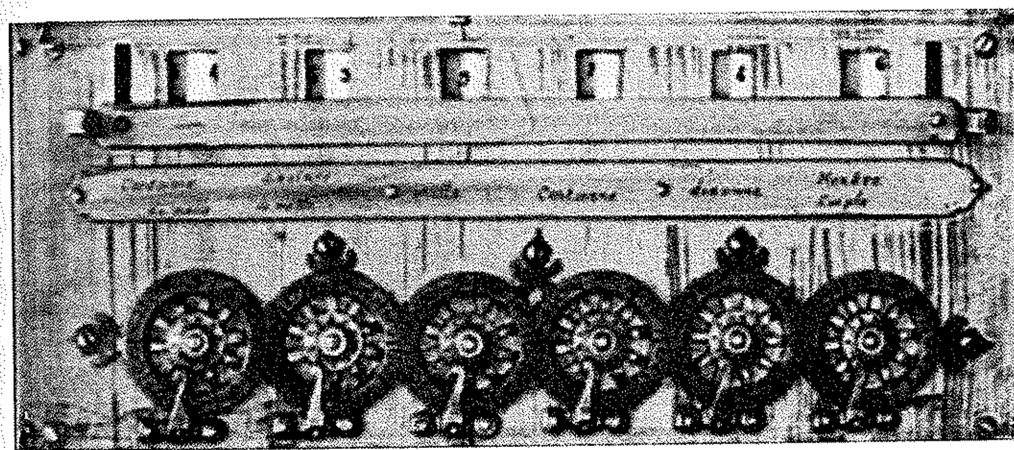
«Estas operaciones no se encuentran solamente en los números, sino en todas las especies de cosas que se pueden componer y descomponer: al igual que los aritméticos enseñan a sumar y a restar en el campo de los números, los geómetras enseñan las mismas cosas en el campo de las líneas y de las figuras; los lógicos, en el campo de las consecuencias de las palabras; los políticos suman los pactos para encontrar los deberes de los hombres; y los juristas suman las leyes y los hechos para encontrar lo justo y lo equivocado en las acciones de los particulares.»

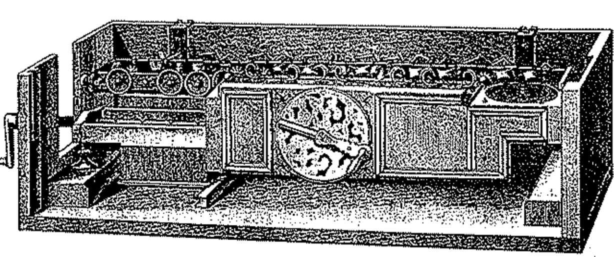
Una extensión universal similar del método computacional implicaba la conciencia, de origen netamente empirista, del **convencionalismo lingüístico**: detrás de los conceptos no hay una *sustancia* (→), sino sólo una atribución pactada de significado.



El interés por el modelo matemático de razonamiento llevó a los filósofos de los ss. XVII y XVIII a inventar los primeros mecanismos automáticos de cálculo, iniciando así una tradición investigadora vigente hoy día. La primera máquina «inteligente», conocida como «**pascalina**» y capaz de sumar y restar, fue construida por B. Pascal a la edad de veintidós años para ayudar a su padre, recaudador fiscal de profesión. Esta intuición originó un rapidísimo progreso tecnológico: existen más de cincuenta versiones de la máquina proyectada y construida por Pascal.

La pascalina contiene en su interior ocho ruedecillas unidas entre sí, de forma que un giro completo de la ruedecilla de la derecha provoca el avance de un solo diente en la de la izquierda. Las ruedecillas tienen un número variable de dientes (12, 20,10) para cubrir el complicado sistema monetario francés (que comprendía subconjuntos de orden duodecimal, ventesimal y decimal).





En el s. XVIII, **Leibniz** consiguió construir una auténtica calculadora capaz de multiplicar y dividir números de hasta seis cifras.

GUSTO

HUME, ESTÉTICA

Véase también Costumbre

La atención de los filósofos del s. XVII se vio atraída por el nacimiento de un fenómeno desconocido hasta el momento: la **moda**. Empezando por las clases más ricas y muy pronto en toda la sociedad, el vestido empezó a convertirse ante todo en un instrumento de exaltación de la personalidad, con un progresivo predominio de la elección individual frente a las imposiciones de la sociedad. Este fenómeno presentó enseguida unas marcadas peculiaridades: la moda es subjetiva, efímera, excéntrica, en perenne oscilación entre conformismo (imitación) y extravagancia; sobre todo mantiene una relación extraña con la idea de belleza. Puede existir, efectivamente, tanto una **belleza fuera de la moda** como una **moda de la fealdad** (el *punk* actual, por ejemplo).

Estos fenómenos sociales llevaron a **Hume** (*Ensayo sobre el criterio del gusto*, 1741) a la elaboración de una nueva estética basada en las nociones de gusto y sentido común. En la línea de la teoría platónica del arte mimético (→***Mímesis***), argumentó Hume, la belleza ha sido considerada siempre una cualidad inherente a la naturaleza, a las cosas mismas y, en consecuencia, la apreciación humana (la valoración estética) se convertía en el reconocimiento de un dato de hecho. Cada idea de belleza, sin embargo, debe ser considerada como la expresión de un **sentimiento**, es decir, una determinación pura del espíritu, una «reflexión del alma sobre sí misma», sin ninguna relación con el ambiente. *A diferencia de las pasiones del alma* (→), que dependen de la naturaleza del objeto desencadenante, ***los sentimientos***, en tanto que dependientes exclusivamente del sujeto, *son siempre verdaderos* (incluso el amor por un amigo imaginario es, como sentimiento, completamente verdadero y real).

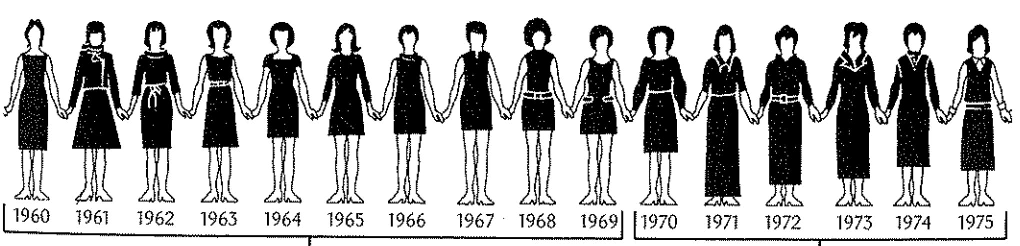
Según Hume, los juicios estéticos relativos a la belleza o fealdad de los objetos son siempre **juicios sentimentales** (no racionales). Lo demuestra el hecho de que, en individuos distintos, un mismo objeto puede suscitar sentimientos diversos incluso opuestos, sin que uno sea más correcto que el otro. En este sentido, es cierta la antigua máxima: «Es bonito lo que gusta»; el criterio del gusto (es decir, la facultad de percibir la belleza) es siempre subjetivo, espontáneo, intuitivo y variable a lo largo del tiempo e incluso en el mismo individuo.

De todas formas, existe un límite para este subjetivismo radical opuesto por el **sentido común**. Efectivamente, los hombres revelan en sus juicios una considerable uniformidad y demuestran que aprecian la belleza a partir de criterios ampliamente compartidos según el **sentido común estético** (sin el que la noción contraria de excentricidad, tan importante en el fenómeno moda, no podría existir). Se sigue de ello que, ciertamente, es posible determinar qué se entiende generalmente por «belleza», pero solamente mediante una recopilación de los juicios de hecho. Los criterios estéticos de hecho utilizados por el ser humano no son racionalmente determinables, sino que únicamente especificables por vía empírica. Así como sucede con la moda, la noción de belleza no se establece nunca a priori de la experiencia (en una definición), sino a posteriori, como comprobación del consenso y de los estándares más extendidos socialmente.

En *La moda* (1895), el filósofo y sociólogo alemán G. **Simmel** considera la moda como un producto de la ***dinámica entre imitación y diferenciación*** social. El vértice de la pirámide social adopta un modo de vestir que progresivamente hacen suyo, por imitación, las clases subordinadas. Cuando la difusión del nuevo modelo reduce su capacidad de diferenciar socialmente a quien lo viste, la clase hegemónica culturalmente lo descarta y lo sustituye por uno nuevo. La explicación de Simmel se adapta especialmente a los primeros siglos de la época moderna, en los que la ***excentricidad aristocrática*** alcanzó niveles extraordinarios, más allá de toda idea de belleza o de funcionalidad, como se aprecia en la peluca de la figura de la izquierda.



En *La teoría de la clase ociosa*, el norteamericano **T. Veblen** (1857-1929) estudia los aspectos políticos de la moda entendida como ***derroche vistoso***, ostentación del privilegio social. El significado de muchas modas antifuncionales, incómodas e incluso perjudiciales para la salud (por ejemplo, el busto que impedía a las mujeres del s. XVIII inclinarse e incluso sentarse) sería poner de relieve la ***exención del trabajo manual*** de quien los lleva, demostrando así la pertenencia a la clase pudiente.



En *El sistema de la moda* (1867), **R. Barthes** considera la moda como una ***estructura* (→) *de comunicación*** dotada de un código y de una gramática como el lenguaje. Un ejemplo de este punto de vista es el análisis de la longitud de la falda como barómetro económico elaborado por **D. Morris** (*El hombre y sus gestos*, 1981). Según este antropólogo, en los períodos de *boom* las faldas se acortan, mientras que tienden a alargarse en las fases de recesión económica.

ILUSTRACIÓN

RAZÓN/RACIONALIDAD

Véase también Pedagogía, Materialismo, Raza

La **Ilustración** fue un amplio movimiento cultural nacido en Inglaterra en el s. XVII y difundido luego en Francia y en el resto del continente con el objetivo de emancipar a la humanidad del fanatismo religioso y de la ignorancia mediante un uso correcto de la **razón**. **Kant** lo definió como «la salida del hombre de la minoría de edad [la incapacidad de valerse del propio intelecto sin la ayuda de otro], imputable sólo a sí mismo y debida no a un defecto de inteligencia, sino a una falta de valentía. ¡Ten la valentía de usar toda tu inteligencia! Ésa es la máxima de la Ilustración».

Del **empirismo inglés** (→ *Empirismo: tabula rasa*), la Ilustración asumió el valor de la **experiencia** y de la **concreción** de un estilo científico basado en la verificación experimental constante de las teorías, y reconoció en la física clásica (→ *Newtonianismo*) el modelo de toda investigación realizada de manera estricta y con gran rigor.

Más complicadas fueron las relaciones con el **racionalismo francés**. Por una parte, la Ilustración heredó el deseo de **claridad** y la exigencia de **verdades evidentes** hasta el punto de ser incontrovertibles; por otra, rechazó su **espíritu de sistema**, la idea del *deduccionismo cartesiano* (→) según la cual el intelecto debe fundamentar axiomas de los que deducir todas las verdades del mundo.

La Ilustración, efectivamente, rechazó convertir la racionalidad en un factor absoluto, la única fuente de todo el conocimiento. La **razón iluminada** no es un ente metafísico, sino un instrumento útil: debe ser usada por el hombre, no dominarlo. Frente a la férrea racionalidad lógica, es preferible la **razonabilidad**, una versión más débil de ésta que no tiene la pretensión de ser infalible, pero que se muestra productiva y plenamente capaz de combinarse con la experiencia y la complejidad real del mundo.

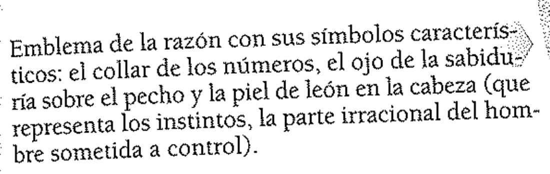
La razonabilidad debe usarse de forma constructiva sometiendo a su crítica todos los aspectos de la vida privada y social, especialmente las áreas del pensamiento tradicionalmente sujetas a la autoridad religiosa (como la **ética** y la **política**). La Ilustración fue un movimiento decididamente comprometido en la **transformación del mundo**: su programa, extender al mayor número de personas la máxima felicidad posible, se convirtió en una de las causas profundas de la Revolución francesa.

El tema filosófico más importante de la Ilustración fue la **vuelta a la naturaleza** (→ *Buen salvaje*), vista como el lugar de la autenticidad y de la racionalidad en contraposición a todo lo artificioso y arbitrario producido por la cultura del pasado. El principal objetivo polémico de los *philosophes* (→) ilustrados fue, efectivamente, el **fanatismo**, que consideraban intrínseco a toda religión positiva (porque todas se consideran portadoras de una verdad absoluta y, por lo tanto, se arrogan el derecho de reprimir la disensión). La fe (como creencia racional) y el principio de *auctoritas* (→) deben ser sustituidos por una **religión natural** (en los límites establecidos por la razón) según los principios del *deísmo* (→): se atribuyen a Dios solamente las cualidades que la racionalidad considera plausibles (no ciertas), como la creación del mundo, la existencia de un premio o un castigo después de la muerte y pocas otras más.

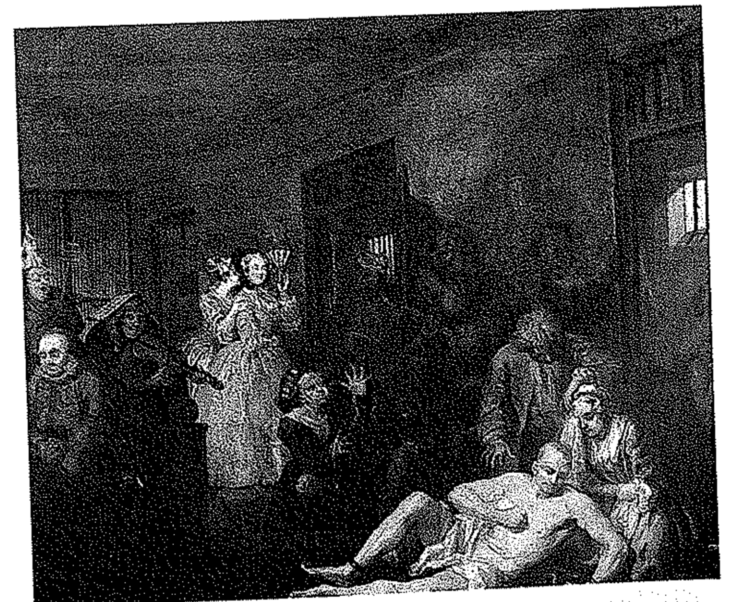


El conocimiento en una alegoría del s. XVIII. Usando el lenguaje mitológico, la mente está representada por una diosa que se sitúa como intermediaria entre la divinidad (el Sol) y la naturaleza En la mano derecha tiene un espejo (la **razón**) que refleja hacia abajo la **luz de la verdad**. En la izquierda, la diosa tiene el jarro de la **sabiduría**: el agua que surge de ésta (el **saber**) es recogida en una copa por la figura de abajo, alegoría de la **experiencia** y de la práctica científica experimental. Y en la mano izquierda la mujer levanta un bastón hasta rozar el **límite de la naturaleza**. El niño representa aquel que debe ser instruido, el destinatario de todo el proceso cognoscitivo.





Emblema de la razón con sus símbolos característicos: el collar de los números, el ojo de la sabiduría sobre el pecho y la piel de león en la cabeza (que representa los instintos, la parte irracional del hombre sometida a control).



El manicomio de Bedlam, en Londres (el primero que se construyó) en un grabado de W. **Hogarth** con el significativo título *La carrera de un libertino*. El énfasis sobre el valor de la razón planteó el problema de la *locura* (→), que la Ilustración interpretó en sentido ético: la locura es la conclusión lógica de una vida contra natura. Las damas de la izquierda que observan al libertino víctima de una crisis de *locura furiosa* son dos visitantes. En el s. XVIII, el manicomio era un lugar de recreo; los curiosos podían divertirse observando a los enfermos y burlándose de ellos (respaldados por la convicción «científica» de que donde no hay inteligencia no puede existir el dolor).

DEÍSMO

Religiosidad

Véase también Ilustración, *Philosophes*

La **Ilustración** fue un movimiento laico que se impuso como objetivo principal el ataque a los mitos, a las supersticiones y al fanatismo religioso responsable de las guerras que habían ensangrentado Europa en el siglo anterior. De este modo se inició en el s. XVIII el proceso de **secularización de la cultura** (el retroceso del factor religioso) que caracteriza a la civilización del Occidente moderno. Los primeros productos de esta crítica escéptica fueron el deísmo y el ateísmo.

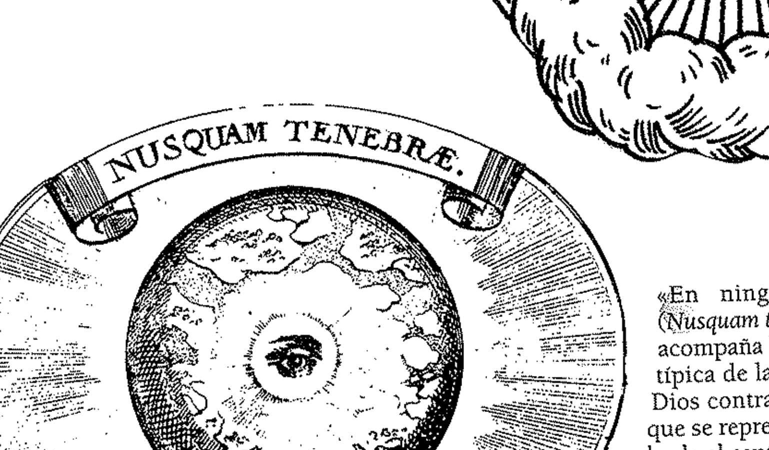
El **deísmo**, la actitud predominante entre los *philosophes*, fue el intento de ***reducir la religión a los límites de la razón***, negando todo valor a una fe de tipo acrítico e irracional. Los deístas admitían solamente aquellos poquísimos principios teológicos que no contradecía el ***sentido común*** (→): la existencia de Dios, definible solamente en términos generales como Ser Supremo (necesario, eterno) y la creación del mundo; consideraban como probables, aunque no ciertas, la inmortalidad del alma y la existencia de un premio o de un castigo después de la muerte. Según los deístas ingleses, esta divinidad gobernaría el mundo; según **Voltaire,** demostraría la más absoluta indiferencia por los acontecimientos de la Tierra. Éstas son, de todas formas, las únicas verdades sostenibles en el plano racional; el resto es mito y leyenda, cuando no engaño deliberado. **Moisés**, **Cristo** y **Mahoma** son los **tres grandes impostores** de la historia, y la idea central del cristianismo (que Cristo se hizo hombre y vino a la Tierra) es una «fábula judía» que sigue siendo absurda incluso después de siglos de especulación teológica. Todas las religiones positivas, y en especial las tres reveladas (judaísmo, cristianismo, islam) son antirracionales porque se basan en dogmas, pseudoverdades que hay que aceptar acríticamente. Para los deístas, todas las Iglesias deben ser consideradas como un fenómeno patológico de la **religiosidad natural**: su efecto histórico ha sido inútil cuando no perjudicial, pues muchas castas sacerdotales han obstaculizado el progreso científico y han contribuido a mantener al pueblo en la ignorancia, suscitando odios y fanatismos.

Mientras que el deísmo condenaba las religiones pero salvaba la religiosidad natural, el **ateísmo** llevó la crítica hasta cuestionar la noción misma de religión, considerando ***toda idea de Dios como el fruto del miedo y del interés***. **D'Holbach** sostuvo la tesis de la instrumentalización política, según la cual la religión ha sido siempre una artimaña de la clase poderosa para mantener el dominio sobre sus súbditos (la obediencia a Dios, rey de reyes, acostumbra a obedecer también al tirano). Todas las religiones son de por sí fruto del temor, de la incapacidad humana para afrontar la cruda existencia; sólo son una proyección fantástica de la mente, el sueño de una vida sin contradicciones. Es falso que el ateísmo lleve necesariamente a la inmoralidad, porque los verdaderos principios de la ética pueden ser deducidos también por vía racional extrareligiosa, reflexionando sobre el funcionamiento de la naturaleza: ***lo que es natural no puede ser inmoral, y viceversa.***



Credulidad, superstición, fanatismo (1760) es el título del grabado de W. Hogarth aquí reproducido. En la Ilustración predominó el **deísmo destructivo**: la actitud de total ruptura con las supersticiones religiosas del pasado usando las armas de la ***ironía*** (→), del ***sarcasmo*** feroz y de la ***irreverencia***. Pintores y grabadores tuvieron un papel importante en esta **campaña de prensa** (primera de la historia) dirigida sobre todo a las clases menos instruidas.

El **deísmo constructivo** fue el intento de elaborar un nuevo pensamiento de Dios «según la razón y la naturaleza», en oposición a la tradición teológica. Según los deístas, la representación de Dios debía evitar el ***antropomorfismo*** (→) y preferir las analogías simbólicas, como el **ojo omnividente**, o geométricas, como el **triángulo** (ya condenado por san Agustín si era entendido como símbolo de la Trinidad).



«En ningún lugar tinieblas» (*Nusquam tenebrae*) es el lema que acompaña la imagen reproducida, típica de la nueva concepción de Dios contraria a las tradiciones, y que se representa como un ojo que desde el centro del cosmos lo ve todo. El intento de elaborar un nuevo imaginario simbólico-religioso estuvo en la base de la **masonería** y de las numerosas sectas filantrópicas y sociedades secretas surgidas en el s. XVIII.

PHILOSOPHES

Ilustración, Intelectuales

Véase también **Pedagogía, Pansofía, Deísmo**

Una de las características de la **Ilustración** (→) fue la nueva manera de entender la función social del intelectual. La entrada «Filósofo» de la *Enciclopedia* traza el retrato siguiente. Filósofo es aquel que:

• impone a las emociones el **control de la razón** («Los demás hombres son arrastrados por las pasiones sin que sus actos vayan precedidos de la reflexión: son hombres que avanzan en las tinieblas, mientras que el filósofo, incluso en las pasiones, actúa solamente después de haber reflexionado; avanza en la noche, pero una antorcha lo precede»);

• no se deja arrastrar por la imaginación, sino que usa de forma sistemática una **observación sin prejuicios**. («La verdad no es para éste la amante que corrompe la imaginación y que cree encontrar en todas partes; se contenta con poder reconocerla allí donde consigue descubrirla y nunca es tan adicto a un sistema como para tornarse insensible a la fuerza de las objeciones»);

• es **consciente de los límites de la razón** («El mundo está lleno de personas con ingenio que juzgan siempre sin tener un motivo de juicio adecuado. Ignoran los límites del espíritu humano y creen que éste puede conocerlo todo. El filósofo, cuando no tiene motivos suficientes para juzgar, sabe suspender el juicio»);

• sabe dar un **valor práctico y útil al saber** («Es un gentilhombre que quiere gustar y resultar útil; quiere gozar como sabio administrador de los bienes que la naturaleza le ofrece»);

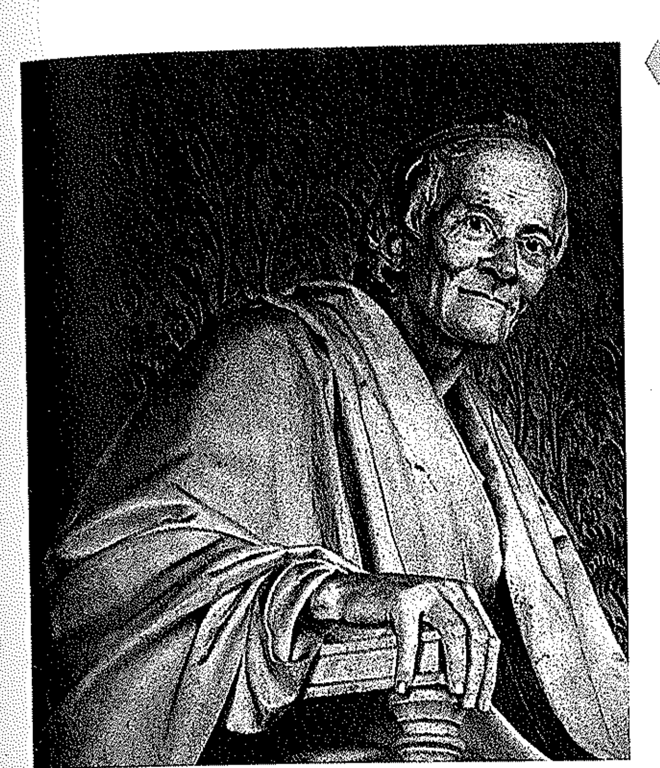
• está **socialmente comprometido** («No se siente exiliado en este mundo, no cree encontrarse en un país enemigo, está dispuesto más que cualquier otro a la convivencia con el prójimo, a ganarse confianza y estima, a cumplir con los deberes de la amistad y del reconocimiento. La sociedad civil es para él, por así decirlo, una divinidad sobre la Tierra; él la respeta, la adora con la exacta observancia de sus deberes, con el deseo sincero de no ser un miembro inútil»);

• se presenta como **guía moral de la sociedad** («Es celoso de todo lo que se llama honor y honestidad, valores que en su constitución son tan importantes como las luces de la razón y de la pura inteligencia»).

El *philosophe*, en resumen, es un libre pensador laico, un profesional del pensamiento y un héroe del intelecto: justifica su función como **conciencia crítica** de la sociedad, suscitando sistemáticamente los debates más incómodos y promoviendo una permanente contestación al poder constituido.

Los filósofos «comprometidos» franceses supieron mantener estas obligaciones con una gran coherencia personal, a veces pagando con la cárcel y aún más frecuentemente con el ostracismo editorial. Valga para todos el ejemplo de la *Enciclopedia*, prohibida en muchas ocasiones a manos de la presión de los jesuitas y de los ambientes más retrógrados de la corte.

A pesar del gran valor de reflexión sobre algunos temas concretos, el pensamiento de los ilustrados franceses acabó pesando más en el plano político (como ideología de fondo de la gran Revolución de 1789) que en el plano filosófico general.



El retrato en mármol de **Voltaire**, de J.A. Houdon (1781, dos años después de la muerte del filósofo), es el monumento más famoso dedicado a un intelectual en época moderna. Siguiendo las antiguas costumbres griegas, la sabiduría alcanzada por el filósofo está simbolizada por la edad avanzada: la decrepitud física del pensador es especialmente visible en el rostro, junto con la agudeza y la lucidez mental. La función social del intelectual está subrayada por el asiento (un trono) en el que está situado. La continuidad con la antigua experiencia griega se muestra tanto por el «manto del filósofo» que cubre al pensador como por la «venda de la inmortalidad» que recoge sus cabellos.



Voltaire y Federico rey de Prusia, su alumno más avanzado. El representante más notable de la Ilustración francesa fue arrestado en su juventud dos veces y encerrado en la Bastilla, la segunda por haber protestado contra la prepotencia de un arrogante aristócrata. Voltaire y los creadores de la *Enciclopedia*, aun admirando a los constitucionalistas ingleses, sostuvieron la necesidad de un **despotismo ilustrado**, convenciendo a los soberanos de que siguieran la racionalidad filosófica «al igual que los matemáticos aceptaron el despotismo de Euclides».

OPTIMISMO

Voltaire

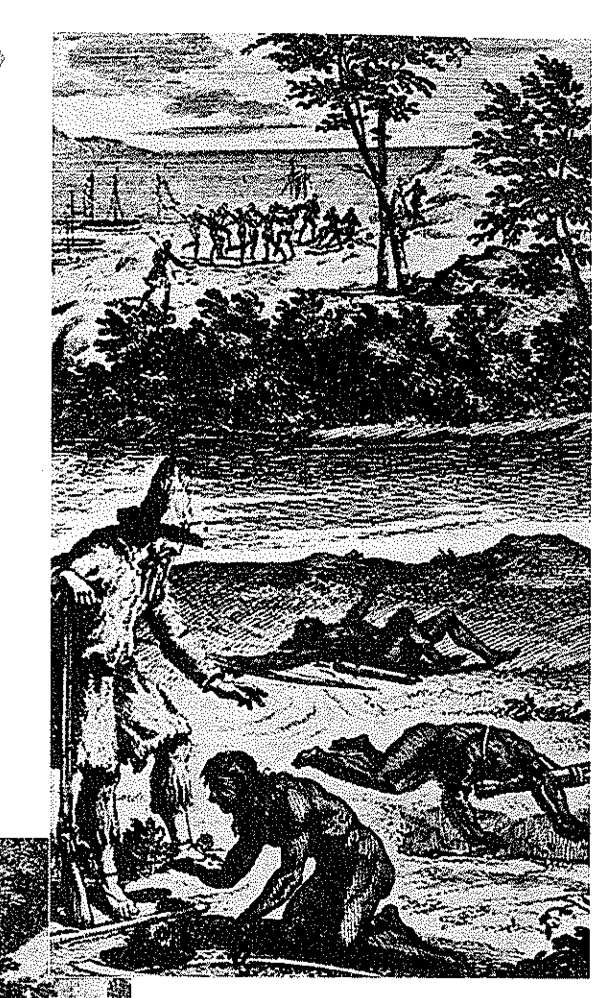
Véase también **Ilustración**, **Pedagogía**

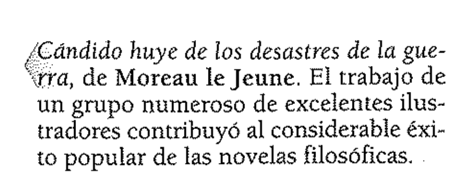
Cultivar el **optimismo** significa considerar que «todo está bien»; es correcto que le suceda a cada uno lo que le sucede, porque incluso lo que parece negativo (dolor físico, catástrofes naturales, injusticia social...) es, en realidad (a largo plazo, a fin de cuentas) positivo y, de todas formas, necesario para la economía del conjunto. La concepción contraria en filosofía no es tanto el ***pesimismo*** (según el cual el mundo tiende por su propia constitución al mal y a lo perverso) cuanto la idea de que en el mundo no hay ninguna forma de organización y de que todo sucede accidentalmente, por ***casualidad*** (→).
Históricamente, el optimismo se ha presentado como una característica propia de dos grandes concepciones:
• el **finalismo**. Teoría profesada por primera vez por **Aristóteles**, según la cual el mundo está organizado en vistas a un fin y los acontecimientos concretos en todos los ámbitos de la realidad pueden explicarse recurriendo a la «causa final» a la que tienden;
• el **racionalismo** (→). Idea defendida ya en la Antigüedad por el **estoicismo** (→) y en época moderna por el **sistema hegeliano** (→), según la cual realidad y racionalidad coinciden por completo y, por lo tanto, «las cosas no podrían ser de otro modo a como son de hecho».

Se discutió sobre el optimismo especialmente en la segunda mitad del s. XVIII, a consecuencia de la enorme impresión que provocó el terremoto de Lisboa (1755), catástrofe en la que murieron 30.000 personas. **Voltaire** escribió enseguida un *Poema sobre el desastre de Lisboa* y, en 1759, el *Cándido*, la mejor de las «novelas filosóficas» de la **Ilustración**. La polémica de Voltaire estaba dirigida contra la doctrina de **Leibniz** , según la cual Dios ha decidido crear no un mundo absolutamente perfecto (que resultaría imposible), sino el ***mejor de los mundos posibles***; es decir, aquel que es, al mismo tiempo, el más simple en hipótesis y el más rico en fenómenos: «Si no existiera el mínimo mal ya no se trataría del mundo que, considerado y sumado en conjunto, ha sido juzgado como el mejor por el creador que lo ha elegido». Según Voltaire, esta tendencia a justificarlo todo impide, de hecho, entender nada. Significa cerrar los ojos ante el «escándalo cósmico» del sufrimiento de los inocentes y de todas las dramáticas desgracias que afligen a la humanidad. «Si quizá es cierto que un día todo estará bien, no es en absoluto cierto que ya lo esté hoy», y afirmarlo significa transformar una esperanza en una ilusión.

La fuerza de Voltaire consiste en expresar estas convicciones no por la vía teórica, sino mediante el uso de la ***ironía*** (→). El *Cándido*, obra importante incluso desde el punto de vista literario, es un relato tragicómico escrito en un estilo rápido y ligero que no refuta el **justificacionismo**, pero que lo convierte en objeto de un brillante sarcasmo. El filósofo puso la conclusión (la moraleja) del relato en boca de un sabio musulmán: «Hay que cultivar el propio jardín». En otros términos: es erróneo perderse en estériles intentos de definir la bondad del mundo, puesto que no todo está bien, de la misma forma que no todo está mal. ***El mundo es esencialmente problemático***: no es el mejor, pero es mejorable, de la misma forma que aún puede empeorar si decrece el esfuerzo constructivo.

«Se ha demostrado que las cosas no pueden ser de otra forma: ya que habiendo sido todo hecho de cara a un fin, todo está necesariamente dirigido al mejor fin. Observad que la nariz está hecha para llevar gafas, y así tenemos gafas; las piernas son muy adecuadas para llevar pantalones, y tenemos pantalones.» Junto con el ***optimismo finalista***, expresado en la cita reproducida del doctor Pangloss, maestro de Cándido en la novela homónima de Voltaire, en el s. XVIII también se manifestó un ***optimismo humanista*** encarnado por *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe (1660-1731). El héroe que se enfrenta y supera solo, sin dejarse vencer, dificultades de todo tipo en un ambiente natural no contaminado por la «civilización» llevó a la convicción de que el hombre es, en todo caso, «el centro de la creación» (en la ilustración, una imagen de la primera edición de la novela de Defoe).





Cándido huye de los desastres de la guerra, de **Moreau le Jeune**. El trabajo de un grupo numeroso de excelentes ilustradores contribuyó al considerable éxito popular de las novelas filosóficas.

PEDAGOGÍA

Ilustración, Enciclopedia

Véase también Pansofía, Emilio

Una peculiar invención de la **Ilustración** (→) fue la **pedagogía**, la ciencia que estudia la **educación** y elabora sobre ésta una teoría aplicable luego a la **didáctica** (el arte de enseñar). Ciertamente, incluso antes del s. XVIII existía una instrucción escolar; sin embargo, la idea de que la enseñanza consistía en una simple transmisión de contenidos había impedido que el fenómeno educativo se convirtiera en objeto de una investigación específica.

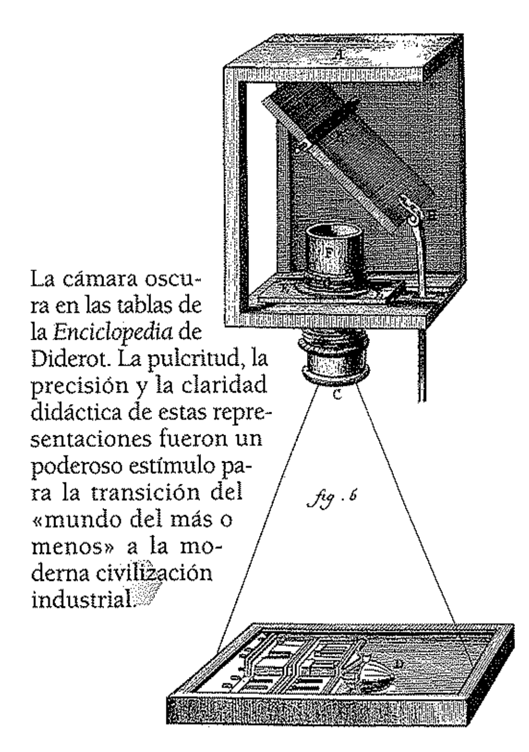
La obra maestra de la pedagogía ilustrada fue la ***Enciclopedia*** o *Diccionario razonado de las ciencias, de las artes y de los oficios*, una obra de divulgación científica cuyo primer volumen apareció en 1751 y el último (el vigesimoséptimo) en 1772, tras dos decenios de luchas, secuestros y censuras por parte de los jesuitas, escandalizados por el contenido irrespetuoso hacia la religión de algunas voces. El objetivo de la empresa, cuya dirección fue confiada a **Diderot** y **d'Alembert** (quienes contaron con la colaboración de un gran número de especialistas) era compilar «un diccionario para consultar todos los aspectos de las artes y de las ciencias, que sirviera tanto para guiar a los que se sientan tan valientes como para trabajar en la instrucción de los demás, como para iluminar a los que quieran instruirse a sí mismos». Nadie, como afirma orgullosamente el *Prospectus* de la obra, «había concebido hasta ahora una obra tan grandiosa, o por lo menos nadie la había realizado». En efecto, el impacto de la *Enciclopedia* sobre la cultura europea fue tan profundo, que difícilmente se puede valorar. No sólo fue el principal ***vehículo de difusión de las ideas ilustradas*** (en las numerosas entradas dedicadas a temas religiosos, filosóficos, éticos y políticos), sino que se convirtió también en el principal ***instrumento formativo de una nueva y revolucionaria mentalidad técnica*** (las entradas relativas a las cuestiones del trabajo y de la técnica son las más numerosas). Parte de este mérito corresponde a las tablas que completan sistemáticamente el texto; grabadas por un pequeño ejército de valientes ilustradores, documentan cómo el *Universo del más o menos* propio de la tecnología lúdica del s. XVII (→ *Mecanicismo*) ya había cedido el paso a un ***Universo de la precisión*** rigurosamente científico.

La *Enciclopedia* no fue la única expresión del interés ilustrado por la educación, un valor que se convirtió en prioritario en todos los ámbitos del saber. Fue propio de este siglo, por ejemplo, la invención de una «ciencia para las mujeres», manuales de divulgación de estilo superficial pensados específicamente para el género femenino como la obra *Newtonianismo para las damas* (1737), de **F. Algarotti**. Incluso el arte, y la pintura especialmente, fue entendido en la ***estética neoclásica*** como un instrumento de formación *moral y civil* antes que estética.

Esta tendencia aparece de forma evidente en la producción del pintor inglés **W. Hogarth**. Basta con recoger en una lista los títulos de sus obras, mucho más adecuados para una sala de conferencias que para un museo: *Contra la costumbre de pegar bastonazos a los cuadrúpedos*, por ejemplo, segunda tela de la serie *Los cuatro estadios de la crueldad*; otro buen ejemplo son *Las elecciones políticas* o los seis cuadros que componen ciclo *El matrimonio a la moda*, con el que se denuncia la inmoralidad de los matrimonios de conveniencia.

ENCYCLOPÉDIE, OU DICTIONNAIRE RAISONNÉ DES SCIENCES, DES ARTS ET DES MÉTIERS, PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES. ... DÉDIÉE A SON ALTESSE ROYALE MONSEIGNEUR L'ARCHIDUC PIERRE LÉOPOLD ... GRAND-DUC DE TOSCANE &c. &c. &c. TOME PREMIER. A LIVOURNE DANS L'IMPRIMERIE DE LA SOCIÉTÉ. M. DCC. LXX. AVEC APPROBATION.

Portada de la *Enciclopedia*.



La cámara oscura en las tablas de la *Enciclopedia* de Diderot. La pulcritud, la precisión y la claridad didáctica de estas representaciones fueron un poderoso estímulo para la transición del «mundo del más o menos» a la moderna civilización industrial.



La pintura participó de forma ejemplar en el programa pedagógico ilustrado. Un ejemplo de ello es la obra de W. Hogarth *Callejón de la ginebra* (1785, reproducción de un detalle). Tras la invención de la destilación de la ginebra se produjo una extraordinaria expansión del alcoholismo, que durante un par de decenios alcanzó niveles de epidemia. Hogarth intervino con dos obras que ilustran una tesis parecida a la que actualmente defiende el consumo de las drogas blandas. Efectivamente, mientras que el *Callejón de la ginebra* es una denuncia de los efectos negativos del alcoholismo, en una segunda tela, *Calle de la cerveza*, el pintor quiso demostrar los efectos benéficos que reporta el consumo moderado de la mucho menos destructiva bebida tradicional.

PANSOFÍA

Comenius, Ilustración

Véase también Pedagogía, Emilio

Es un mérito de los pensadores de la *Ilustración* haber inventado, además de la *pedagogía*, la **didáctica**, el campo del saber interesado por las **técnicas de enseñanza**. El fundador de la nueva ciencia fue **Comenius**, nombre latinizado de J. A. Komensky (1592-1670), pedagogo checo y «primer sacerdote» (obispo) de la Unión de los Hermanos Bohemios.

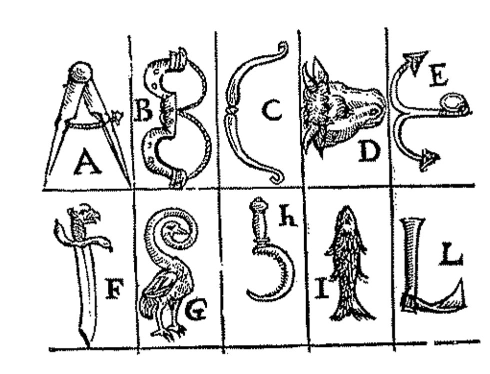
En 1650, Comenius recibió del príncipe Rakoczi el encargo de estructurar el sistema escolar húngaro. La reforma resultante, estimulada más por la observación de la realidad que por la información de los libros, además de poseer muchos aspectos modernos (por ejemplo, mayor espacio dedicado a la lengua materna que al latín) introdujo el **método cíclico**, la idea fundamental de toda la didáctica moderna según la cual cada etapa escolar debe tratar un conjunto orgánico de conocimientos adecuados a la edad y a las capacidades individuales del estudiante. Por primera vez ***se sitúa al niño en el centro del problema pedagógico*** con su ritmo de aprendizaje concreto, que evoluciona siguiendo unas etapas de desarrollo que no se pueden forzar.

La obra de Comenius era muy avanzada para su tiempo; habrá que esperar dos siglos para encontrar, con el suizo **J. H. Pestalozzi** (1746-1827), un discurso pedagógico igualmente completo y orgánico. A pesar de ello, desde el punto de vista moderno su pedagogía es aún considerablemente *adulto-céntrica*, porque falta en ella la noción precisa de la **alteridad del niño** respecto al adulto, que no sería introducida hasta más tarde con el ***Emilio*** de Rousseau. En realidad, muchas innovaciones de la didáctica del s. XVII nacieron por motivaciones histórico-religiosas y no por una nueva visión de la infancia. La Reforma protestante, al subrayar la necesidad de un ***libre examen*** (→) de la *Biblia* y, por lo tanto, de una lectura personal, había planteado en términos apremiantes el problema de una **instrucción universal**. Fue esta motivación ético-religiosa la que suscitó un interés especial por la instrucción femenina, por la alfabetización de los niños pobres y por la recuperación de los adultos analfabetos. En este marco, el problema de la educación infantil se planteaba como un caso especial de la educación universal, según el ideal que Comenius llamó **pansofía** en su obra capital (*Didáctica magna*, 1657): la convicción de que es posible y necesario enseñar todo a todos, de tal forma que cada hombre pueda tender a la formación más completa e integral (evitando toda forma de especialización) en un proceso de continuo perfeccionamiento.
Es ilustrativa la historia del **abecedario**, la pequeña pero extraordinaria invención presentada en 1654 por Comenius con el nombre de *Universo figurado de las cosas sensibles*. La intuición de este instrumento no nació en absoluto de la observación de una exigencia infantil concreta, sino que fue uno de tantos subproductos de la cultura visual del s. XVI. Comenius, efectivamente, tuvo la idea de utilizar con finalidades didácticas las tradicionales ***imágenes mnemónicas*** (→).



El niño como **pequeño adulto**. En las familias aristocráticas del s. XVII se vestía a los niños con trajes que reproducían en miniatura los de los adultos, y eran unos atuendos tan incómodos que impedían no solamente jugar, sino también moverse libremente. El descubrimiento de la diferencia fundamental entre el niño y el adulto (su «alteridad») no se produjo hasta el s. XVIII y gracias a **Rousseau**. La naturaleza, afirmó el filósofo francés, «quiere que los niños sean niños antes de ser hombres. La infancia tiene una forma de ver, de pensar, de sentir completamente especial; nada es más estúpido que querer sustituirla por la nuestra».





Dos **alfabetos visuales** usados en la técnica de la *memoria artificial* (→) para recordar visualmente las iniciales de las palabras.

(8)

die Katz mautzet/ *Felis* f. 3. clamat,	*nau nau*	Nn
der Fuhrmann rufft/ *Auriga* m. 1. clamat,	*ó ó ó*	Oo
das Küchlein pipet/ *Pullus* m. 2. pipit,	*pi pi*	Pp
der Kukuck kucket/ *Cucúlus* m. 2. cucúlat,	*kuk ku*	Qq
der Hund marret/ *Canis* c. 3. ringitur,	*err*	Rr
die Schlange zischet/ *Serpens* c. 3. sibilat,	*ſi*	Ss
der Heher schreyet/ *Gráculus* m. 2. clamat,	*tac tac*	Tt
die Eule uhuhet/ *Bubo* m. 3. úlulat,	*ú ú*	Uu
der Hase quäcket/ *Lepus* m. 3. vagit,	*vá*	Ww
der Frosch quacket/ *Rana* f. 1. coáxat,	*coax*	Xx
der Esel ygaet/ *Asinus* m. 2. rudit,	*y y y*	Yy
die Breme summet/ *Tabánus* m. 2. dicit,	*ds ds*	Zz

Una página del primer abecedario, el *Orbis sensualium pictus* de **Comenius**.

EMILIO

Rousseau, Pedagogía

Véase también **Ilustración**, **Pansofía**

Por su nueva forma de entender la educación infantil, **Rousseau** está considerado el padre de la **pedagogía** (→) moderna. En su *Emilio o de la educación* (1762) rechazó el **adultismo** de las didácticas anteriores y, por primera vez en la historia, enunció el principio de la alteridad de la infancia. El niño no es un hombre pequeño, un adulto en miniatura, sino «otro» ser distinto, dotado de una manera propia de establecer una relación con el mundo. En consecuencia, la educación debe estar centrada en sus necesidades, no en las del profesor o en las de la disciplina que se imparte.
A pesar de estos méritos, la motivación que dio como resultado la aparición de *Emilio* no fue pedagógica, sino puramente filosófica. Con el objetivo de demostrar la barbarie de la civilización y la excelencia del ***buen salvaje*** (→), Rousseau quiso describir en qué se podía convertir un hombre si fuese educado de forma que se respetara su bondad natural. Escribió, por lo tanto, no un tratado sistemático, sino una novela, una **utopía pedagógica**.
Estas preocupaciones filosóficas pesan mucho sobre los contenidos de la obra, haciendo, por ejemplo, que Rousseau proponga para Emilio una educación totalmente separada del contexto social; imagina como lugar educativo ideal la soledad campestre de una granja donde el pequeño, ayudado por un limitado grupo de adultos, pueda ser preservado de todos los contactos perniciosos con la vida social de la civilización moderna. Incluso las propuestas didácticas concretas avanzadas por Rousseau demuestran la fuerte influencia de sus convicciones filosóficas. El itinerario educativo que imaginó para Emilio, dividido en cuatro fases distintas, derivaba efectivamente de la doctrina sensista (→*Materialismo*) del marqués de **Condorcet**, contemporáneo y amigo suyo.

• Toda la época de la infancia hasta los doce años debe ser ocupada por la **educación de los sentidos**. Es absolutamente necesario «no sólo emplearlos, sino aprender a juzgar bien a través de ellos: aprender, por así decirlo, a sentir, porque no sabemos ni tocar, ni ver, ni oír más que en la forma en que hemos aprendido».

• En la segunda fase (de los doce a los quince años) se debe desarrollar la **educación intelectual**, que también tiene que realizarse a través de experiencias tan concretas y prácticas como sea posible. Más que dar nociones, para Rousseau se trata de *desarrollar en un sentido científico* y sistemático la *curiosidad natural* de Emilio.

• Hasta los quince años (tarde para los parámetros modernos) no empieza la **educación moral**, que propone al adolescente experiencias que desarrollen su compasión: la capacidad de sentir como propios los sufrimientos de los demás.

• La última etapa del recorrido es la **educación social**, centrada sustancialmente en una prudente elección matrimonial. Rousseau no tiene nada que decir sobre el problema de la *socialización infantil*: para Emilio, la entrada en la sociedad se sitúa no al principio, sino al final del itinerario educativo, cuando la formación individual ya se ha completado por entero.



Un adulto juega con un niño mostrando su rostro y ocultándolo tras una máscara. El juego de «estoy y no estoy» es típico de la edad en la que el niño adquiere la conciencia de la permanencia de los objetos (incluso cuando no puede verlos). Nadie antes de **Rosseau** había encontrado utilidad alguna en observar los juegos de un niño, descubriendo la notable importancia que, tras su aparente futilidad, tienen en el campo del conocimiento.

Rousseau subraya la necesidad de que la **educación natural** respete las formas de desarrollo del niño y esté basada exclusivamente en sus exigencias. Por primera vez, la función del maestro se entiende como un puro servicio; por una especie de paradoja pedagógica, el mejor educador es aquel que menos aparece en el proceso educativo, de forma que permite al niño «aprender por sí mismo», disciplinando su natural instinto investigador y reflexionando con su inteligencia sobre sus experiencias. La intervención didáctica debe consistir, sobre todo, en subrayar sistemáticamente los aspectos de regularidad, modularidad y uniformidad de la naturaleza, de tal forma que más que aprender una ciencia, Emilio aprenda a hacerla por sí mismo. La idea es el **autoaprendizaje**, según el cual la enseñanza no tiene como finalidad el trasvase de nociones específicas, sino el desarrollo de capacidades ya presentes.



MATERIALISMO

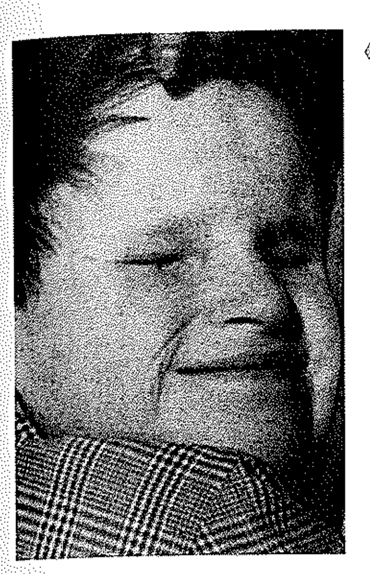
La Mettrie, hombre máquina

Véase también Átomo, Determinismo

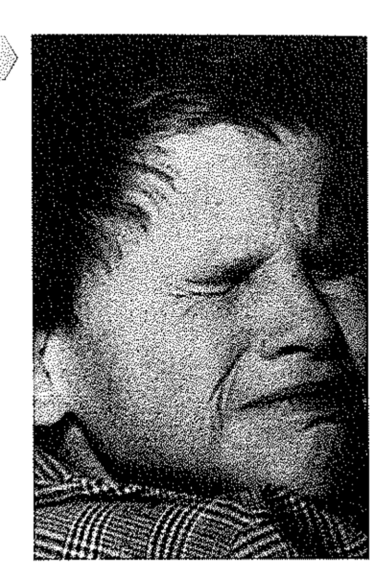
En las *Reglas para la guía del intelecto,* **Descartes** previó (segunda regla) la posibilidad de desmontar analíticamente cualquier problema en las partes más simples que lo constituyen. A continuación la tercera regla ordena proceder a la recomposición sintética de estos elementos, recuperándose así la complejidad originaria. En otros términos: también los contenidos de la mente (los pensamientos) pueden ser desmontados y reconstruidos como si fuesen una máquina. Llevando al extremo este tipo de reflexiones y superando las intenciones de Descartes (hasta deformar su doctrina), el s. XVII transformó el ***mecanicismo*** (→) cartesiano en un **materialismo**, teorizando que todo (tanto la realidad natural como la psicológica) puede explicarse a partir de procesos automáticos y mecánicos. De esta forma se ponía en crisis el propio concepto de espíritu, y el delicado problema planteado por el dualismo cartesiano relativo a la relación entre cuerpo y alma (**→*Problema cuerpo-mente***) era drásticamente resuelto con la total negación de esta última. El materialismo del s. XVIII, efectivamente, retomando las antiguas teorías de **Demócrito** y de **Epicuro**, negó la existencia de una sustancia espiritual (**→*Res cogitans/res extensa***) reconociendo únicamente la existencia de las sustancias corpóreas (*res extensa*).

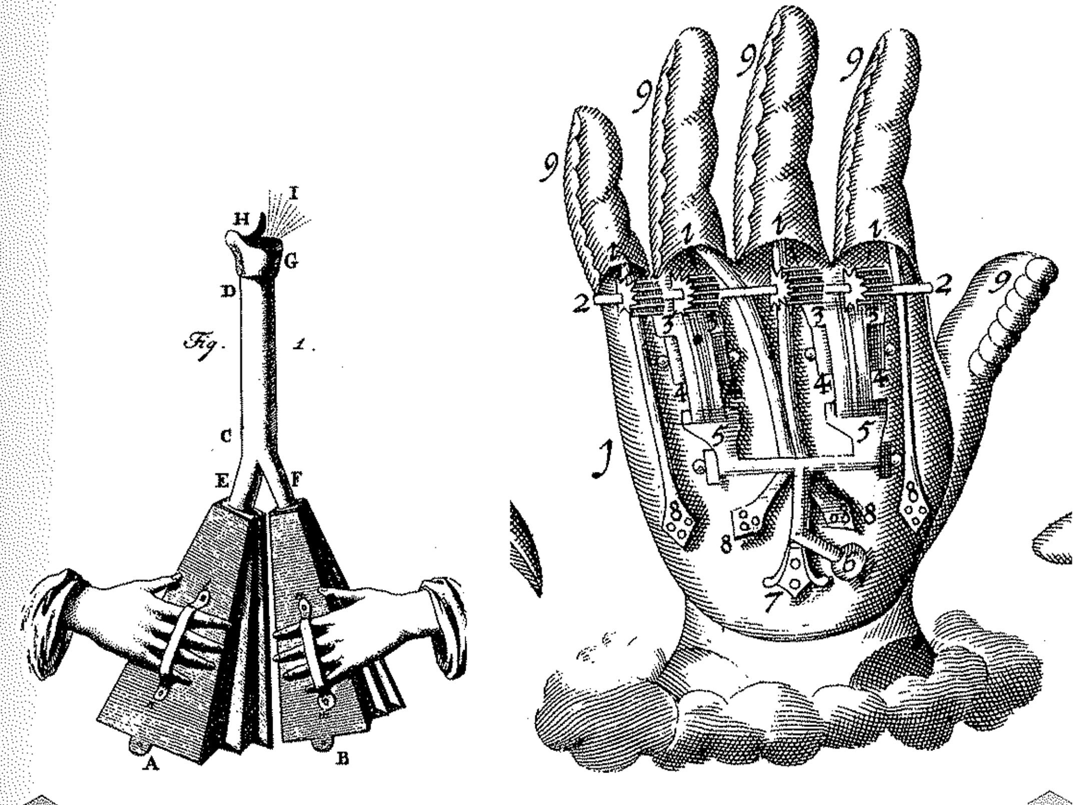
El intérprete principal de esta nueva tendencia fue el francés **Julien la Mettrie**. Durante los años en que se dedicó a la medicina militar, pudo observar en los soldados heridos (y en él mismo) las consecuencias psíquicas de una patología orgánica, extrayendo la conclusión de que incluso las funciones intelectuales del hombre pueden explicarse sin recurrir a la noción de alma. En el ensayo *El hombre máquina* (1748) sugirió que no sólo los fenómenos de la vida biológica, sino también los de la llamada «mente» («término vano y del que no se tiene ninguna idea») son de naturaleza mecánica. Según la Mettrie, el pensamiento es una modificación de la materia cerebral: «Al igual que una cuerda de violín o una tecla de clavicémbalo vibran y emiten el sonido, así las cuerdas del cerebro, golpeadas por las ondas sonoras, son estimuladas para emitir las palabras». ***La diferencia entre el hombre y el animal es de naturaleza cuantitativa*** (no cualitativa), y consiste sólo en la mayor complejidad del cerebro humano.

Etienne Condillac (*Tratado sobre las sensaciones*, 1754) corroboró la teoría materialista proponiendo la **hipótesis sensista**: según ésta, todas las actividades cognitivas (memoria, atención, juicio, valoración, deseo, voluntad) no serían más que transformaciones más o menos complejas de sensaciones. La totalidad de la vida psíquica se desarrolla elaborando los productos de la percepción, sin que sea necesario suponer la intervención de principios o funciones superiores. Bastaría, sugirió Condillac en el célebre experimento mental de la estatua, con dotar a un bloque de mármol del simple sentido del olfato para ver nacer en éste actividades espirituales progresivamente superiores: la atención por el fenómeno olfativo, el placer (inspirado por los perfumes) y el dolor (generado por los hedores), el juicio y la comparación (olores «buenos y malos»), etc. ***Todo el conocimiento es un proceso de transformación de la sensación***, y no otra cosa.



La hipótesis de la estatua de **Condillac** contenía una implicación interesante, porque se podía verificar en el terreno experimental: los niños que nacen sordos, mudos y ciegos no podrían desarrollar actividades mentales superiores. Según Condillac, estos «crueles experimentos de la naturaleza» confirmaban su tesis, pero la psicología moderna ha demostrado lo contrario: en estas dos imágenes, una niña, nacida ciega, muda y sorda, expresa estados de placer y de tristeza mediante una mímica facial (universalmente comprensible) que no puede haber aprendido con la experiencia.





El materialismo del s. XVIII determinó el nacimiento de los primeros intentos de construir **autómatas mecánicos**, copias del hombre capaces de trabajar en su lugar (el término eslavo *robot* significa «trabajador»). El extraño acordeón de la izquierda intentaba imitar el sistema pulmonar y fonador del hombre, con vistas a la construcción de una «máquina parlante». Como sucede frecuentemente, estas especulaciones filosóficas tuvieron consecuencias tecnológicas interesantes, determinando, por ejemplo, el despegue de la tecnología de las prótesis anatómicas (a la derecha).

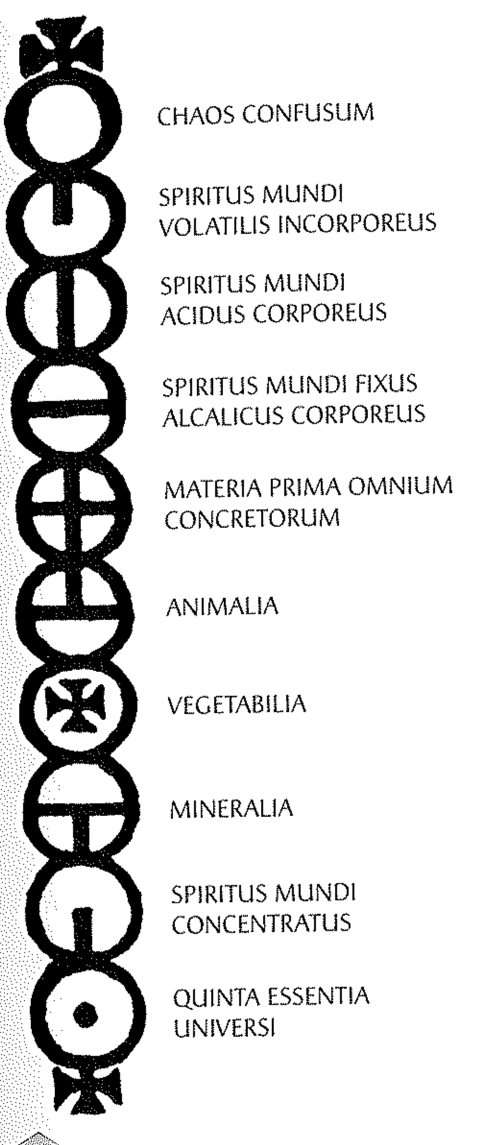
ESCALA DE LOS SERES

Ilustración, Imagen de la naturaleza

Véase también Raza, Hombre salvaje

Durante todo el s. XVIII la *filosofía de la naturaleza* estuvo dominada por el esquema de la **escala** (o cadena) de origen medieval. Según este modelo, de evidente derivación metafísica, la naturaleza está formada por una sucesión ordenada de seres: las especies del mundo mineral, vegetal y animal se disponen como peldaños progresivos. En la base están situados los *cuatro elementos* (→), es decir, la tierra, el aire, el agua y el fuego; siguen los grandes *reinos vegetal* y *animal*, luego el *hombre* y, finalmente, para las mentalidades religiosas, un número variable de ***inteligencias angélicas***. El marcado acento sobre la continuidad, según la máxima *natura non facit saltus*, sugería además la existencia de un número infinito de estadios intermedios entre los distintos «reinos de la naturaleza» e incluso entre las mismas especies. Como afirmó **Leibniz** en los *Nuevos ensayos sobre el intelecto humano* (1765): «Todos los órdenes de los cuerpos naturales forman una sola cadena, en la que las distintas clases, como si fuesen anillos, están tan estrechamente unidas entre sí que es imposible determinar el punto en el que acaba una y empieza otra». Se trata de una ***concepción finalista, optimista*** y ***antropocéntrica*** (→*Optimismo* y *Antropocentrismo*), típica de quien piensa que Dios (o la naturaleza) ha seguido un solo recorrido en el proceso creativo, pasando gradualmente a niveles cada vez más perfectos hasta culminar en el hombre, «síntesis de la creación». Implica una visión de la naturaleza como espejo del plano divino, gobernada por criterios de **plenitud, jerarquía** y **racionalidad**.

Privada de todo componente teológico, esta imagen de la naturaleza se encontraba en la base de las primeras investigaciones científicas entre los ss. XVII y XVIII. La hicieron suya naturalistas y filósofos de todas las tendencias: el empirista **Locke**, el racionalista **Leibniz**, el materialista **la Mettrie**, el enciclopedista **Diderot**, **Rousseau** e incluso **Kant**. La crisis surgió cuando se intentó aplicar este esquema a las investigaciones naturalistas concretas. Efectivamente, se asistió entonces a una proliferación incontrolable del número de peldaños necesarios. Ya la escala propuesta por Leibniz presentaba una jerarquía no de tres, sino de seis etapas (minerales, fósiles, plantas, zoófitos, animales, hombre): entre el reino mineral y el vegetal estaban los fósiles, que fueron hasta **Darwin** uno de los más desconcertantes enigmas científicos; entre los vegetales y los animales se descubrieron innumerables **seres intermedios** que participaban de la naturaleza de uno y de otro (los zoófitos, literalmente «plantas animales», como las esponjas y los corales). En 1745, cuando la imagen de la escala natural fue formulada por primera vez en un diagrama por el naturalista suizo **C. Bonnet**, contemplaba cincuenta y dos niveles (desde los cuatro elementos básicos, tierra, aire, agua y fuego, hasta el hombre). Aunque la enorme proliferación de peldaños demostraba la insuficiencia de la escala al mostrar la complejidad de la naturaleza, ésta siguió siendo válida por falta de alternativas hasta la llegada del ***evolucionismo*** (→), que la sustituyó con un cuadro descriptivo **en forma de árbol**.



La «cadena de Homero», representación tradicional de la escala metafísica de los seres.



La escala medieval de los seres fue obra de **R. Llull**, incluida en el *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1512).

L'HOMME.
Orang-Outang.
Singe.
QUADRUPEDES.
Ecureuil volant.
Chauvefouris.
Autruche.
OISEAUX.

La parte final de la escala zoológica elaborada por el naturalista **C. Bonnet**: los tres peldaños últimos comprenden a hombre, orangután y mono. Los espacios que quedan libres entre una especie y otra sugieren la posibilidad de que el progreso de la investigación descubra nuevos anillos de unión: es decir, la existencia de nuevos seres intermedios.

BUEN SALVAJE

ANTROPOLOGÍA

Véase también Hombre salvaje, Raza

La noción de **estado natural**, tan presente en las discusiones de los filósofos de la *Ilustración* (→), designaba a un hipotético hombre no civilizado, sin historia, política y sociabilidad; una condición que, evidentemente, no coincide con ninguna realidad histórica concreta. La idea de un estado natural del hombre era el resultado de un experimento teórico: designaba el residuo que quedaría después de desproveer al individuo moderno de todo lo que en él es artificial, social y civil. Alrededor de esta noción se han desarrollado en época moderna tres escuelas de pensamiento opuestas.

• **Rousseau** (*Discurso sobre las ciencias*) sostuvo la **superioridad ética** de un hipotético **hombre salvaje** que, viviendo en perfecta armonía con la naturaleza, no conocería la maldad producida por la cultura. Esta hipótesis era una provocación intelectual que tendía a criticar al hombre civilizado, más que a idealizar a los auténticos primitivos. «Los salvajes no son malos, porque no son buenos. No es el incremento de las luces ni el freno de las leyes lo que les impide hacer el mal, sino la calma natural de las pasiones y la ignorancia del vicio».

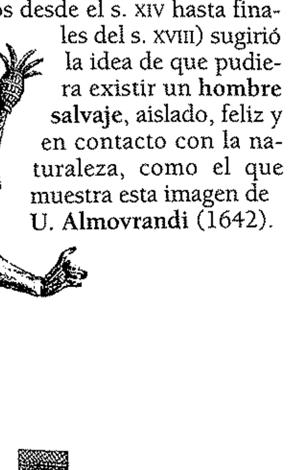
• El inglés **Thomas Hobbes** (1588-1679) defendió en su *Leviatán* (1651) la hipótesis contraria: la superioridad del hombre civilizado sobre el salvaje. Los hombres que no viven aún en un estado organizado «durante el tiempo en que están sin un poder común que los sujete se encuentran en aquella condición que se denomina guerra, y esta guerra la mantiene cada hombre contra todos y cada uno de los demás hombres».

• El filósofo y escritor francés **Michel de Montaigne** (1533-1592) sostuvo la hipótesis intermedia: el **relativismo**, según el cual los usos y costumbres morales de los pueblos no se pueden incluir en una escala de valores unitaria, ya que están determinados geográficamente; es decir, que dependen del ambiente, especialmente del clima. En los *Ensayos* (1580) afirmó que «cada cual llama barbarie a lo que no forma parte de sus costumbres; efectivamente, no tenemos otro punto de referencia para la verdad y la razón que el ejemplo del país en el que nos encontramos».

A lo largo del s. XVII y sobre todo del s. XVIII se desarrolló en torno a estos temas un debate más filosófico que antropológico. Y esto, ciertamente, no porque faltaran argumentos extraídos de observaciones realizadas sobre el terreno: la proliferación de la literatura de viajes y el éxito de los relatos que acompañaban las cada vez más numerosas exploraciones demuestran lo contrario. Pero la observación *in loco* de los salvajes todavía no era concluyente, puesto que se podían encontrar argumentos para probar cualquier teoría en la gran masa de noticias que llegaban desde las regiones inexploradas, contradictorias entre sí y recogidas sin un cuadro sistemático de referencia. Este cuadro no empezó a desarrollarse hasta finales de siglo, cuando el naturalista **Cuvier** recibió el encargo de la **Sociedad de observadores del hombre** de París (la primera institución antropológica) de redactar una guía científica, un repertorio *estándar* de preguntas para uso de los exploradores.



Ilustración de la teoría del buen salvaje de **Rousseau**. Un hombre primitivo indica el camino, es decir, el **retorno a la naturaleza**, a un grupo de hombres civilizados que, a decir verdad, parecen bastante perplejos.



El hallazgo de «niños salvajes» perdidos en el bosque (ciento trece casos desde el s. XIV hasta finales del s. XVIII) sugirió la idea de que pudiera existir un **hombre salvaje**, aislado, feliz y en contacto con la naturaleza, como el que muestra esta imagen de **U. Almovrandi** (1642).



Junto al hombre salvaje se suponía, obviamente, que debía existir una **mujer salvaje**.



Durante todo el s. XVIII, los relatos de viajes que se referían a los pueblos primitivos continuaron siendo muy poco fidedignos. Esta improbable descripción del canibalismo de los indios sudamericanos proviene del relato de un testimonio directo.

HOMBRE SALVAJE

ANTROPOLOGÍA, BIOLOGÍA

Véase también Escala de los seres, Raza

Ya en el s. XVIII, mucho antes de la llegada del *evolucionismo* (→), el progreso de la anatomía comparada puso de manifiesto los lazos que unen al hombre con el mundo animal. **Linneo**, el más importante naturalista del s. XVII, no consiguió encontrar desde el punto de vista anatómico ninguna característica exclusiva del hombre que bastara para establecer una diferencia cualitativa entre éste y los animales superiores. Ciertamente, la supremacía jerárquica de la especie humana, su unicidad en la creación debida a la posesión de la razón, estaba fuera de discusión; pero desde el punto de vista meramente fisiológico, las afinidades con los monos antropomórficos se revelaron impresionantes. Se descubrió que, biológicamente hablando, con toda seguridad el hombre forma parte del reino animal.

Estas evidencias experimentales interactuaron con la imagen tradicional continuista de la naturaleza, basada en el principio de la *escala de los seres*; según ésta, no pueden haber saltos o lagunas en la serie continua de las especies, desde las más primitivas a las superiores. En una cultura en la que todavía estaba activo el dogma religioso de la perfección de la naturaleza, la mentalidad de los científicos aceptaba como obvio el principio, de evidente origen metafísico, según el cual *natura non facit saltus*. La consecuencia fue que, de la misma forma que se suponía la presencia de especies intermedias entre el mundo vegetal y el animal, se supuso también la existencia de especies intermedias entre el hombre y los simios.
Este eslabón, una entidad natural que no fue descubierta sino deducida de un axioma biológico, se llamó **hombre salvaje** u *orang-outang* (literalmente, «hombre de los bosques»). Los naturalistas del s. XVIII esperaban encontrar una especie parecida a la frecuentemente descrita por los viajeros medievales y representada por **E. Reuwich**: una semibestia parecida a los monos que quizá tenía cola, pero que avanzaba en posición erecta y que era capaz de utilizar utensilios.
Al final, la bestia «casi-humana» se identificó con el ***pigmeo***, nombre que se dio al chimpancé que el naturalista inglés **E. Tyson** trajo de Angola en 1699. La imagen representada en la página siguiente está tomada del relato oficial de este científico: adviértase la notable humanización del animal, la plasticidad marcadamente humana de las manos, la mirada casi inteligente, el uso, absolutamente impropio en un mono, del bastón para sostener la posición erecta (en realidad, el mono avanzaba apoyando los nudillos de las manos en el suelo, pero Tyson explicó esta evidencia aludiendo al estado de salud del animal, que había llegado enfermo a Inglaterra).
El mono sobrevivió apenas dos meses, durante los cuales fue tratado como convenía a su estado de semihumanidad. En su relato, el científico afirmó que le había oído llorar como un niño y alabó su moderación con el alcohol. «Cuando el pigmeo se hubo acostumbrado mínimamente a llevar vestidos, estaba contento de ponérselos. Permanecía en la cama con la cabeza sobre la almohada y se cubría con las mantas igual que hace un hombre, pero era tan descuidado y hasta tal punto animalesco, que realizaba allí mismo todas sus funciones naturales.»

El «pigmeo» llevado a Londres por **E. Tyson**, quien identificó en él 34 características anatómicas en común con los simios superiores y 48 con el hombre.

Tabla de animales extraños y raros, de **E. Reuwich** (1483). Junto a animales exóticos descritos con precisión (cocodrilo, camello, jirafa) se encuentran el unicornio, la salamandra y un «hombre selvático», una semibestia a medio camino entre el simio (tiene cola) y el hombre (emplea utensilios y domestica camellos).

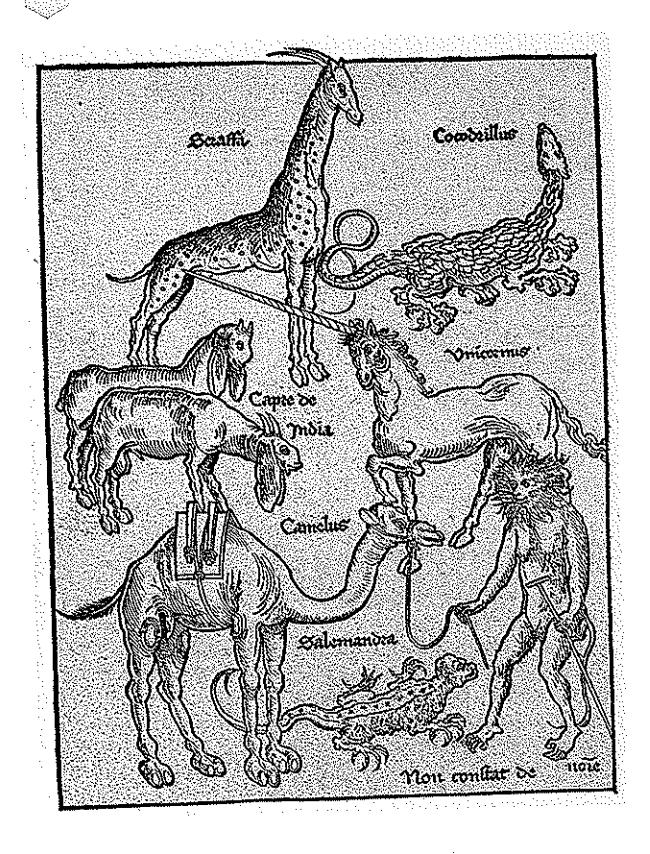
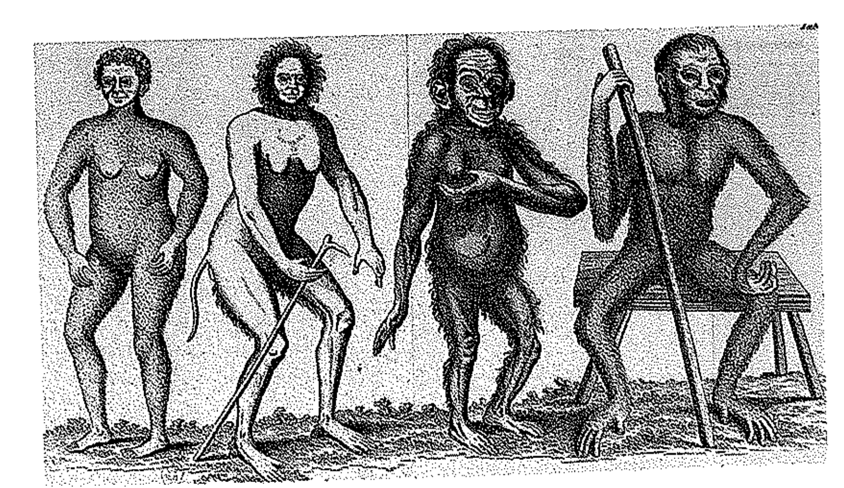


Tabla de *Anthropomorpha* (1760), de **C. Linneo**. En la rigurosa clasificación de Linneo todavía estaban catalogadas, junto al *Homo sapiens*, otras especies semihumanas: el *Homo selvaticus*, el *Homo troglodytes* y el *Homo caudatus* (es decir, el hombre provisto de cola que habitaba en las inhóspitas regiones de la Antártida).



RAZA

ANTROPOLOGÍA

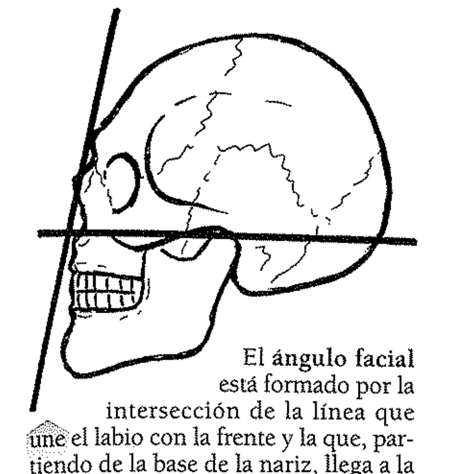
Véase también **Hombre salvaje, Buen salvaje**

La idea de **raza** (cualquier clasificación de los tipos humanos o animales basada en parámetros fisiológicos) y la de **racismo** (la explicación sobre bases biológicas de las distintas civilizaciones y de la supremacía de la occidental) son una invención del s. XVIII que carece de precedentes en la época antigua y medieval. Aunque es evidente su significado histórico-ideológico (como justificación del colonialismo europeo), estas ideas fueron introducidas por los naturalistas como consecuencia del descubrimiento de la estrecha relación que, desde el punto de vista biológico, une al hombre con el mundo animal. De ello se siguió la idea de que las razas humanas constituyen los niveles intermedios entre el mono y el hombre evolucionado: es decir, los peldaños de una *escala de los seres* (→).

La primera escala racial fue elaborada en 1761 por el naturalista **J. B. Robinet**: entre el *negro* (cuyo intelecto es sólo un poco superior al instinto de los animales) y el *europeo* (que encuentra en el tipo griego su máxima perfección) se interponen el *hotentote*, ya plenamente humano pero aún «estúpido e ineducable», el *lapón*, el *asiático*, el *tártaro*, el *chino*, el *indio* y el *persa*. Desarrollando la geometría de las *pasiones del alma* (→) de **le Brun**, el naturalista **P. Camper** elaboró una *ciencia de la raza* basada en la observación objetiva del **ángulo facial**. Con la variación progresiva de este ángulo se pasa imperceptiblemente del hombre a la bestia: de los 40 grados de un mono con cola a los 58 de un *orang-outang*, los 70 de un negro y los 80-90 de un europeo, se llega a los 100 del tipo griego, el modelo perfecto y definitivo de ser humano.

Según estas «teorías», la noción de humanidad sería matemáticamente precisable: delimita el grupo de seres dotados de un ángulo facial desde los 70 (el negro) a los 100 grados; por debajo se encuentran primero el mono y luego el perro y los demás animales, para acabar con los pájaros, cuyo ángulo facial se aproxima al cero.

El naturalista suizo **J. C. Lavater** (1741-1801) profundizó en la escala elaborada por Camper hasta establecer una unión directa entre el hombre y la rana, e intentó sintetizar la doctrina de la raza con la *fisiognómica* (→) con el objetivo de llegar a una clasificación de los tipos humanos realizada a partir del modelo de la botánica de **Linneo**: «De la bestialidad más deforme a la belleza ideal, de la maldad fanática a la bondad divina, de la animalidad de la rana a los inicios de la humanidad, cuanto más agudo es el ángulo facial, tanto más la criatura tiende a la animalidad».
Fue toda una limitación de los filósofos de la *Ilustración* (→) haber aceptado sin reservas estas teorías «científicas». Incluso **Voltaire**, en el *Ensayo sobre las costumbres*, no puso en duda que las capacidades intelectuales dependían del color de la piel: «La de los negros es una especie de hombres diferente, así como la raza de los perros españoles es distinta de la de los galgos. Su inteligencia es notablemente inferior, pues no son capaces de prestar demasiada atención. La membrana mucosa de los negros, que es la causa de su color negro, es una prueba clara de que existe en cada una de las especies humanas, como en las plantas, un principio de diferenciación. La naturaleza ha subordinado a este principio diferentes grados de genialidad».



El ángulo facial está formado por la intersección de la línea que une el labio con la frente y la que, partiendo de la base de la nariz, llega a la base de la oreja.

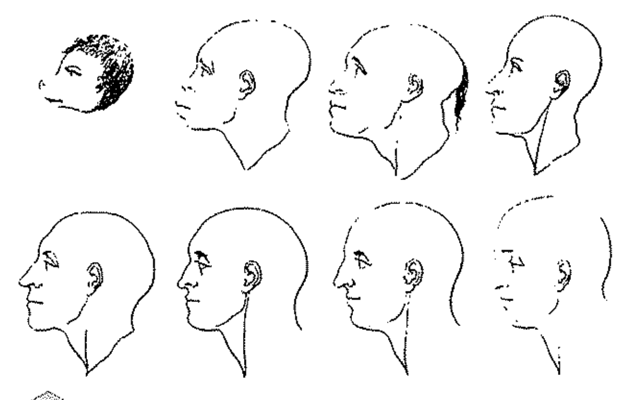
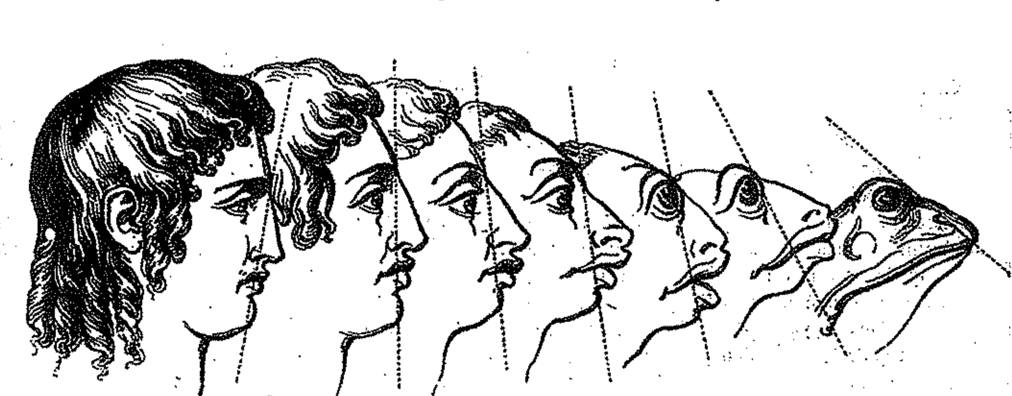
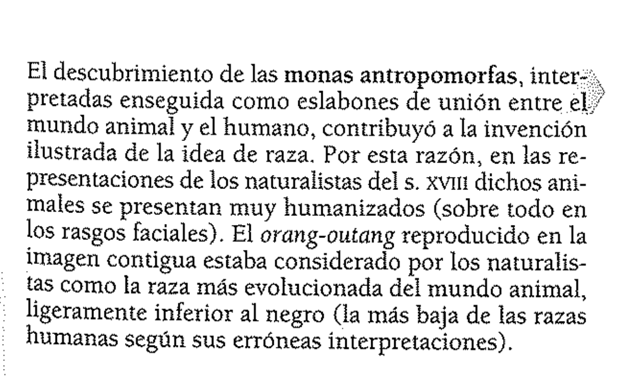


Tabla de **C. White** (1795) que ilustra la continuidad entre el mono (arriba, izquierda) y el hombre civilizado (abajo, derecha), según la inclinación del ángulo facial. Las figuras intermedias constituyen las razas humanas.



Apolo desciende hacia la rana: la idea de **Lavater** de una continuidad entre el hombre y la rana, medible a partir de la inclinación del ángulo facial, representada en una ilustración del grabador **G. Grandville**.



El descubrimiento de las **monas antropomorfas**, interpretadas enseguida como eslabones de unión entre el mundo animal y el humano, contribuyó a la invención ilustrada de la idea de raza. Por esta razón, en las representaciones de los naturalistas del s. XVIII dichos animales se presentan muy humanizados (sobre todo en los rasgos faciales). El *orang-outang* reproducido en la imagen contigua estaba considerado por los naturalistas como la raza más evolucionada del mundo animal, ligeramente inferior al negro (la más baja de las razas humanas según sus erróneas interpretaciones).



LOCURA

ILUSTRACIÓN

Véase también Genio

Toda definición de la noción de **locura** es siempre relativa a los criterios de racionalidad y de corrección social adoptados como **norma**: comportamientos que hoy se consideran patológicos no eran tales en el pasado, y viceversa. Si un padre matara a su hijo en un rito propiciatorio como sacrificio humano a una divinidad cruel, hoy sería encerrado sin dilación en un manicomio bajo acusación criminal; y de hecho, dando un valor absoluto a estas normas *nuestras*, deberíamos condenar a Abraham, el profeta bíblico, quien por obediencia a Dios aceptó precisamente llevar a cabo esa acción. Se comprende, pues, que cada época haya elaborado una definición propia de la locura.

La idea platónica de que la locura puede ser también una forma de ***entusiasmo*** (→) divino, el dominio de la mente por parte de un dios, llegó hasta la Edad Media. En una cultura en la que los límites entre lo divino, lo humano y lo demoníaco eran muy débiles, resultaba difícil distinguir los síntomas de una patología de los del ***éxtasis*** (→) o de la posesión mística. De hecho, los «oscuros siglos» de la Edad Media fueron los únicos en los que se practicaba una tolerancia relativa: ciertamente el loco era privado de todos los derechos humanos y relegado a la marginalidad social, pero por lo menos no se le encerraba y, en cierta medida, se puede decir que era aceptado por la sociedad. En el papel de bufón (el «loco») podía incluso reírse de los poderosos.

Con el Renacimiento empezó la ***criminalización de la locura***; se dejó de ver en este estado la presencia de otro (una fuerza extraña que se apodera del individuo y se manifiesta a través de él) y se consideró, por el contrario, como la manifestación del *lado oscuro* de la psique del sujeto. En consecuencia se empezó a considerar al loco como el responsable de su diversidad, con la consiguiente reclusión o expulsión de la comunidad. La *Barca de los locos*, un tema que en el Renacimiento aparece frecuentemente tanto en literatura como en pintura, era antes que nada una realidad: estos barcos, que transportaban una carga de insensatos de una ciudad a otra (cuando no se libraban de ellos arrojándolos al mar), existieron realmente. Confiarlos a naves de pasajeros pagando para que fuesen trasladados a otro lugar era un método primitivo, pero seguro, de librarse de su molesta presencia.

Hasta el s. XVIII no se llegó a la primera formulación de la **tesis organicista**, que ve en la locura la consecuencia de una patología física. Los ilustrados subrayaron sus aspectos morales: su tesis defendía que la demencia psíquica era el resultado de una vida tan irracional y disoluta que disgregaba primero el orden fisiológico y luego el psíquico del sujeto. Hacia mediados del s. XVIII esta patologización de la locura llevó a la creación de los primeros manicomios, con lo que se inició la práctica de la **reclusión social** de los alienados, suceso fundamental en la historia de la locura.

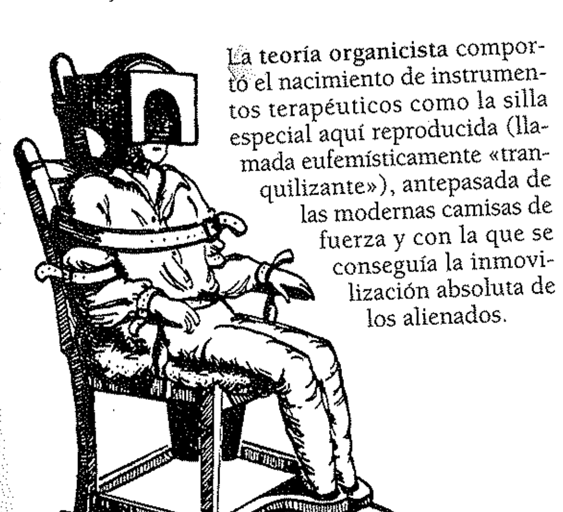
Hoy, el movimiento de la **antipsiquiatría** no solamente critica los métodos a menudo brutales de la praxis del s. XIX, sino que también ha puesto de manifiesto la existencia de una **locura manicomial** específica: la reclusión social es patógena en sí misma y provoca un síndrome denominado «neurosis institucional».



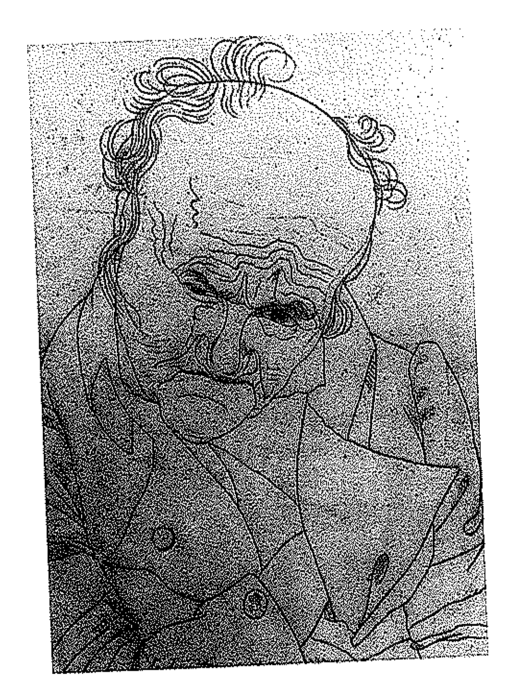
Cada época ha representado al loco de una forma particular. En la Edad Media fue el ser solitario, socialmente inadaptado, desmañado pero en absoluto peligroso (el «tonto del pueblo») hacia el que se adoptaba una actitud de relativa tolerancia unida a burlas y engaños.

La **peligrosidad de la locura** como antirrazón, rebelión social y contestación de los valores, fue advertida como tal sólo a partir del Renacimiento.





La **teoría organicista** comportó el nacimiento de instrumentos terapéuticos como la silla especial aquí reproducida (llamada eufemísticamente «tranquilizante»), antepasada de las modernas camisas de fuerza y con la que se conseguía la inmovilización absoluta de los alienados.



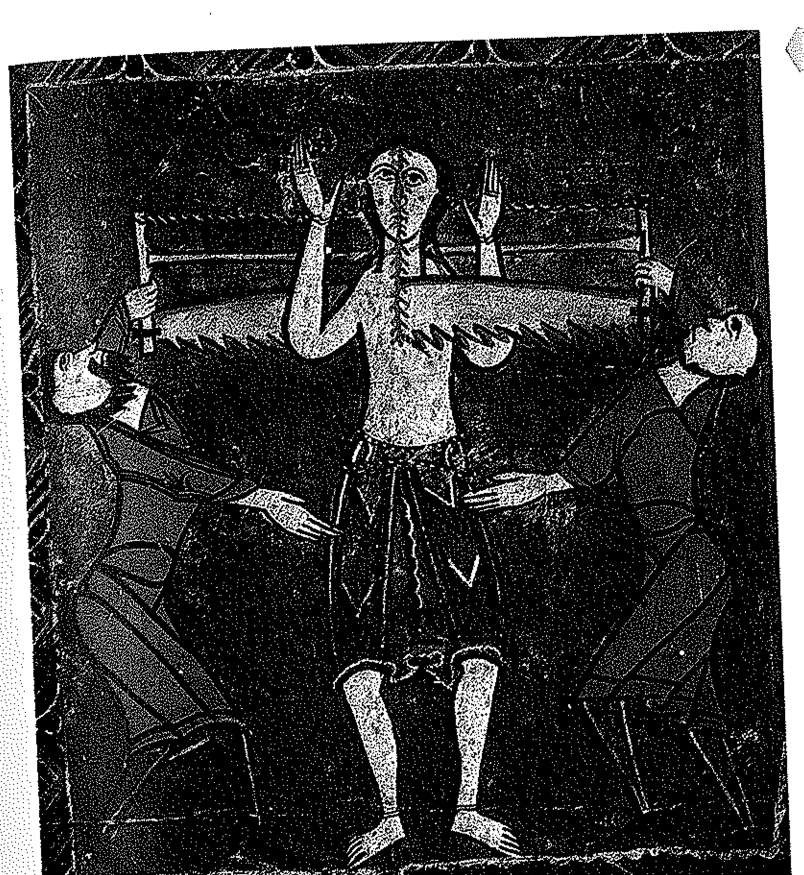
La idea de que la locura es una **patología psíquica** se impuso a finales del s. XVIII. Este *Eclesiástico convertido en idiota* (1831), dibujado en el marco de un proyecto de «iconografía manicomial» dirigido por el psiquiatra **J. E. D. Esquirol**, demuestra por primera vez una atención adecuada a las deformaciones fisonómicas, posturales y gestuales propias de los alienados, que será utilizada con fines diagnósticos.

DELITO Y PENA

BECCARIA

Véase también **Ilustración**

El breve ensayo *De los delitos y de las penas* (1764), de **Cesare Beccaria**, constituye la más conocida (y única) contribución italiana a la reforma de las costumbres sociales iniciada en el s. XVIII. Fue traducido muy pronto a todas las lenguas europeas y vino a representar el punto de vista oficial de la **Ilustración** en el terreno jurídico.
Beccaria partió de los principios del **contractualismo liberal** ya consolidados en la conciencia europea: Estado y sociedad nacen de un pacto libre de los ciudadanos, que siguen siendo los titulares de la soberanía. Desde este punto de vista moderno afrontó dos temas aún hoy de gran actualidad: la práctica de la tortura en la investigación judicial y la institución de la pena de muerte o capital.
El uso de la **tortura** con la finalidad de extorsionar (o incluso sólo de confirmar) la confesión se condena ante todo porque es irracional: «O bien el delito es cierto, o es incierto; si es cierto, no le conviene otra pena que la establecida por las leyes, y son del todo inútiles los tormentos porque es inútil la confesión del reo; si es incierto, no se debe torturar a un inocente, porque éste, según las leyes, es un hombre cuyos delitos no están probados».
Beccaria también puso en tela de juicio la **pena de muerte** sin recurrir a llamamientos emotivos o a tonos conmovedores. Con lúcida racionalidad, el filósofo demostró que la sustracción de la vida no es un remedio eficaz contra el delito. «El último suplicio nunca ha disuadido a delincuentes decididos a ofender a la sociedad», mientras que una buena medida disuasoria podría ser la pena carcelaria: «El largo y penoso ejemplo de un hombre privado de la libertad, obligado a trabajar duramente, disuade de cometer delitos porque constituye una perspectiva más dolorosa que una muerte ciertamente violenta, pero repentina».
La irracionalidad de la pena de muerte resulta especialmente evidente cuando se aplica de forma sistemática, incluso para delitos no muy graves; en este caso, efectivamente, su efecto es el de multiplicar las víctimas inocentes, porque empuja al delincuente a suprimir a los testigos. En un país en el que el robo está castigado con la pena capital se asiste no a una disminución de los robos, sino a un aumento de los delitos que acompañan al pillaje (de la misma forma que la pena de muerte para el delito de pedofilia produciría un mayor número de asesinatos de niños, con la finalidad de impedir que confesaran). Por lo tanto, son razones de oportunidad pragmática las que sostienen la crítica ilustrada de Beccaria, y no consideraciones éticas o religiosas; lo prueba el hecho de que no dudó en admitir la pena capital en algunos casos excepcionales: por ejemplo, aplicada a quien atente contra la seguridad del Estado o «cuando un tirano tiene tanto poder y tantos contactos, que podría atentar contra la salud de la nación pese a estar confinado en prisión».
En la conclusión de su obra, Beccaria sintetiza así su pensamiento: «Para que una pena no sea la violencia de uno o de muchos contra un ciudadano particular, debe ser: 1) pública; 2) inmediata; 3) necesaria; 4) la mínima de las posibles en las circunstancias dadas; 5) proporcional a los delitos; 6) dictada por las leyes».



En el terreno judicial, la estrategia preilustrada (aún hoy practicada en algunas culturas no occidentales) se basaba en la hipótesis de que un **suplicio** público y terrible era un arma disuasoria contra el delito. La estrategia moderna se basa, en cambio, en la idea de la **reclusión**: «No es la intensidad de la pena lo que obra el mayor efecto sobre el ánimo humano, sino la extensión de la misma, porque nuestra sensibilidad está más fácil y establemente movida por impresiones mínimas y profundas que por un movimiento fuerte y pasajero», afirma **Beccaria**.



La alegoría propuesta para la portada del tratado de Beccaria (*De los delitos y de las penas*) representa a la Justicia que rechaza al verdugo con tres cabezas cortadas en una mano, mientras dirige benévolamente la mirada hacia los símbolos de la cautividad y del trabajo forzado. A pesar de lo enfático de la imagen, las razones de la decisión deben ser, según Beccaria, de orden utilitarista y pragmático, no ético o religioso (nótese la ausencia premeditada en esta imagen de toda referencia al tradicional simbolismo religioso relativo a la justicia).

CLASICISMO

Estética

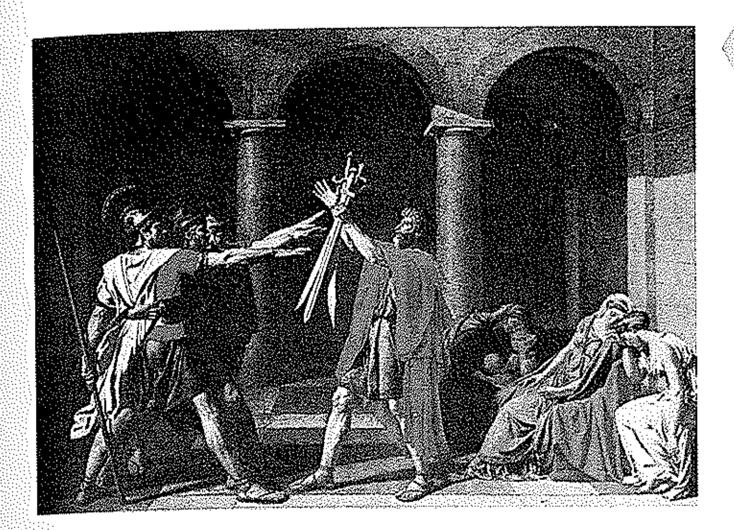
Véase también **Pedagogía**

La cultura de la **Ilustración** (→) influyó intensamente en la historia del arte y determinó, en el s. XVIII, el nacimiento de la **estética neoclásica**. Fueron tres las características esenciales del nuevo estilo: racionalidad, clasicismo y pedagogía.

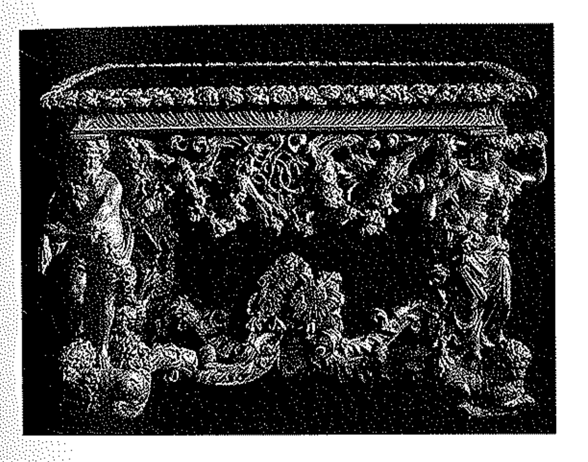
• La idea de que la producción de obras de arte debía inspirarse también en el principio de la **racionalidad** tuvo consecuencias especialmente revolucionarias en la **arquitectura**, donde se impuso la funcionalidad del edificio como norma insoslayable. En oposición a la plasticidad del estilo barroco (líneas curvas, sobreabundancia decorativa, invasión del espacio) se afirmó la **linealidad** basada en la línea recta (lógica, funcional) y en el respeto a las reglas de *proporción* (→).
También se transformó la cultura material (decoración, vestuario, modales en la mesa), dominada en el s. XVII por el gusto por lo irregular, lo raro, lo asimétrico y lo caprichoso. En estas artes menores, la Ilustración impuso el principio revolucionario del **respeto hacia el material** (efectivamente, está contra la ***racionalidad técnica*** construir muebles curvilíneos o recubrir por completo su superficie con elementos decorativos). También las reglas de la vida civil, marcadamente antinaturales, ceremoniosas y artificiales durante el s. XVII, fueron sustituidas por un estilo más directo y adecuado a la mentalidad de la emergente **burguesía**, la clase social en que las tesis ilustradas nacieron y se difundieron.

• El **clasicismo** consiste en la atribución de un valor ejemplar a los modelos de la Antigüedad grecorromana, tomados como norma insuperable de un arte respetuoso con la naturaleza (ni artificioso ni falso) y, por lo tanto, dotado tanto de belleza como de racionalidad: dos valores que en la estética ilustrada deben coincidir necesariamente. La actitud clasicista no era nueva en la historia del arte (ya estaba presente en el Renacimiento, obsesionado por el ***mito de los orígenes***: →), pero en el s. XVIII se desarrolló de nuevo tanto por un sentido de rechazo de las locuras barrocas como por el fuerte impacto causado en 1738 por el redescubrimiento de la antigua Herculano, cubierta de lava y cenizas por la erupción del Vesubio (nació la **arqueología** y se crearon los primeros museos).

• La **pedagogía** fue la tercera característica esencial del nuevo estilo. Así como para los ilustrados la filosofía no puede reducirse a una especulación teórica, sino que debe servir para transformar el mundo, igualmente el arte no puede ser sólo estético (búsqueda de la belleza), sino que debe desarrollar también una función ética y civil. Para este fin, ser socialmente útil y desempeñar una función educativa, el arte debe expresarse con un ***lenguaje comprensible en todas partes y por todo el mundo***, sobre todo por quienes no tienen un alto nivel cultural. Los pintores deben idear soluciones formales que faciliten la comprensibilidad, escoger temas edificantes, preferiblemente históricos (relativos a la Roma republicana durante la Revolución francesa y a la Roma imperial durante el período napoleónico). Quizá por el excesivo peso de estas preocupaciones pedagógicas y utilitaristas, la pintura neoclásica hoy día es considerada generalmente fría, demasiado dependiente de modelos preestablecidos y pedante y erudita en los casos menos afortunados.



El juramento de los Horacios (1784), del pintor francés **David**, la obra más significativa de la pintura neoclásica, resulta generalmente fría para el observador contemporáneo. Es la consecuencia del deseo ilustrado de alcanzar en el arte la máxima comprensibilidad a través de poses típicas y estereotipadas (los tres Horacios), gestos enfáticos (la desesperación de las mujeres) y grandilocuentes. Nada es sugerido poéticamente; todo se muestra como en el escenario de un teatro y está bien documentado (con un alarde de gran erudición en la descripción del vestuario).



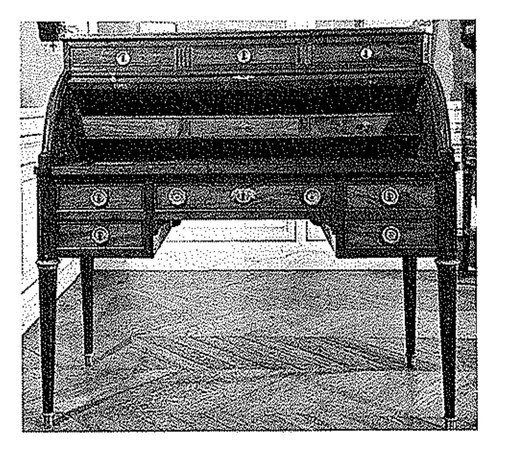


Ilustración y **cultura material**. Se reproducen aquí una mesa de centro barroca de madera esculpida y dorada, un *secretaire* del s. XVIII (que muestra la orientación del gusto desde la irracionalidad barroca hacia formas de una elegancia basada en una simplicidad apenas embellecida por algunos detalles ornamentales) y, finalmente, un sillón *indiscreto*, un mueble típico de la **cultura de salón** que floreció en el s. XVIII, expresión del gusto de las *femmes savantes* (mujeres dotadas de cultura) que dirigían estos lugares de reunión y encuentro para los librepensadores ilustrados.

NEWTONIANISMO

NEWTON, EPISTEMOLOGÍA

Véase también Espacio-tiempo absoluto, Causa-efecto

Según postula el historiador de la ciencia **A. Koyré** (*Del mundo aproximado al Universo de precisión*, 1958) el **newtonianismo** consistió en la ***destrucción de la idea de cosmos***, es decir, en la creencia en un Universo finito y jerárquicamente ordenado, internamente diferenciado en zonas (→ *Mundo sublunar*) distintas por sus cualidades, materia y leyes, y cada una dotada de su propio estatuto ontológico. Después de **Newton**, el Universo se convirtió en una estructura abierta e infinita o por lo menos indefinida, cuyos componentes están organizados al mismo nivel ontológico: los cielos, los astros y la Tierra están formados todos por la misma sustancia y están sujetos a las mismas leyes físicas. En este Universo ya no puede haber ninguna diferencia entre física celeste y física terrestre, entre el estudio de los astros y el del movimiento de los objetos en la Tierra. Astronomía, física y dinámica, ciencias que Aristóteles distinguía claramente, se convierten en interdependientes, están estrechamente unidas y son interpretables todas con el método matemático (que Aristóteles reservaba solamente a la astronomía, al estudio del mundo celeste y divino).

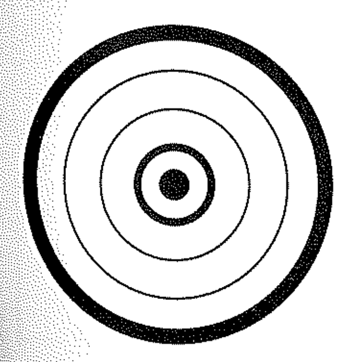
La aceptación de este punto de vista explica el célebre episodio según el cual Newton habría intuido la **ley de gravitación universal** observando la caída de una manzana. El rasgo genial de su razonamiento consistió en la hipótesis de que tanto la Luna como la manzana están sujetas a la misma fuerza de atracción hacia la Tierra, lo que implica una completa ***desacralización de la naturaleza*** y convierte a la Luna en un cuerpo físico como tantos otros, distinto a la manzana solamente por su tamaño.
También es cierto que Newton subrayó los preceptos religiosos de su pensamiento, afirmando que el perfecto funcionamiento de la complicada máquina cósmica puede ser tomado como prueba de un Dios creador: «La elegantísima conjunción del Sol, de los planetas y de los cometas no pudo surgir sin el proyecto y el poder de un ser inteligente y poderoso». Como agudamente sintetizó **Voltaire**, «el reloj presupone el Relojero»; de todas formas, el ***determinismo*** (→) implícito en la ciencia newtoniana sentaba por primera vez las bases para un estudio de la naturaleza completamente ajeno a los valores religiosos. Para este científico inglés, Dios sigue siendo necesario solamente para explicar el principio del Universo, no su funcionamiento actual. La función divina se limita a la creación: es decir, a la producción de la materia y de las leyes del movimiento; desde aquel momento, el gran mecanismo cosmológico funciona autónomamente, gobernado por reglas internas e inmutables. Todos los fenómenos naturales, el movimiento de los astros, las mareas, la caída de los cuerpos, las irregularidades planetarias, la dinámica de los objetos en movimiento sobre la Tierra, se pueden explicar con solamente dos leyes fundamentales y universalmente válidas: el principio de inercia y las leyes de la gravitación.

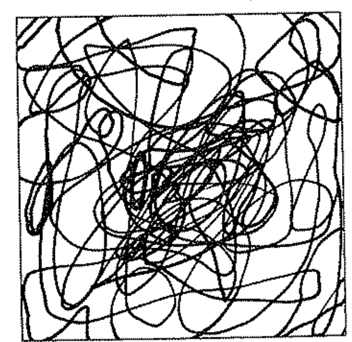
Un experimento mental de **Newton**. Un proyectil lanzado desde la cima de una montaña cae tanto más lejos cuanto mayor es la fuerza aplicada. Por esta razón, más allá de un cierto umbral, cuando la energía del lanzamiento produce una trayectoria más larga que toda la circunferencia terrestre, el proyectil ya no debería seguir cayendo. El razonamiento, completamente correcto, implica que en el cielo valen las mismas leyes que regulan el movimiento de los cuerpos en la Tierra.

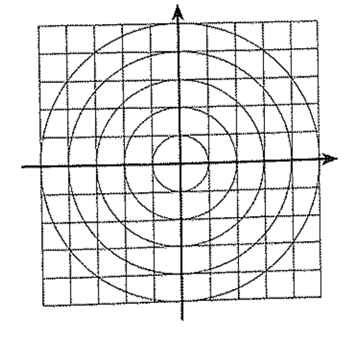
Imagen del *Newtonianismo para las damas*, de F. **Algarotti**, uno de los textos más difundidos en el s. XVIII. La fuerza ideológica de la nueva ciencia estaba también en la gran simplicidad de sus principios. Efectivamente, el s. XVIII fue el primer siglo en el que se aceptó que las mujeres estudiaran física y astronomía.



Esquema conceptual de las tres grandes teorías cosmológicas. A la izquierda, el **sistema aristotélico-ptolemaico**: un cosmos cerrado, finito y jerárquicamente ordenado; en el centro, el Universo del antiguo **atomismo** (→ *Átomo*), infinito y dominado por el caos; a la derecha, el **Universo newtoniano**: infinito, pero gobernado por la ciencia matemática.







ESPACIO-TIEMPO ABSOLUTO

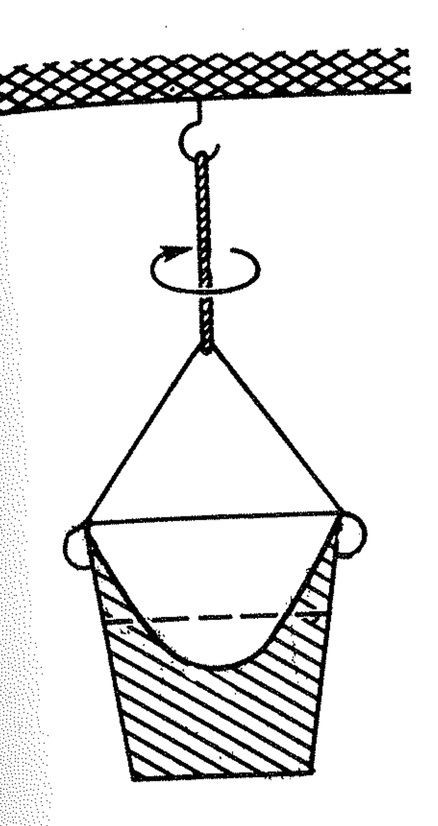
NEWTON

Véase también Newtonianismo

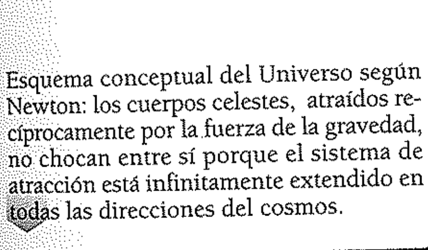
En un célebre escolio de la parte introductoria de los *Principia matematica* (1687), **Newton** afirmó la existencia de un **espacio absoluto** por su naturaleza (sin relación con nada exterior, siempre inmóvil e inmutable) y de un **espacio relativo**, de dimensión móvil y medido por los instrumentos de que dispone el hombre. También en lo que respecta al tiempo cabe hacer la misma distinción: «El **tiempo real**, matemático, en sí y por su naturaleza, sin nada exterior, transcurre uniformemente»; por el contrario, el **tiempo relativo** o aparente es su medida más o menos exacta. Según Newton, la existencia de esta dimensión absoluta del espacio-tiempo se deduce de las leyes físicas del movimiento. De hecho, en sus estudios sobre la dinámica de los cuerpos Newton empleó conceptos (como «quietud absoluta», «movimiento rectilíneo uniforme», «aceleración») que presuponen la posibilidad de juzgar un estado de movimiento independientemente del sistema de referencia utilizado. Por ejemplo: el ***principio de inercia*** (según el cual un cuerpo sobre el que no actúa ninguna fuerza persevera por siempre en su estado de quietud o de movimiento rectilíneo uniforme) implica la necesidad de que, al menos teóricamente, estas valoraciones puedan ser realizadas de forma «objetiva», es decir, en relación a un espacio-tiempo neutro, independiente tanto de los cuerpos en cuestión como del observador.

Espacio y tiempo reales son también **eternos** e **infinitos**. No se trata de características observables a través de la percepción o la experimentación: la infinidad del espacio y la eternidad del tiempo sólo pueden ser deducidas como inevitable consecuencia de la aplicación del ***principio de gravitación*** a todo el Universo. En efecto, si los planetas no caen hacia el Sol es a causa del movimiento rotatorio que Dios (al principio del mundo) ha impuesto a todo el sistema solar. Pero entre los demás cuerpos cósmicos no existe ningún sistema rotatorio y, por lo tanto, si las galaxias no se juntan entre sí atraídas recíprocamente por la fuerza de gravedad, es solamente porque el Universo constituye un sistema sin límites y fronteras, en el que infinitas atracciones se reequilibran entre sí para crear una estructura relativamente estable. En la lógica newtoniana, un Universo finito, aunque fuese inmenso, acabaría a la larga por implosionar (recaer sobre sí mismo) a causa de la fuerza de gravedad.

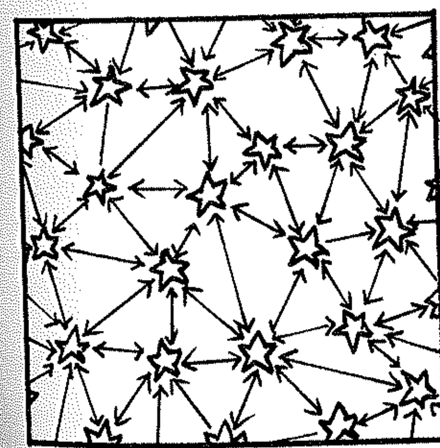
A pesar de la solidez de todos estos argumentos, la noción de espacio-tiempo absoluto sigue siendo un concepto no demostrado experimentalmente, y ni siquiera es demostrable con ningún instrumento (porque medir una entidad absoluta e infinita es impensable incluso teóricamente). Se trata, por lo tanto, de un planteamiento metafísico y, como tal, problemático en el seno de un pensamiento rigurosamente científico. Representó el elemento crítico del sistema newtoniano sobre el que profundizó la reflexión de los **empiristas** y de **Kant** (→ *Espacio a priori*).

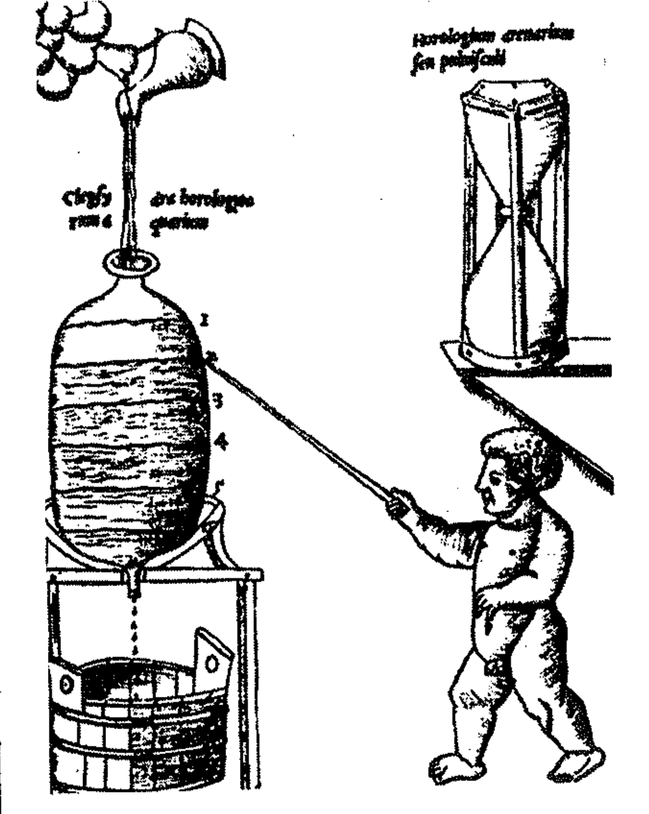


Según Newton, la existencia de un **movimiento absoluto** y, por lo tanto, de un tiempo y un espacio absolutos, es demostrable observando la rotación de un cubo lleno de agua. Primero, el agua no participa en la rotación del cubo; su superficie sigue siendo un plano horizontal. «En este momento, el agua está absolutamente inmóvil pero, con respecto al cubo, rueda en sentido inverso. De manera progresiva, el movimiento del cubo se transmite al agua hasta que la superficie de ésta se curva levantándose hasta el borde; en ese momento, el agua estará en **rotación absoluta** junto al cubo pero, de todas formas, *inmóvil* respecto a éste.»



Esquema conceptual del Universo según Newton: los cuerpos celestes, atraídos recíprocamente por la fuerza de la gravedad, no chocan entre sí porque el sistema de atracción está infinitamente extendido en todas las direcciones del cosmos.





La idea filosófica de tiempo absoluto es anterior a Newton. En esta imagen renacentista se contraponen el tiempo real, auténtico y objetivo, que fluye con perfecta regularidad del cántaro de arriba (manipulado por la mano de Dios) y las mediciones humanas. El tiempo, por lo tanto, no es una invención del hombre, sino una realidad independiente que éste se limita a medir.

FORMAS SINTÉTICAS A PRIORI

KANT

Véase también Espacio-tiempo absoluto

Hacia mediados del s. XVIII el **racionalismo** (→) y el **empirismo** (→ Empirismo: *tabula rasa*), las dos doctrinas hegemónicas en el siglo anterior, estaban en crisis. Tomando como única fuente de conocimiento los contenidos a priori por la mente (considerada una *tabula incisa*), el racionalismo clásico promovió un **deduccionismo** (→ *Deduccionismo cartesiano*) científico ciertamente no muy satisfactorio. En el lado opuesto el empirismo, absolutizando el valor de la experiencia, había llegado con **Hume** a conclusiones escépticas que ponían en duda incluso el principio de *causa-efecto* (→). Así, estas dos orientaciones de pensamiento parecían incapaces de describir la práctica concreta del trabajo científico que, sin embargo, lograba grandes éxitos en el mismo período gracias al desarrollo imparable del *newtonianismo* (→).

Partiendo de esta situación, **Kant** intentó construir una *teoría del conocimiento* capaz de evitar los defectos de los planteamientos anteriores: es decir, de especificar *el valor tanto de la razón como de la experiencia* sin caer en el error de dar un valor absoluto a un solo parámetro. Los racionalistas tienen razón al afirmar que el conocimiento científico no puede depender de la eventualidad de una experiencia concreta, sino que debe contener una propia necesidad intrínseca (es decir, ser un **saber a priori** de la práctica); de todas formas, observa Kant, las afirmaciones realmente a priori se reducen a **juicios analíticos** o **tautologías**, frases que se limitan a explicitar (analizar) todo lo que ya está contenido en el sujeto. Afirmar, por ejemplo, que «este cuerpo es extenso» no añade nada a lo que ya está contenido en la palabra «cuerpo», puesto que cada cuerpo posee una extensión. La frase citada como ejemplo tiene el mismo valor que 4 = 2 + 2, donde está claro que la segunda parte de la proposición se limita a explicitar lo que ya está contenido en la primera. También la forma empirista de actuar tiene un valor: los que se formulan después de la experiencia, en efecto, son **juicios sintéticos** (es decir, que permiten llegar efectivamente a una información nueva). Por otra parte, como había demostrado suficientemente la crítica de **Hume**, cualquier afirmación empírica, al no tener un contenido lógico, podrá siempre ser desmentida por otra observación contraria y, por lo tanto, no permite fundar un saber científico sólido.

Kant pretendió resolver este dilema afirmando que la mente humana es capaz de realizar **operaciones cognoscitivas sintéticas** (es decir, eficaces, productivas) **a priori**, antes e independientemente de la experiencia. En el ámbito de la sensación, estas funciones de la mente regulan la percepción del **tiempo** y del **espacio**; en el plano de las más altas operaciones cognitivas consisten en las **categorías** (cualidad, cantidad, modalidad, relación y, sobre todo, **causa-efecto**: →). Estas formas sintéticas son esquemas cognoscitivos innatos en la mente humana (por lo tanto, universales para toda la humanidad) a partir de los que el individuo entra en relación con el mundo y lo conoce. Esto significa que *todo conocimiento depende de una relación entre la cosa en sí y el modo* (típicamente humano) *de representarla*, es decir, estructurarla según los parámetros del tiempo, del espacio y del principio de causa.

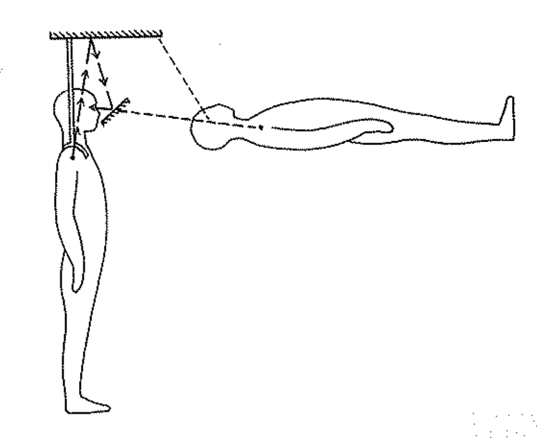
Kant recurrió a algunas metáforas célebres para explicar su idea de la mente, la más conocida de las cuales es de tipo judicial. En la *Crítica de la razón pura* (1781), hablando de los límites de la razón humana, afirmó: «Es necesario erigir un **tribunal** que garantice la razón en sus pretensiones legítimas, pero que condene las que no tienen fundamento no arbitrariamente, sino según sus eternas e inmutables leyes». En otros fragmentos, Kant comparó la mente a una *cárcel* de la que no se puede salir. La mente, efectivamente, no puede pensar sino a través de las formas sintéticas a priori de **espacio-tiempo** y **causalidad**. Es una coincidencia sugerente que la metáfora de la cárcel, tan querida por Kant, sea central también en la poética de un artista de su misma época, **G. B. Piranesi**, autor de un ciclo (*Cárceles de invención*, 1761) que parece traducir en imágenes el **concepto de límite**.





La metáfora más rica de la idea kantiana procede de la cibernética. La mente descrita por Kant interpreta las sensaciones procedentes del exterior de la misma forma que un **ordenador** elabora los datos que son introducidos en él. Los programas fijos (los códigos de funcionamiento de la máquina) desarrollan la misma función que las formas sintéticas existentes a priori en la mente.

En otra metáfora célebre, Kant compara las formas sintéticas a priori con el efecto que producen unas **gafas** permanentemente colocadas delante de los ojos del sujeto, de tal forma que estructuran su percepción del mundo externo. El psicólogo **W. Kohler** puso en práctica la idea de Kant experimentando con unas gafas especiales capaces de invertir la derecha y la izquierda. Después de un período de inadaptación creciente con graves dificultades en las relaciones con el medio, todos los sujetos adquirieron una nueva coordinación espacial y consiguieron moverse con éxito por el mundo (sufriendo, sin embargo, un nuevo período de inadaptación al quitarse las gafas).



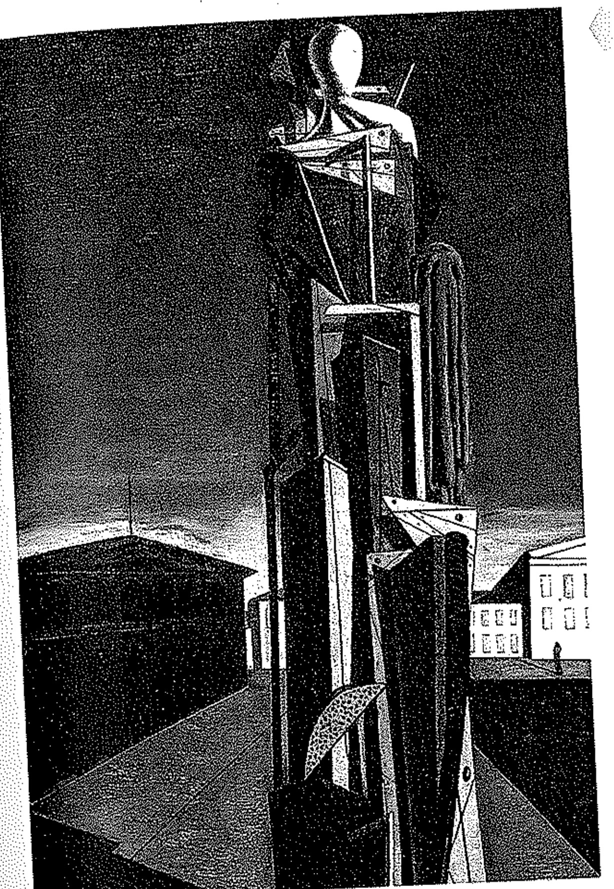
FENOMENISMO

KANT, SCHOPENHAUER

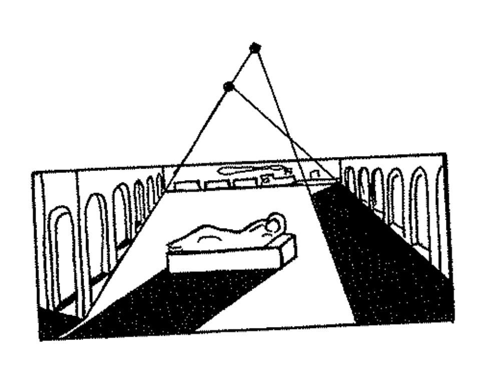
Véase también Causa-efecto, Espacio a priori

En filosofía, el término **fenómeno** no indica aquello que es excepcional o incluso monstruoso (como en el lenguaje común), sino que es sinónimo de «apariencia». El **fenomenismo** es, por lo tanto, la teoría del conocimiento que limita las posibilidades cognoscitivas solamente a lo que aparece, al aspecto exterior y sensible en contraposición a la realidad auténtica; niega, por lo tanto, que las cosas en sí mismas (técnicamente llamadas **nóumenos**) puedan ser conocidas en su objetividad.

Esta terminología cobra relevancia a partir del pensamiento de **Kant**. En la *Crítica de la razón pura* (1781) admitió la naturaleza fenoménica de todo conocimiento humano: efectivamente, todas las informaciones que se reciben del ambiente están siempre mediatizadas por las *formas sintéticas a priori* (→) *del espacio y del tiempo* presentes en la mente. Lo que se ve y se siente, por lo tanto, depende también del sujeto.
El reconocimiento de esta limitación no condujo todavía a Kant al **subjetivismo** porque, según su opinión, las formas espacio-temporales y las categorías de la racionalidad son connaturales a la estructura profunda de la psique humana. Es posible imaginar que otros animales tengan una percepción distinta del espacio: los murciélagos, por ejemplo, exploran el ambiente con un sistema de radar, y la gran mayoría de las especies conoce el medio ambiente usando sobre todo el olfato. En el género humano, la experiencia del espacio y del tiempo tiene un carácter universal (las diferencias individuales son patológicas o irrelevantes).
Se distinguen distintos tipos de fenomenismo según la realidad que se supone más allá de las apariencias. Kant argumentó que nuestras percepciones del mundo, aun siendo fenoménicas, deben tener una fuente; debe existir una realidad en sí (nouménica) de la que es necesario afirmar tanto la existencia como la incognoscibilidad. Este fenomenismo moderado según el cual, en definitiva, el conocimiento depende también del mundo en sí y es consecuencia de una relación entre sujeto y objeto, fue superado por los filósofos idealistas a través de la anulación del concepto kantiano del nóumeno. Si efectivamente el nóumeno es por definición «lo que no puede ser conocido», la tentación de prescindir de él es muy intensa.
Fue **Schopenhauer** quien llevó hasta sus extremas consecuencias este *fenomenismo radical*: toda forma de conocimiento es siempre subjetiva, relativa y ambigua. El mundo auténtico y real permanece oculto a la percepción humana: aparece únicamente como vista a través de un velo deformado por la tela de araña formada por nuestras propias estructuras mentales, de forma que no hay elementos ciertos para distinguir el conocimiento adquirido en el sueño y en la vigilia (→ *Duda hiperbólica*). Según Schopenhauer, toda experiencia humana, posible o imaginable, científica o artística, es siempre una «representación» fugaz, ilusoria y relativa respecto al sujeto pensante.



El tema de la relación entre la apariencia y la realidad (según un planteamiento schopenhaueriano) es uno de los motivos inspiradores de la **pintura metafísica** de **G. de Chirico**. La idea de que el ***mundo sea una representación del sujeto*** está expresada por este pintor mediante la elección sistemática de objetos que representan algo más: el maniquí no es un hombre pero lo representa, así como la sombra remite a algo más que no está presente. El espacio está dado por los bastidores de un teatro y todo parece estar en un escenario: ***el mundo entero es una escenografía.***



Uno de los «trucos» de la pintura metafísica consiste en la introducción de errores de perspectiva voluntarios; éstos no llegan a alterar totalmente la imagen pero bastan para poner en crisis la percepción normal del espacio (una de las formas sintéticas a priori kantianas), de forma que se crea un sentido de **distensión y desubicación** en el observador.





Las dos espirales reproducidas siguen pareciendo iguales después de una prolongada observación e incluso tras saberse que no lo son. Para darse cuenta de ello, es necesario seguir los trazos con un lápiz y comprobar que la espiral de la derecha está interrumpida en el centro, mientras que la otra está formada por una línea continua. Es un ejemplo extremo de cómo el fenómeno (es decir, lo que aparece a la sensación visual) no coincide necesariamente con la verdad efectiva. En este caso es fácil comprobar la realidad, pero ¿cómo estar seguros de que muchas o todas nuestras percepciones no son exactamente de este mismo tipo?

ESPACIO A PRIORI

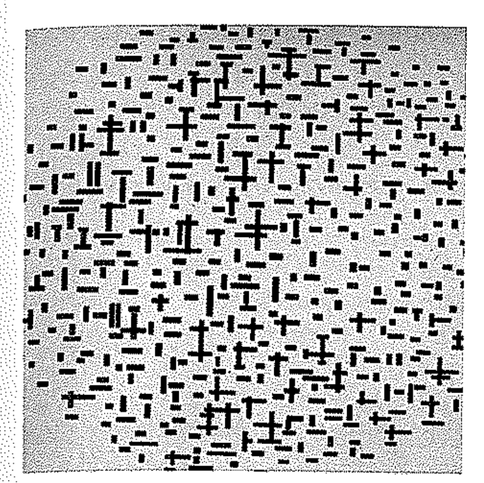
KANT, GEOMETRÍA EUCLIDIANA
Véase también Espacio-tiempo absoluto, Newtonianismo, Formas sintéticas a priori

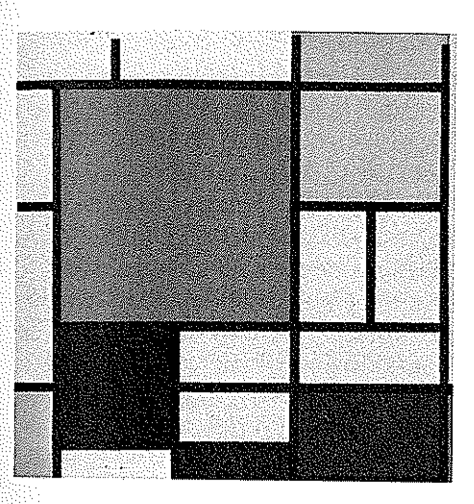
Según **Kant**, lo que llamamos **espacio** es una *forma sintética a priori* de nuestra psique, una intuición inconsciente con la que estructuramos y damos sentido a las informaciones procedentes del exterior. Al situar el fundamento del espacio no en la naturaleza sino en la mente del sujeto que conoce, el planteamiento kantiano constituyó una auténtica **«revolución copernicana»** en el ámbito de la gnoseología y se reveló capaz de superar las dificultades que, en la primera mitad del s. XVIII habían estancado el estudio en este campo.

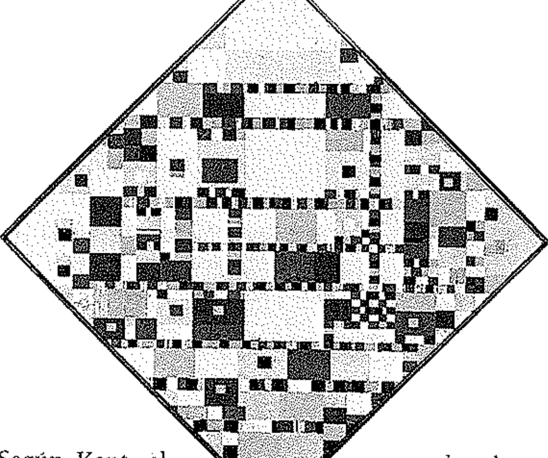
Newton supuso que las leyes del movimiento reclaman la existencia de un *espacio absoluto*, dotado de una realidad ontológica propia e independiente de las medidas humanas o representaciones. Con un planteamiento diametralmente contrario, **Hume**, en cambio, había definido el espacio como una simple *costumbre psicológica*, un concepto empírico obtenido de la experiencia y basado en algo tan escasamente sólido como la costumbre de vivir en un ambiente determinado (→ *Causa-efecto*).

La solución aportada por Kant retomaba en parte un aspecto de estas dos precedentes orientaciones de pensamiento: contrariamente a Hume, el espacio precede a la experiencia, pero contrariamente a Newton, la idea de espacio es completamente interna en el sujeto y no un dato objetivo del mundo (la proposición de que el espacio sólo tiene tres dimensiones no puede ser el fruto de un juicio de la experiencia). Según Kant, esta percepción humana del espacio está regulada por las leyes de la *perspectiva* (→) y de la *geometría euclidiana*, que el filósofo consideró como verdades apodícticas (necesarias y definitivamente ciertas): la racionalidad y la sistematización del modelo euclidiano expresan una forma de ser profunda de la mente humana. La universalidad de la ciencia, su validez para toda la humanidad, se basa precisamente en el hecho de que esta «red espacial» es, por igual, connatural a todos los hombres (de todas las épocas y países).

La doctrina de Kant contiene un punto que puede ser sometido a una comprobación experimental: la universalidad humana de la noción euclidiana de espacio. Esto ha llevado a los antropólogos a analizar la percepción espacial en poblaciones que viven en condiciones ambientales distintas de las nuestras, cuyos resultados no parecen confirmar en absoluto la idea kantiana de que la intuición del espacio coincida necesariamente con el modelo euclidiano. Se ha comprobado, por ejemplo, que los hombres de los bosques amazónicos no aplican nuestra misma valoración perspectivista de las distancias: fuera de su ambiente, donde a causa de la vegetación no hay espacios amplios, tienden a ver los objetos no alejados, sino pequeños. Es un efecto que sufre también el hombre occidental cuando se halla en situaciones anómalas; por ejemplo, cuando observa los objetos desde arriba. Durante el despegue de un avión las casas se ven cada vez más pequeñas y no cada vez más lejanas porque estamos acostumbrados a usar las leyes de la perspectiva solamente sobre el plano horizontal.







Según **Kant**, el **espacio** es una **función trascendental** de la psique humana: el adjetivo indica que el espacio, aun siendo una determinación de la mente, no puede ser pensado en sí de modo abstracto, sino que concentrándolo de algún modo. Igualmente es imposible pensar el tiempo en sí, si no es bajo la forma de una unidad de medida cualquiera (el minuto, la hora, etc.). Es posible interpretar las obras de **Mondrian**, padre de la **abstracción** (→) en pintura, como el intento (imposible) de describir un espacio a priori antes de ser articulado en formas o en objetos. La marcada geometrización ortogonal en la que desemboca este intento (al lado) no justifica, sin embargo, la confianza de Kant en la universalidad de la concepción lógico-euclidiana del espacio.



Los zulú africanos viven en un mundo completamente desprovisto de elementos de perspectiva y angulares: sus habitáculos, las puertas y los objetos son redondos, e incluso aran los campos con surcos curvilíneos. Los antropólogos han descubierto que estas poblaciones no están sujetas a las ilusiones ópticas causadas por las distorsiones de la ortogonalidad (→ *Fenomenología*).

CAUSA-EFECTO

HUME, KANT

Véase también **Espacio a priori, Empirismo**

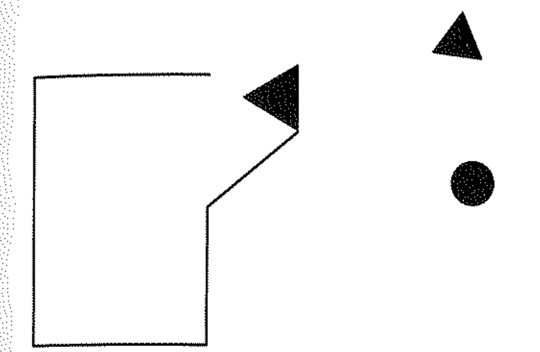
La noción de **causalidad** expresa una conexión entre dos cosas o acontecimientos, de tal forma que el primero (**causa**) deriva inevitablemente del segundo (**efecto**). Es una idea de gran importancia para la ciencia, que funda sobre ella su propia capacidad de predecir los hechos: significa, efectivamente, que determinadas consecuencias derivan de hechos anteriores, lo que marca la existencia de un nexo no meramente cronológico, sino esencial y necesario. Aunque el actual desarrollo de las teorías de la probabilidad (→ *Indeterminación* y *Cuantística*) parece haber relativizado su importancia, a lo largo de toda la historia de la filosofía la aceptación o la crítica del principio de causa-efecto ha constituido la principal diferencia entre la tradición racionalista-científica y la tradición escéptica.

Fue el empirista **Hume** quien elaboró la crítica más dura al principio de causa: si se aplica rigurosamente el criterio de la experiencia (que siempre se refiere a hechos individuales) en el mundo de las cuestiones de hecho (con exclusión, por lo tanto, de los procedimientos matemáticos), no es verificable la idea de que un efecto dependa necesariamente (deducibilidad lógica) de una causa. Si nos atenemos a la realidad de los hechos, sólo podemos afirmar que ciertos hechos van precedidos de otros. Se colige de ello que ningún conocimiento empírico (a posteriori) puede considerarse como absoluto o universal.
Ciertamente, en el lenguaje ordinario se afirma que si se golpea la bola A con la bola B, la primera ha causado el movimiento de la segunda; un buen jugador conseguirá incluso saber la dirección que tomará la bola golpeada. Pero, y ésta es la objeción fundamental de Hume, ¿seríamos capaces de realizar estas previsiones si viésemos por primera vez el fenómeno? ¿Si, por ejemplo, hubiésemos llegado al mundo en este momento? Del movimiento de la bola A no podríamos deducir el curso sucesivo de los hechos, de la misma manera que viendo por primera vez el agua no podríamos saber a priori que, sumergiéndonos en ella, moriríamos ahogados. Por lo tanto, concluye Hume, la idea de que existe una relación causa-efecto entre los hechos deriva exclusivamente de la ***costumbre*** (→): en el pasado, las bolas golpeadas con una cierta angularidad se han movido en una determinada dirección y ello ha inducido a la convicción de que existe un nexo necesario entre ambas cosas. La idea de causa es solamente una consecuencia de la fuerte propensión humana al ***antropomorfismo*** (→): esto es, a explicar la naturaleza en términos psicológicos.

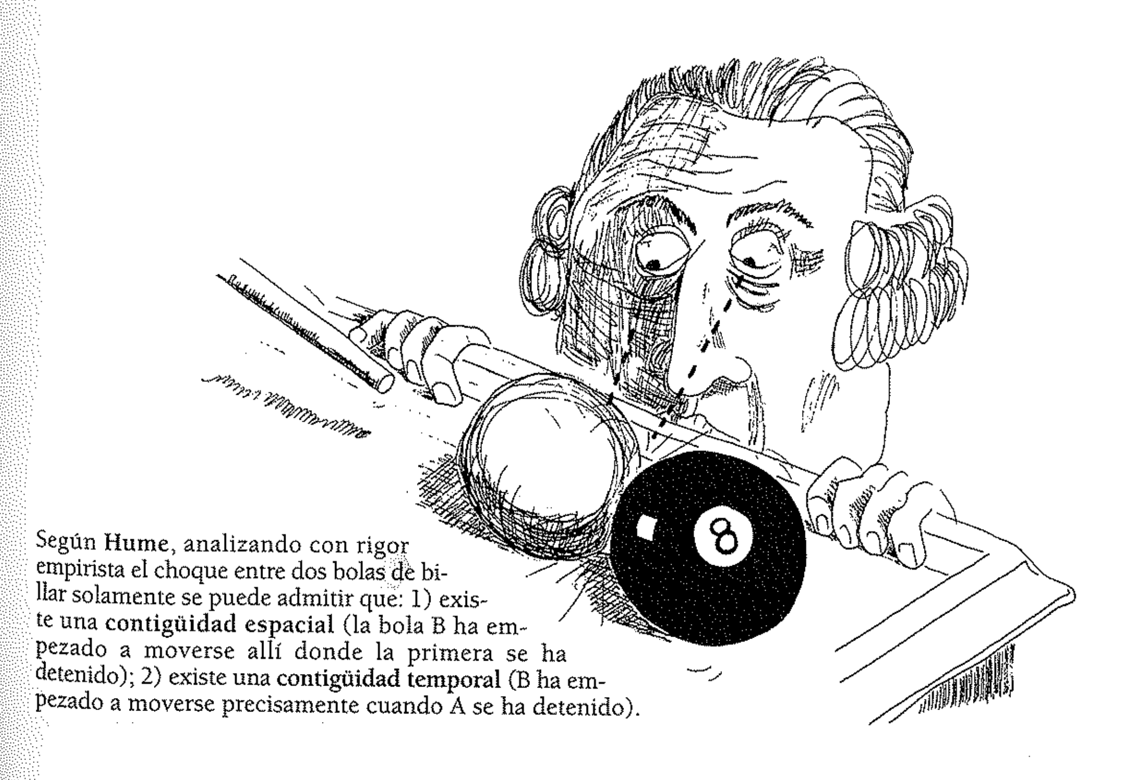
La reflexión de **Kant** nació de la necesidad de rebatir estas conclusiones escépticas. Por una parte rechazó la antigua visión ontológica del principio de causa (según la cual la realidad misma estaría estructurada en causas-efectos) y reconoció a Hume que ninguna regularidad empírica puede en absoluto fundar una ley universal.
Por otra parte salvó la causalidad como una de las ***formas sintéticas a priori*** (→) de la psique, una de las formas empleadas por la mente para estructurar y dar sentido al mundo. La ciencia sigue siendo, pues, un conocimiento válido, aunque su verdad ya no se basa en la necesidad de los efectos sino en su universalidad: es decir, en la existencia de esquemas de pensamiento comunes a toda la humanidad.

El juego del billar, introducido en Inglaterra en el s. XVII, se convirtió para los filósofos empiristas (todos ellos apasionados jugadores) en la principal metáfora de la mente: los golpes que los tacos imprimen a las bolas representaban los impulsos que el ambiente envía a la mente a través de la sensación; el juego de rebote de las bolas indicaba, en cambio, el mecanismo de asociación entre los elementos psíquicos.





El psicólogo **A. Michotte** (*La percepción de la causalidad*, 1954) ha demostrado la fuerza del ***principio antropomórfico*** que instintivamente aplicamos incluso en el mundo de la geometría. A la pregunta de describir una filmación corta en la que dos triángulos y un círculo se mueven en distintas direcciones, casi todo el mundo describe espontáneamente las secuencias como acciones de seres animados, como si las figuras lucharan entre sí, estipularan acuerdos y estuviesen movidas por causas o finalidades.



Según **Hume**, analizando con rigor empirista el choque entre dos bolas de billar solamente se puede admitir que: 1) existe una **contigüidad espacial** (la bola B ha empezado a moverse allí donde la primera se ha detenido); 2) existe una **contigüidad temporal** (B ha empezado a moverse precisamente cuando A se ha detenido).

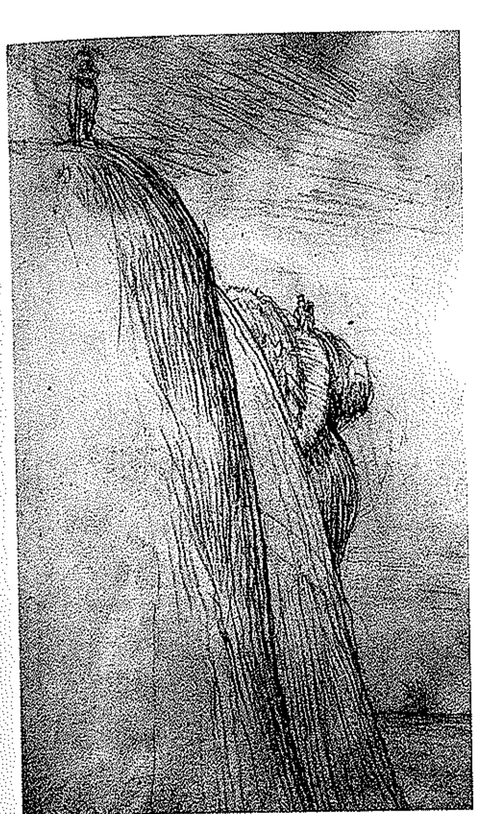
SUBLIME

KANT, ESTÉTICA

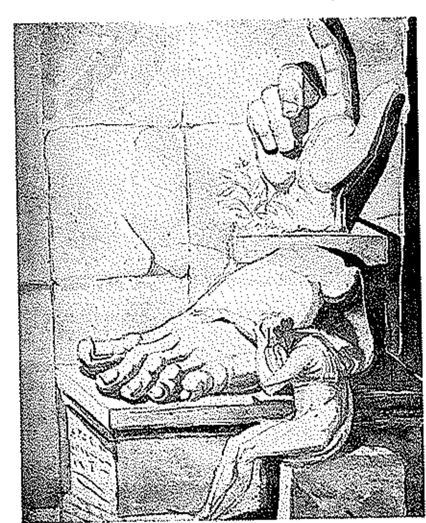
Véase también Romanticismo, Bello/feo

La estética distingue claramente el concepto de **sublime** del concepto de bello. Elaborado por primera vez a mediados del s. XVIII por **E. Burke** (*Investigación filosófica sobre el origen de las ideas de lo bello y lo sublime*, 1756), adquirió importancia sobre todo con el tratado de **Kant** (*Crítica del juicio*, 1790).

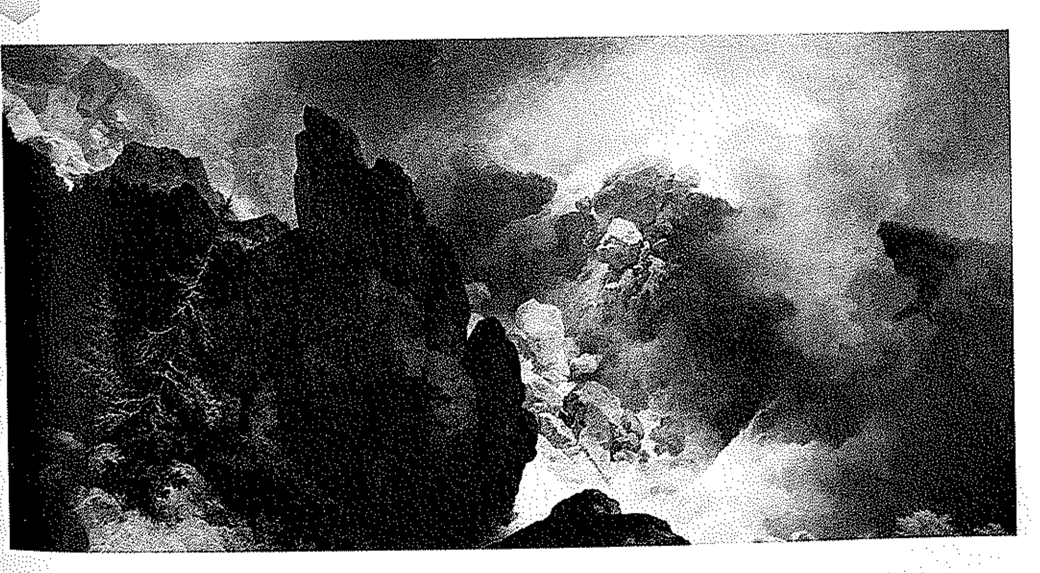
Mientras que es bello lo que es armónico, mesurado, compuesto «según las reglas del arte», es sublime lo excesivo y desordenado, lo que no está hecho a medida del hombre sino a su desmesura: por ejemplo, el vacío, los abismos, los espacios inmensos, el silencio absoluto, la oscuridad, las montañas gigantescas... Son bellos, afirma Kant, los bancales de un jardín; sublimes, las altas encinas; bello el día, sublime la noche. Según Kant, existe un **sublime matemático** que nace del espanto por lo inmensamente grande: la serie sin límite de los números, el pensamiento de la infinidad cósmica o de la eternidad del tiempo.
De la contemplación del poder de la naturaleza nace, en cambio, lo **sublime dinámico**: los grandes fenómenos naturales (tormentas, terremotos, etc.), las catástrofes causadas por las fuerzas descontroladas de la naturaleza que causan temor, pero que al mismo tiempo atraen y fascinan. Es posible sentir atracción incluso por lo que es feo, con tal de que sea «tremendamente feo» (las modernas películas de terror son un ejemplo de ello).
Lo sublime nace, por lo tanto, no de las cualidades del objeto contemplado, sino de la ***disposición anímica del sujeto***. Mientras que la belleza despierta un sentimiento de simple placer (satisfacción, tranquilidad), la sublimidad provoca una emoción ambivalente, un «**horror deleitable**», un estado anímico en el que, inopinadamente, el placer se une al miedo. El tratado de Kant continuó esclareciendo el distinto origen de lo sublime y de lo bello. El juicio de belleza nace de un acuerdo entre la sensibilidad y la razón, porque el sujeto encuentra en lo que contempla los mismos criterios, los mismos valores de ***mesura*** y de ***proporción*** (→) que regulan su actividad mental. Al contrario, el sentido de lo sublime deriva de un **conflicto entre sensibilidad y razón**. Nos hace sentir pequeños respecto a la inmensidad de la naturaleza e indefensos ante el poder de sus fuerzas desatadas, pero este desagrado de la imaginación va acompañado de un placer de la razón: el espectáculo de las montañas más altas y de los acantilados más abruptos despierta el sentimiento del infinito, a la par que induce a profundas reflexiones sobre la naturaleza del hombre y del mundo.
Escalando (quizá sólo con la imaginación) las cumbres más altas o bien en la soledad del desierto, el hombre se hace más filósofo, más consciente de que su dignidad de ser racional lo hace libre; acepta su debilidad, pero se sabe espiritualmente superior a toda realidad sensible. Por la capacidad de producir estos efectos, lo sublime se sitúa en la frontera entre la ética y la estética.
Retomada en distintas modalidades por las poéticas de los artistas románticos, quienes vieron en lo sublime una ***expresión de la tendencia al infinito***, la noción ha caído desde hace tiempo en el más completo de los desusos por parte de la estética contemporánea, que ya no ve en este concepto un parámetro interpretativo dotado de utilidad práctica.



Lo **sublime artístico**. Tras la muerte de Kant, la afirmación de la sensibilidad romántica posibilitó que el concepto de lo sublime se extendiera también a las obras del mundo griego y sobre todo romano, muchas veces tan desmesuradas (ciclópeas, inmensas) como un escenario natural. Por esta vía, la noción de lo sublime llegó a significar para los artistas románticos algo inalcanzable, perfecto e infinito (en la ilustración, *El artista desesperado ante la grandeza de las ruinas antiguas*, de Füssli).



El precipicio de **J. H. Füssli** y un alud sobre los Alpes en un cuadro de **P. J. de Louthertbourg. Kant** reconoció sólo la existencia de lo **sublime natural**: «Las rocas que sobresalen audaces hacia arriba y casi amenazadoras, las nubes de los temporales que se amasan en el cielo entre relámpagos y truenos, los volcanes que desencadenan su poder destructor, los huracanes que van dejando la devastación tras de sí, el inmenso océano descompuesto por la tormenta». Todos estos temas han sido tratados repetidamente por la pintura romántica.



ROMANTICISMO

INFINITO

Véase también Genio, *Streben*, Finito/infinito

Recibe el nombre de **romanticismo** el movimiento espiritual que se desarrolló en Alemania en los años que siguieron a la Revolución francesa y que se difundió luego en los primeros tres decenios del s. XIX por toda Europa, originando una serie de variantes nacionales. Considerando la presencia en el fenómeno romántico de valores antagónicos, resulta imposible definir de forma unívoca su especificidad. En cambio, sí es posible indicar algunos de sus temas más característicos.

• La búsqueda del **absoluto**, una noción que ejerció una autentica atracción entre los pensadores y los artistas románticos (una especie de «ansia», un «estremecimiento»). Se expresó tanto en la filosofía idealista (**Fichte, Schelling, Hegel**) como en un genérico y más literario «sentimiento del infinito».

• El énfasis en el **sentimiento** llevado hasta el «sentimentalismo» y el deseo de todo aquello que produce una emoción conmovedora (por esta razón, la música fue considerada la más perfecta de todas las artes).

• La revalorización de la **fe**, con el consiguiente renacimiento del interés por todas las religiones sin ánimo de lucro.

• El amor por la **historia**, tanto por la de la antigua Grecia (idealizada) como por los períodos no clásicos: la Edad Media, la prehistoria, las épocas bárbaras.

• La curiosidad por los **aspectos irracionales de la vida** (→ *Vida*) y por las experiencias excepcionales, con la recuperación del *misticismo* (→) y de la *magia* (→).

• El interés por todo estado de alteración de la mente: el **sueño**, la *réverie* (fantasear con los ojos abiertos), la experiencia alucinatoria producida por las **drogas**, capaz de superar la barrera de la normalidad y de provocar una especie de «ebriedad de infinito».

• La revisión de las antiguas doctrinas precientíficas del *alma del mundo* (→) y de la equivalencia entre *microcosmos-macrocosmos* (→), fundamento de la *naturphilosophie*, la «filosofía de la naturaleza» romántica.

• La recuperación de la literatura fantástica y de la **fábula**: la curiosidad por lo **exótico** y por lo **primitivo**. Nació en el s. XIX el **mito del viaje**, en el que los románticos vieron un retorno a las fuentes de la civilización, una recuperación de sí mismos, una fuga de la insatisfactoria realidad presente. Pero el viaje puede ser también una evasión en el tiempo, tanto hacia un futuro extraordinario (la **ciencia ficción** es un género que se inventó en el romanticismo) como hacia un pasado idealizado (con *Ivanhoe*, debido a W. Scott, nació la **novela histórica**).

• El **titanismo** o prometeísmo: la actitud de desafío y rebelión contra la finitud del mundo, por la que se acepta la defensa de causas y la persecución de ideales tan desmesurados como irrealizables, dando por segura la inevitable derrota (**victimismo**).

• La importancia atribuida a la expresión de la libre **creatividad subjetiva**, con la consiguiente predilección por formas de saber abiertas, fragmentarias y líricas.

Entre tantos elementos dispersos y muy frecuentemente contradictorios entre sí, el elemento unificador de la mentalidad romántica es el **tema del infinito**, que acabó convirtiéndose en un angustioso demonio psicológico, una aspiración de superación de los límites del Yo, un querer ir más allá siempre y a pesar de todo, más allá del espacio y del tiempo, más allá de la muerte y del dolor, para conocer lo incognoscible y sentir lo suprasensible.



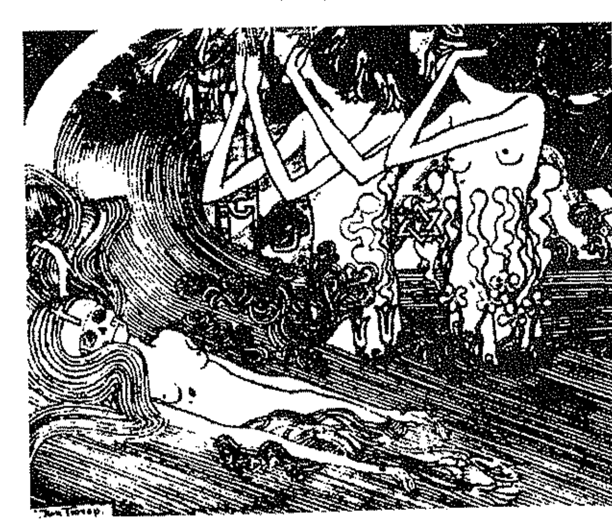
Se denomina **romanticismo negro** a la actitud que aprecia lo prohibido y la ruptura de las costumbres, valora lo macabro, lo escabroso, lo espectral, lo lúgubre y lo terrorífico y encuentra un valor estético incluso en la maldad. En el terreno literario, el fundador del romanticismo negro fue **E. A. Poe**. A la izquierda, una ilustración de sus *Relatos de lo grotesco* (1843), de los que deriva el género que hoy llamamos *de terror*.



Un ejemplo de romanticismo negro en el campo de la pintura son las obras de **A. Beardsley**, que se caracterizan por una sensibilidad morbosa, por un erotismo libre de prejuicios y por la exhibición de formas de perversión (la imagen reproduce una ilustración para *Salomé*, de O. Wilde).



El romanticismo tuvo una relación ambivalente con la sensualidad. Por una parte, la sociedad del s. XIX llevó la representación de la sexualidad a niveles inauditos (en los ambientes más refinados era inadecuado incluso pronunciar la palabra «pierna»); por otra parte, el interés por el erotismo y la **sensualidad** desembocó, a finales de siglo, en el **psicoanálisis** de Freud.



Sensualidad, morbosidad y gusto por lo macabro están en la base de la obra de **R. Torop** que aquí se reproduce: *Religiosa compadecida por dos mujeres* (1893).

STREBEN

Fichte, Romanticismo

Véase también **Finito/Infinito, Absoluto, Romanticismo**

La sensibilidad del hombre romántico está definida por el término alemán *streben* (en español, «tensión», pero también estremecimiento, anhelo, inquietud), con el que se expresa la **concepción de la vida** como un **esfuerzo incesante**, un intento continuo de superar todos los obstáculos, tanto materiales como espirituales. En el *streben*, ansia o «sentimiento» del infinito, se manifiesta el rechazo a cualquier tipo de atadura y el deseo de trascender la realidad cotidiana, típicos de la cultura literaria y filosófica de la primera mitad del s. XIX. Así como en el centro de la filosofía de **Kant** se encontraba el concepto de límite, el romanticismo se propuso, de forma totalmente contraria, la **superación de todos los límites**: ciertamente, no se puede alcanzar el infinito, pero de todas formas nos podemos acercar a él en todo lo que tiende a la infinitud; en sus derivaciones puede ser lo ilimitado, lo inmenso, lo inagotable, lo desmesurado, lo desaforado, lo innumerable, lo eterno, lo trascendente, lo indefinido, lo inabarcable.

Corresponde a **Fichte** el mérito de haber teorizado filosóficamente sobre el concepto de *streben* hasta convertirlo en una propuesta ética orgánica. Todo su estudio del **absoluto**, definido como subjetividad infinita, constituye una premisa metafísica necesaria para fundar sobre bases sólidas la idea de una libertad humana total (punto de partida necesario para cualquier esfuerzo hacia la infinitud). El significado último del complejo razonamiento metafísico de Fichte, realizado con un lenguaje muy técnico («El Yo pone el no-Yo») es que la naturaleza (el «no-Yo» para cada individuo) no contiene ningún condicionamiento objetivo insuperable. El mundo material no puede constituir un obstáculo para una voluntad humana (un «Yo») verdaderamente determinada, por la simple razón de que toda la realidad es en su conjunto un producto (inconsciente) de la actividad del sujeto mismo (**subjetivismo absoluto**).

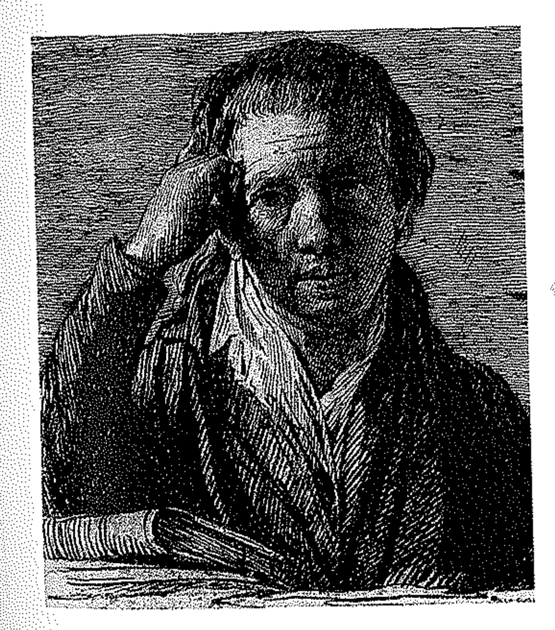
La prueba de este principio tan alejado del sentido común está en la constatación, empíricamente verificable, de que cada tipo de hombre se construye una idea del mundo a su propia imagen: un corrupto tiende a ver en cada acto deshonesto una confirmación de sus propias tesis, descarta como excepciones los casos de honestidad y selecciona (inconscientemente) todos los estímulos externos para confirmar su propia concepción de la vida. En definitiva: el corrupto vive en un mundo corrupto, de la misma forma que el idealista experimenta una realidad en la que domina el espíritu y el dogmático se deja condicionar por todas las necesidades aparentes.

Sosteniendo la superioridad de lo espiritual por encima de la finitud de la corporeidad, Fichte fue el filósofo de la **infinitud del Yo**, único principio y fuente del conocimiento, espíritu ilimitado, capacidad creadora absolutamente libre. Ciertamente, la búsqueda del infinito está destinada, por definición, a ser siempre insatisfactoria, pero lo que cuenta no es alcanzar un resultado concreto, siempre parcial y superable. Lo importante, afirma Fichte, «no es ser libre, sino convertirse, **hacerse libres**».

La cruz en el monte (1808) de **C. D. Friedrich**. Una de las aportaciones más duraderas de la ética romántica del *streben* es el nacimiento del **alpinismo**, deporte desconocido antes del s. XIX. La escalada, efectivamente, se justifica como una escuela de vida, un reto a las posibilidades del individuo. No por casualidad la montaña es un tema frecuente en la pintura de principios del s. XIX; en los cuadros de Friedrich se presenta como símbolo de un valor moral y religioso.



Un dibujo del llamado «pintor de los titanes», un anónimo artista romántico que, viajando por Italia, llenó muchos cuadernos de fantásticas imágenes gigantescas. El **titanismo**, la propensión a aceptar desafíos imposibles, a crear obras que desborden las dimensiones humanas, es una de las características típicas del *streben*.



Muy unida al *streben* se encuentra la *sensucht* (literalmente «desear el propio deseo»), el sentimiento penoso que nace de la conciencia de que el infinito es inalcanzable. La *sensucht*, nostalgia de aquello que no se tendrá nunca, aspiración de lo que se encuentra más allá, sentido agudo de una carencia (felicidad, amor), es bien visible en la intensa atmósfera introspectiva (grandes ojos soñadores que miran a lo lejos, arrugas melancólicas en las comisuras de los labios) de los autorretratos de los pintores románticos: una atmósfera que confirma la nueva función intelectual adquirida por los artistas.

GENIO

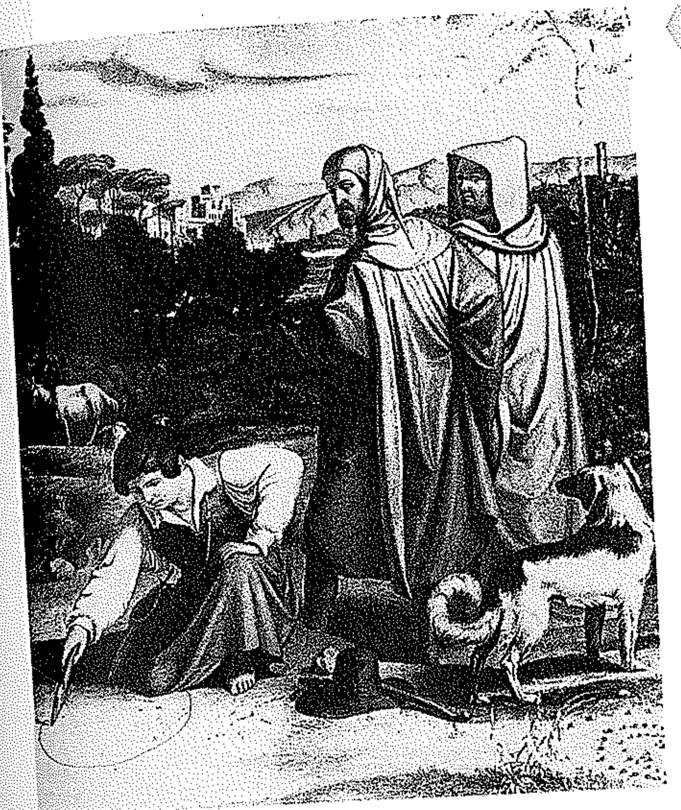
Véase también Héroes cósmicos, Patografía

La noción de **genialidad**, tras haber sido elaborada por primera vez en la época romántica, ha entrado a formar parte del lenguaje moderno. Esta noción designa la condición de algunos hombres dotados de un talento creativo innato y excepcional, capaces por ello de realizar obras que van más allá de lo previsible, hasta el punto de superar en ocasiones la capacidad de comprensión de sus contemporáneos. En el ambiente romántico, la encarnación del genio fue **Miguel Ángel**, cuya fortuna entre la crítica creció a principios del s. XIX hasta el punto de crearse un término específico (**miguelangelismo**) para designar aquellos intentos de emular su grandeza, su naturaleza titánica, sobrehumana y potente.

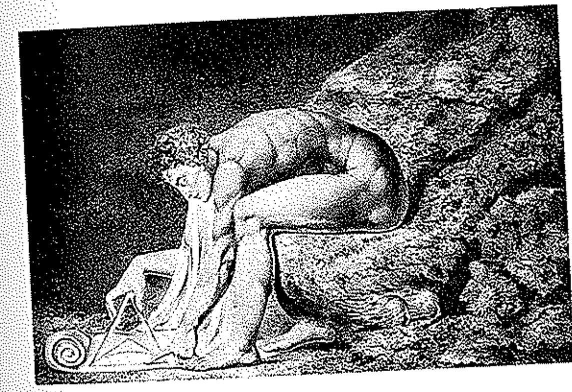
Existe un aspecto paradójico en la descripción romántica del genio: si éste es alguien que no acata ninguna disciplina preestablecida y si la esencia de su trabajo creador consiste en ir contra todas las reglas, evidentemente es imposible dar una definición exhaustiva de la genialidad, que se convierte así en un concepto indefinible desde un punto de vista teórico. Ello no impidió ocuparse del problema a los pensadores del s. XIX; antes al contrario: aunque la genialidad es inexplicable en sí misma, es posible sin embargo determinar las particularidades personales en los grandes genios del pasado (un análisis realizado en especial por la «pintura histórica»). El romanticismo subrayó los aspectos comunes entre genio y **locura** (→). Por su propia naturaleza, ambos son una **superación de los límites** e indican una condición humana *más allá de las normas impuestas por la normalidad*, por el *sentido común* (→) y por las *reglas de la lógica*. La única diferencia entre estas dos manifestaciones del espíritu radica en su dimensión social: efectivamente, la obra del loco es original, revolucionaria e imprevisible como la del genio, pero es excéntrica y puramente subjetiva; no es, según el término introducido por **Kant**, *magistral* (y por ello capaz de atraer imitadores y fundar una escuela).

Schopenhauer definió como genial la condición propia del **contemplador puro** de las ideas, capaz de alcanzar un estado de total desinterés (indiferencia) hacia el mundo y de descubrir los valores universales en las cosas concretas, convirtiéndose, según la fórmula schopenhauriana, en un «puro ojo del mundo». «Mientras que para el hombre común su propio patrimonio cognoscitivo es la linterna que ilumina el camino, para el hombre genial es el Sol el que revela el mundo», afirmó este filósofo, quien no dudó en añadir que esta condición roza peligrosamente la locura porque supera el principio de razón.

El **positivismo** transformó esta sutil equiparación entre locura y genialidad en una verdad científica e incluso anatómica: la **frenología** (→ *Cientismo*) sostuvo la posibilidad de localizar las peculiaridades del genio en la conformación craneal. El psiquiatra **C. Lombroso** (*Genio y degeneración*, 1864), analizando como casos de locura creativa las vidas de **Cellini**, **Goethe**, **Vico**, **Tasso**, **Newton** y **Rousseau**, planteó la hipótesis de que la genialidad de los grandes talentos era el fruto de una «psicosis degenerativa».



Giotto niño. El cuadro recoge el momento en el que descubren a Giotto dibujando el célebre círculo perfecto. La obra incide en los temas de la **vocación precoz** y del **carácter irresistible** del talento, capaz de imponerse incluso partiendo de situaciones sociales y económicas desfavorables.





Colón, la figura arquetípica del explorador, encarnaba el valor que no debe faltar a quien pretende adentrarse en mundos nuevos. La variante *Colón encadenado* ilustraba el **fracaso social** del genio, destinado a ser incomprendido y vilipendiado por sus contemporáneos.

El interés romántico por el pasado produjo en arte el nacimiento de la **pintura histórica**, una corriente interesante por la reconstrucción de la mentalidad decimonónica. El tema de los grandes genios del pasado, representados en el momento más significativo de su vida, fue uno de los predilectos. Cada pintor, según sus conocimientos psicológicos y filosóficos, ofrecía su propia interpretación de la noción de genialidad. **Leonardo**, por ejemplo, personificaba el carácter polifacético del genio creador. **Newton**, retratado por **W. Blake** (1757-1827) como un antiguo dios griego, representa la genialidad en el campo científico. **Kant** excluía que la **creatividad científica** pudiese explicarse con el concepto de genio (que incluye la posibilidad de una subversión de las reglas) y delimitaba el ámbito de esta noción al terreno artístico.

FINITO/ INFINITO

SCHELLING, FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Véase también Romanticismo, *Streben*

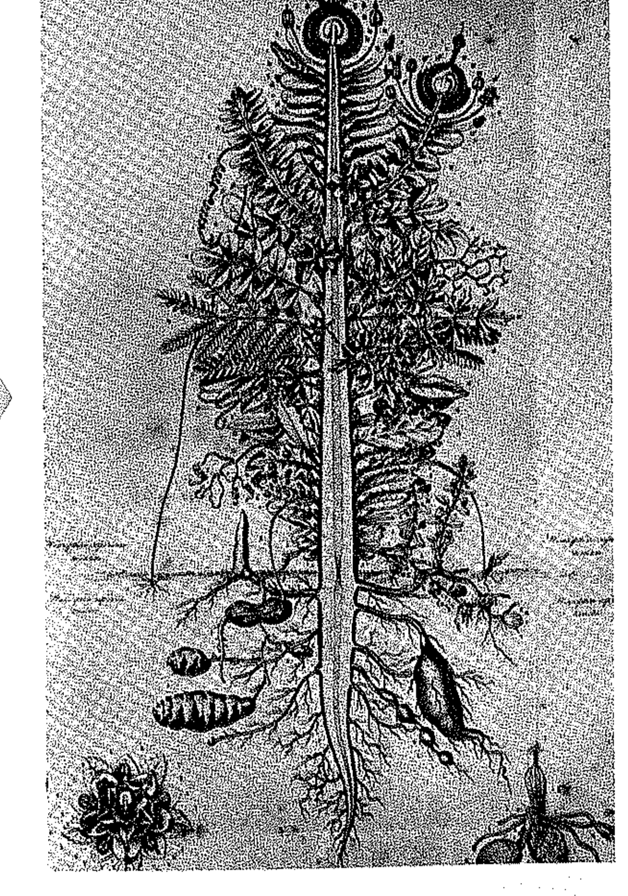
El **ansia de infinito** que caracterizó al **romanticismo**, junto al deseo de los filósofos idealistas de definir un ***principio absoluto***, llevaron a una original reflexión sobre las relaciones entre lo finito (lo que es concreto, individual) y la infinitud. El poeta alemán **Novalis** sintetizó la nueva sensibilidad en los siguientes versos (*Enrique de Afterdingen*, 1802): «Lo uno en el todo y el todo en lo uno. La imagen de Dios en la hierba y en las piedras, el espíritu de Dios en los hombres y en los animales. De esto debemos imbuirnos». Lo que Novalis quiere decir es que un espíritu sensible puede percibir la infinitud en cualquier cosa, en cualquier detalle del mundo, porque el infinito se manifiesta en las formas de la finitud. Es una idea que la época romántica aceptó profundamente, percibiendo en todas partes la presencia de algo superior y misterioso.

Por otra parte, si bien cada detalle puede ser visto como un fragmento de lo universal, cualquier acontecimiento se convierte en expresión de un valor superior. Toda la cultura de principios del s. XIX está dominada por este esquema mental: a partir de éste, **Schelling** y **Goethe** formularon una filosofía de la naturaleza (→ ***Naturphilosophie***) de tipo **vitalista** y **organicista**: los fenómenos vitales no se pueden explicar con las leyes de la química, porque la naturaleza está toda viva incluso en sus partes más pequeñas; en una simple brizna de hierba es posible ver la acción de fuerzas cósmicas que, a través de una polaridad de fuerzas internas (de contracción y de expansión) producen la complejidad de la naturaleza y su progresiva evolución. Afirmando que era «panteísta» en tanto que científico y «politeísta» como poeta, Goethe vio en la naturaleza una fuerza viviente, dinámica, animada y dirigida hacia una finalidad; un complejo orgánico tan estructurado que cada cosa (los individuos, la especie) tiene sentido solamente como parte de la globalidad. También vio que en este punto se podía registrar una confluencia entre el arte y la filosofía: efectivamente, tanto ésta como la pintura, o la música o la poesía, tienden siempre a captar el nexo que une la finitud con la infinitud.

La relación entre finito e infinito se encuentra también en el origen de la reflexión de **Hegel**; según Hegel, la tesis constitutiva del **idealismo** debe ser el movimiento: «Todo lo que es finito no es un verdadero ser». Lo que existe en un momento determinado de la historia del mundo, tomado en sí mismo, no existe propiamente, y en todo caso escapa a cualquier posibilidad de comprensión. En otros términos: no es posible analizar la realidad (tanto el mundo natural como la historia de la cultura) aislando alguna de sus partes e intentando explicarla por sí misma prescindiendo de las relaciones que mantiene con el resto, porque es comprensible única y exclusivamente a la luz de éste. Lo que es parcial, delimitado, incompleto, «finito» en definitiva, no goza de una existencia propia y autónoma: es una no-realidad que se hace comprensible solamente «resolviéndose» en la infinitud. Ésta tiene una naturaleza ideal, aunque no trascendente, a la que Hegel denomina **espíritu** (→ *Absoluto*).



Una señora ante la estatua del Laoccon-te, bosquejo de **J. H. Füssli**. Si lo finito es aquello que está acabado, determinado y «resuelto» en los detalles, entonces todo lo que no es finito parece, de por sí, aludir a la infinitud por simple contraste. Así nació la estética de lo inacabado, de la obra abierta que valora el fragmento, el esquema, el esbozo. La obra de arte, más que explicar, debe aludir, iniciar un recorrido que, precisamente porque no es finito, puede dejar espacio al observador: a éste corresponde la función de completar la obra en su propia interioridad.



La **filosofía de la naturaleza** de **Schelling** y de **Goethe** fue el intento (ajeno a la línea de desarrollo de las ciencias experimentales) de descubrir el sentido profundo de la naturaleza, su «significado». Retomando el tema renacentista del ***alma del mundo*** (→), los dos autores descubrieron en la naturaleza y en el espíritu dos aspectos paralelos de un único **absoluto**. Goethe, quien definía la naturaleza como «ropaje viviente de la divinidad», es el autor del dibujo que reproducimos. Se trata de una especie de «biología filosófica» en la que todas las formas vegetales, desde el tubérculo a la flor, confluyen en un único ejemplar. También quiere sugerir que en el mundo vegetal obra una inteligencia que, pese a ser todavía inmadura, produce estructuras cada vez más complejas.

NATURPHILOSOPHIE

Schelling, Goethe

Véase también Absoluto, *Streben*

Se define como *naturphilosophie* el intento realizado por los filósofos alemanes de las primeras décadas del s. XIX de elaborar una imagen de la naturaleza en todo conforme a los principios del idealismo filosófico, capaz al mismo tiempo de incorporar los más modernos descubrimientos científicos.

Haciendo propia la idea formulada por **Spinoza** de una unidad sustancial entre el mundo del espíritu y el de la materia, los científicos románticos formularon la hipótesis de la presencia de una **fuerza única** subyacente a todo tipo de fenómeno, de orden tanto físico-químico como orgánico o espiritual. Para no caer en el **planteamiento mecanicista** (→ *Mecanicismo*) típico de los ss. XVII y XVIII, se planteó la hipótesis de que esta fuerza se expresaba de forma dinámica a través de la polaridad de fuerzas contrastantes (un principio que intentaba llevar al plano científico la noción renacentista de *coincidencia de los opuestos*: →).

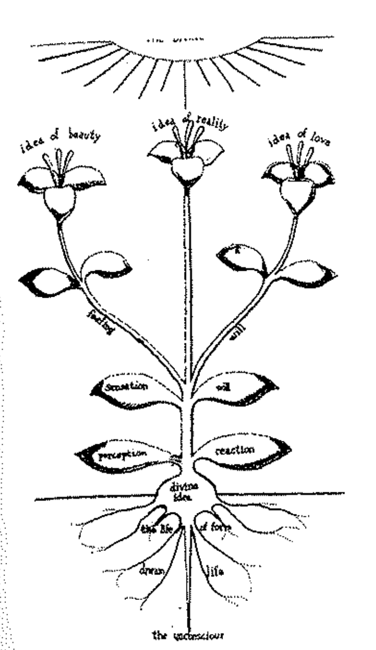
Una gran cantidad de fenómenos pudo ser explicada gracias a este **principio de polaridad**: fuerzas centrífugas y centrípetas regulan el funcionamiento de las órbitas de los planetas en el sistema solar; cargas positivas y negativas estructuran los fenómenos de la electricidad y del magnetismo; atracciones y repulsiones dan vida al mundo de la química (es decir, a aquello que se llama «materia»). De modelo descriptivo circunscrito a determinadas áreas, el principio de polaridad se convirtió así en un *paradigma* (→) general, un esquema aplicable a todos los campos de la realidad.

Se afirmó de esta manera la idea de la naturaleza como una unidad totalmente indisociable entre materia y espíritu, que esté dotada además de una plasticidad propia; es decir, que es capaz de evolucionar continuamente una reestructuración continua de sus bases de partida a través de una metamorfosis dinámica.

Schelling, el filósofo idealista más comprometido con el movimiento de la *naturphilosophie*, sugirió que estas hipótesis interpretativas encontraban una confirmación en las más recientes conquistas de la ciencia experimental, en particular en los fenómenos de la **electricidad animal** descubiertos por el físico italiano **Luigi Galvani**. Basta considerar el título de su magnífica obra científica, *Del alma del mundo. Hipótesis de una física superior para la explicación del organismo universal* (1789), para entender que la aproximación de Schelling está basada en su mayor parte en la ***tradición*** filosófica, especialmente ***neoplatónica*** y también ***mágico-hermética***. (→ *Neoplatonismo* y *Hermetismo*). Según Shelling, todo el Universo está dotado de un ***alma*** (→) en el sentido de que la materia contiene en sí, según un ***principio de inmanencia*** (→ *Inmanentismo*), algo absoluto y divino que le impide avanzar hacia formas de organización cada vez más complejas hasta convertirse, en los estados más sofisticados, en lo que comúnmente se denomina «espíritu».

Por su carácter especulativo y derivado de convicciones metafísicas, la *naturphilosophie* ha sido tradicionalmente considerada por los historiadores de la ciencia como un momento de incomprensible desorientación de la ciencia moderna, un «turbio abandono a las fuerzas desenfrenadas de la fantasía que ha llegado a producir las absurdidades más ridículas» (L. Geymonat, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 1975).

En el origen de las especulaciones de la *naturphilosophie* están los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1796) de **Kant**, en los que el filósofo alemán expresó la tesis de la imposibilidad de estudiar los fenómenos del mundo animal a partir de los principios del ***mecanicismo***. Según Kant, cada ser viviente es al mismo tiempo causa y efecto de sí mismo, según un principio de circularidad no reconducible a la mecánica.



En el diagrama reproducido por **C. G. Carus** (incluido en *Naturaleza e idea*, 1861), la sensibilidad humana está descrita como una planta enraizada en la «vida del sueño». Nótese la asociación entre ***inconsciente*** (→) y «vida del sueño», que de alguna forma prefigura las teorías que Freud desarrollaría a finales del siglo.

El **galvanismo**. Sobre el movimiento de la *naturphilosophie* tuvo gran importancia el descubrimiento de Galvani acerca de los fenómenos de electricidad animal. Un asombroso experimento pareció levantar el velo de los fenómenos básicos de la vida: después de seccionar una rana en dos partes, era posible producir movimiento en sus patas simplemente con la aplicación de métodos eléctricos.



La metamorfosis de las plantas según **Goethe** (uno de los representantes más comprometidos de la *naturphilosophie*). Su investigación fue especialmente apasionada en el campo de la botánica: el gran poeta planteó la hipótesis de la existencia de una **planta originaria** a partir de la que derivaría todo el mundo vegetal. También sugirió la idea de que todas las partes de las plantas (tronco, tallo, flores, etc.) derivan por **metamorfosis** de un único elemento originario que creyó poder identificar con la hoja.

ABSOLUTO

Fichte, Schelling, Hegel

Véase también **Finito/infinito**, *Streben*

El término **absoluto**, que puede ser utilizado como adjetivo (Estado absoluto) y como sustantivo, deriva del participio pasado del latín *absolvere*: «deshacer de toda atadura, liberar de todo condicionamiento». Indica, pues, lo que es originario, lo que no depende de nada y no tolera restricciones, lo que es libre e incondicionado, sin límites, infinito. En el lenguaje teológico designa un ***principio trascendente*** (→ *Trascendencia*) o, más simplemente, a Dios. Precisamente en este sentido fue introducido por primera vez por **Nicolás de Cusa**, quien en su *Docta ignorancia* (1440) argumentó que solamente Dios, en tanto que ***coincidencia de los opuestos*** (→), tiene derecho a este título. De todas formas, fue durante el romanticismo alemán cuando el término alcanzó mayor fortuna (hasta el abuso y la inflación), indicando el **fundamento de la realidad** (su principio infinito). La doctrina de los tres principales filósofo del idealismo se suele diferenciar a tenor del significado que cada uno atribuye al absoluto.

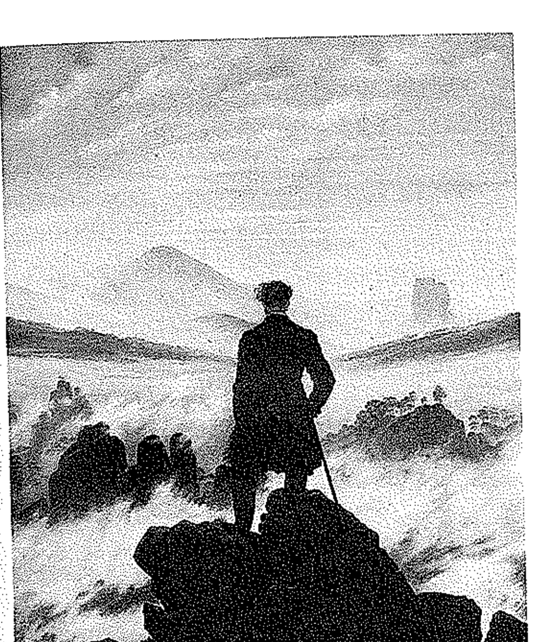
• **Fichte** (1762-1814) concibió el absoluto como **subjetividad** y **actividad**. Es **Yo puro**, un principio espiritual, infinito e incondicionado, que subyace a toda realidad (en la segunda fase de su pensamiento y, volviendo a un planteamiento más tradicional, Fichte lo identificará con Dios). El absoluto se crea a sí mismo (en el complicado lenguaje fichteano: «El Yo se pone a sí mismo») y crea a su opuesto, el no-Yo, lo no-espiritual, lo no-activo, lo no-subjetivo; es decir la **naturaleza**, la realidad material y pasiva. Siendo fuente tanto de sí mismo como de todo lo que no lo es, el absoluto es una subjetividad infinita, una actividad dinámica y creadora encaminada a superar los obstáculos que ella misma se impone: el Yo –es decir, el espíritu humano– crea el no-Yo –es decir, la naturaleza– sólo para poderla superar y reafirmar su dominio sobre ella.

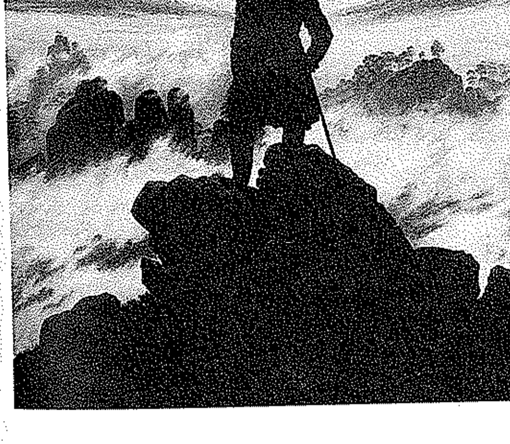
• **Schelling** (1775-1854) vio en el absoluto la unidad indiferenciada o **identidad de naturaleza y espíritu**. En la naturaleza material, que Fichte despreciaba como no-Yo, descubrió un valor fundamental, simétrico al espíritu pero igualmente necesario. Se puede llegar a la naturaleza partiendo del espíritu, pero se puede realizar también el proceso contrario: llegar al espíritu a partir de la naturaleza; lo que subyace en ambos, el principio indiferenciado (ni material ni espiritual en sí, sino potencialmente el uno y el otro), es el absoluto.

• **Hegel** criticó tanto la concepción del absoluto de Fichte (espiritualidad infinita que crea la naturaleza) como la de Schelling (identidad de espíritu y naturaleza), sugiriendo que el absoluto debe ser considerado como un resultado, como un proceso que se desarrolla en el tiempo, que no un ente o un concepto estático. El absoluto es la **progresiva espiritualización de la materia**, el gradual «hacerse espíritu» de la naturaleza, el lento pero constante acceder de la materia a niveles cada vez superiores de organización. Es un devenir metafísico (cuya regla de desarrollo viene dada por la ***dialéctica***: →) que Hegel describe perfectamente en su ***sistema*** (→).

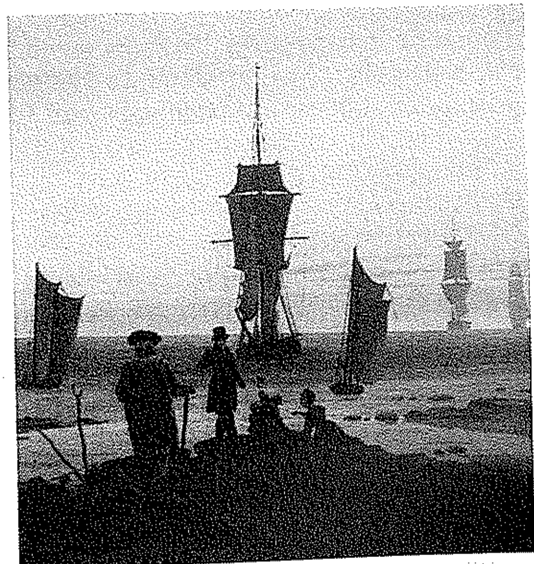


El tema del absoluto está en el centro de la poética de **C. D. Friedrich** (1774-1840), pintor con marcados intereses intelectuales y relacionado con los poetas **Novalis**, **Tieck** y, más tarde, **Goethe**. Según el historiador de arte C. G. Argan: «En las telas de este espíritu solitario y contemplativo es casi palpable la presencia de un ser metafísico, grandioso e infinito, potente y terrible: el soberbio artífice del Universo». Friedrich expresa la idea de absoluto a través de la naturaleza: el horizonte, el precipicio, los paisajes desiertos, (rocas y hielo), el arco iris, la montaña. En los cuadros de Friedrich, el paisaje se reduce a la contraposición de escasas líneas fuertes y carece de todo elemento ornamental. La extrema simplificación de las formas y de la composición produce una **espiritualización** del escenario natural. El hombre, cuando aparece, es un ente minúsculo.





Caminante en un mar de niebla, de Friedrich. El hombre (que en todos sus cuadros aparece siempre de espalda para representar no a un individuo, sino la idea misma de hombre) se deja llevar por una absurda ensoñación o espanto ante la grandiosidad de la creación; esto es algo casi contrapuesto a la inmensidad del paisaje natural.



Es esta obra de Friedrich, a las tres edades del hombre (representadas por los tres personajes) corresponden tres barcas cada vez más lejanas (hacia el horizonte infinito): un conjunto de referencias a la filosofía idealista del absoluto.

DIALÉCTICA HEGELIANA

HEGEL

Véase también Sistema hegeliano, Absoluto

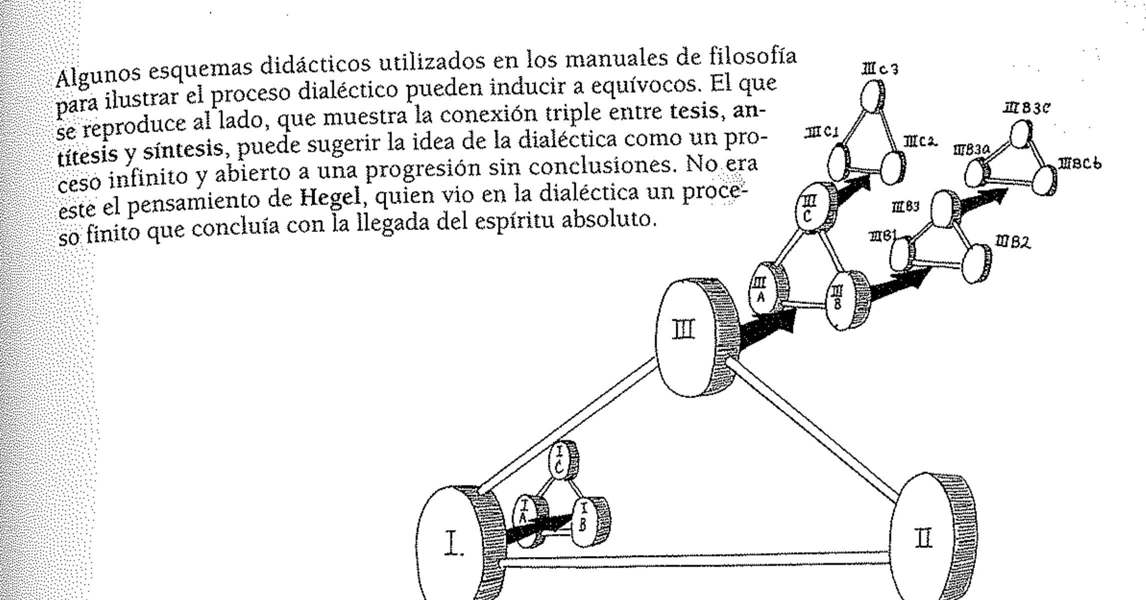
Hegel denominó **dialéctica** al proceso a través del cual *lo finito se resuelve en lo infinito* (→ *Finito/infinito*). Este *devenir* (→), que podría llamarse la «vida del espíritu», consiste en un ritmo ternario: el primer momento es la **tesis** (*el ser en sí*); el segundo es la **antítesis** (*el ser fuera de sí*); el tercero, la **síntesis** (*el retorno a sí*). La dialéctica se realiza en cada parte de lo existente; en el mundo natural, por ejemplo, explica el funcionamiento del devenir biológico: en la semilla (tesis) está ya potencialmente contenida la planta (síntesis), pero para que el desarrollo se realice y ultime es necesario que la semilla se transforme radicalmente. Es decir, que se «niegue como tal» en el momento de la antítesis.
Todo el proceso se puede describir como un **círculo** en el que tienen lugar un nacimiento, un desarrollo y, finalmente, el retorno al elemento originario enriquecido por una nueva dimensión. Se puede considerar la planta como una semilla realizada que ha desarrollado plenamente su naturaleza íntima; sin embargo, es obvio que nada obliga a tomar la semilla como principio del proceso; aunque ello es contrario a las costumbres, podríamos poner la tesis en la planta y considerarla como un medio empleado por las semillas (convertidas ahora en síntesis) para reproducirse y multiplicarse a sí mismas. El resultado final es, de todas formas, idéntico; esto es así porque la dialéctica se desarrolla en un proceso continuo, en el que *cada ser* (y éste es el punto fundamental) *se realiza a sí mismo, transformándose en algo distinto*.

El método dialéctico implica que cada aspecto de la realidad, en cuanto entidad finita, no es nunca definitivo y absoluto; **Hegel** compartió con **Heráclito** las afirmaciones de que no existe nada estable y de que la realidad consiste en un proceso de incesante devenir. Según esto, un ser no puede subsistir permaneciendo igual a sí mismo. Una semilla se hace comprensible solamente a la luz del destino que le aguarda (el de convertirse en una planta).

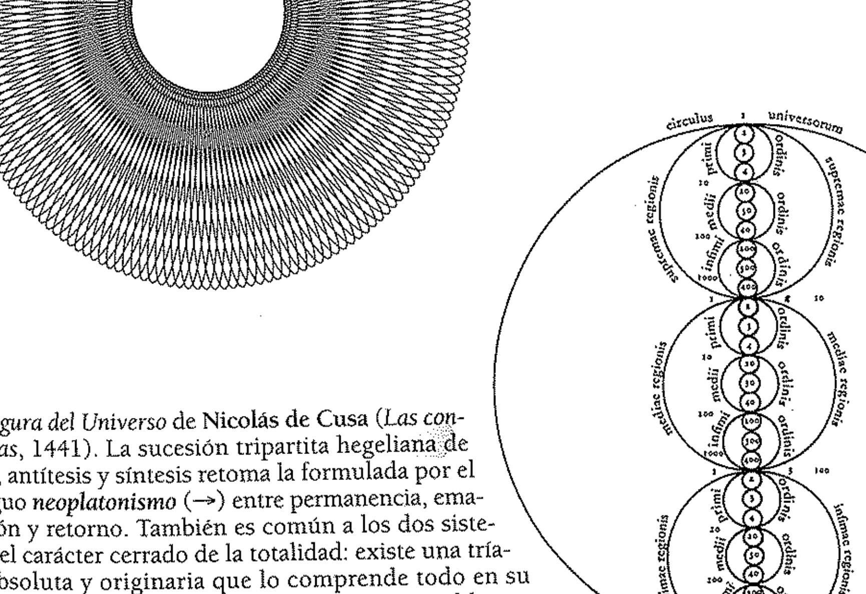
Por otra parte, si el infinito vive en la finitud de lo real, entonces cada parte o fracción de la realidad, aunque sea aparentemente insignificante, tiene una razón de ser propia y profunda, un valor y una dignidad específicas. «**Todo lo real es racional**», afirma Hegel; lo que normalmente llamamos casualidad (o suerte) no existe en absoluto, sino que es el producto de un típico error humano, fruto de la costumbre de considerar y explicar lo finito en cuanto tal, y no como momento de un proceso. Cada acontecimiento particular y concreto encuentra su explicación a la luz del todo.

El procedimiento hegeliano alcanzó sus resultados y conclusiones mas interesantes en la ***aplicación a la historia***; su obra más notable, la *Fenomenología del espíritu* (1807), es el relato de las etapas mediante las cuales se ha producido el avance progresivo del espíritu. Todas estas etapas (que Hegel llama «**figuras** del espíritu») han sido tan necesarias e inevitables como los engranajes de un mecanismo; en la historia no hay acontecimientos justos o equivocados, negativos o positivos, lícitos o ilícitos: todo lo que ha sucedido (incluso las guerras y las injusticias más crueles) ha tenido su razón de ser precisa e imprescindible (una teoría bautizada con el nombre de **justificacionismo**).

Algunos esquemas didácticos utilizados en los manuales de filosofía para ilustrar el proceso dialéctico pueden inducir a equívocos. El que se reproduce al lado, que muestra la conexión triple entre **tesis, antítesis y síntesis**, puede sugerir la idea de la dialéctica como un proceso infinito y abierto a una progresión sin conclusiones. No era este el pensamiento de **Hegel**, quien vio en la dialéctica un proceso finito que concluía con la llegada del espíritu absoluto.



Según **Hegel**, un **infinito malo** es un proceso que no encuentra nunca una solución (como añadir un punto más a una recta, o aumentar en una unidad una cifra cualquiera). El mal infinito está destinado a permanecer perennemente irresoluto: es una carrera continua del ser tras el deber ser. El esquema propuesto ilustra la dialéctica según un **infinito bueno** (cerrado): el círculo inicial se expande, permaneciendo, sin embargo, fiel a sí mismo (un círculo más grande).



La *Figura del Universo* de **Nicolás de Cusa** (*Las conjeturas*, 1441). La sucesión tripartita hegeliana de tesis, antítesis y síntesis retoma la formulada por el antiguo *neoplatonismo* (→) entre permanencia, emanación y retorno. También es común a los dos sistemas el carácter cerrado de la totalidad: existe una tríada absoluta y originaria que lo comprende todo en su interior (hay otras tríadas dialectas, innumerables pero no infinitas, que la estructuran).

SISTEMA HEGELIANO

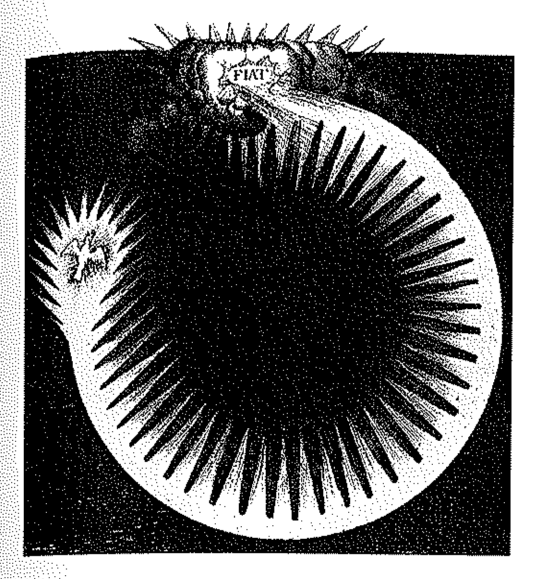
Hegel, Dialéctica

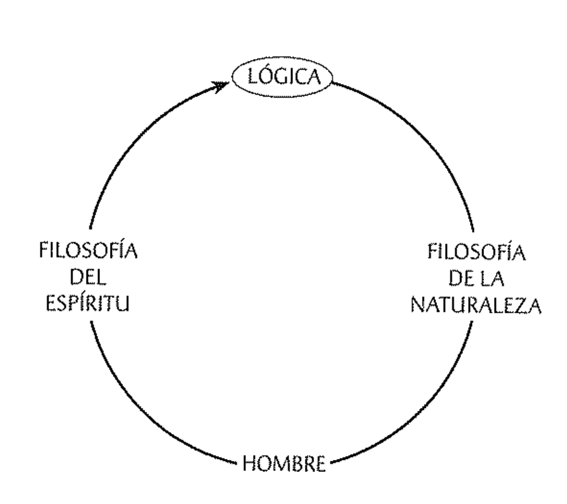
Véase también Absoluto, Finito/infinito, Héroes cósmicos

Es característico del pensamiento de **Hegel** el **espíritu de sistema**, la actitud según la cual la parte se hace comprensible sólo a partir del todo al que pertenece. Según Hegel, todo aspecto parcial de la realidad (un individuo, un hecho histórico, una ley científica) resulta inexplicable en sí misma, aislado del ***ciclo dialéctico*** (→ *Dialéctica hegeliana*) al que pertenece y que lo pone en relación con el resto del mundo. Afirmar lo contrario (es decir, que se puede entender algo aislándolo del contexto) es como decir que se podría entender la función de un órgano sin hacer referencia al cuerpo al cual pertenece. Cada finito no tiene en sí una auténtica realidad, así como un órgano no puede vivir aisladamente de su cuerpo. ***Sólo el todo es auténtica y totalmente real.***

Si todo finito está incluido en una globalidad superior, aplicando el razonamiento como escala progresiva se llega bien pronto a la **totalidad de todas las totalidades**, un concepto límite que no excluye nada y al que Hegel llama **espíritu absoluto**. La elección de este término tiene motivaciones importantes: quiere indicar que el infinito, la realidad en su conjunto, es una entidad espiritual: posee una naturaleza ideal, aunque no ***trascendente*** (→ *Trascendencia*). Retomando una antigua tradición filosófica que se remonta a **Plotino**, Hegel considera la materia (de la que, sin embargo, está hecha toda cosa finita) como un no-ser, una manifestación efímera y paradójica del espíritu, el momento transitorio de la antítesis en el que el espíritu, para realizarse totalmente, se niega en cuanto tal. Sobre estas bases teóricas, el filósofo alemán llevó a cabo una larga y compleja reconstrucción de la **historia del espíritu** a través de las etapas (las «figuras») que marcan su ***devenir*** (→). En una grandiosa reconstrucción del desarrollo del cosmos y de la historia humana, Hegel construyó un sistema en el que todo lo que ha existido y existe adquiere su sentido.

Según Hegel, el acontecer histórico del espíritu infinito posee un fin. Es una idea que parece extraña a nuestra mentalidad, acostumbrada a imaginar el infinito como un proceso por su naturaleza abierto e inacabado (como en la serie de números, a la que siempre se puede añadir una nueva unidad). Esta concepción, de todas formas, es la que precisamente Hegel definía, atribuyéndola al ***streben*** (→) fichteano, como un **mal infinito**. Es necesario, en cambio, aplicar también al análisis de la totalidad en su conjunto el procedimiento dialéctico que regula toda forma de devenir. También la vida del espíritu infinito se desarrolla en tres momentos según un proceso circular. En cuanto **tesis**, el espíritu consiste en la **lógica**, que expresa en abstracto su esencia racional; en cuanto **antítesis**, consiste en la **materia**; en cuanto **síntesis**, consiste en un proceso de progresiva **espiritualización de la materia**. A esta separación corresponde la división de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), la obra más ambiciosa de Hegel en lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu.





Existe una estrecha relación entre el **esquema hegeliano** del desarrollo del espíritu (a la derecha) y la imagen de la izquierda, con la que el místico y mago **R. Fludd**, a principios del s. XVII, describía la creación. La paloma representa la acción del Espíritu Santo que, emanado de Dios, vuelve a él siguiendo un proceso circular después de haber cumplido con su deber de espiritualizar el mundo y la materia. Hegel concibió su doctrina como una racionalización del cristianismo, en la que la lógica (la racionalidad abstracta) ocupa el lugar de Dios y el advenimiento del espíritu a la conciencia de sí mismo es comparable a la venida de Cristo a la Tierra.



La mejor interpretación visual del sistema hegeliano es el *Proyecto para el monumento a la III Internacional comunista* (Moscú, 1920), de **W. E. Tatlin. Marx** no aceptó la visión idealista de Hegel, pero mantuvo la idea de que la historia avanzaba con ritmo dialéctico hacia una meta última, concepción que Tatlin plasmó en su proyecto mediante la forma de la espiral. La conquista de la sociedad comunista sin clases (el vértice de la espiral) representa el momento del cierre final del ciclo: la conclusión de un devenir histórico.

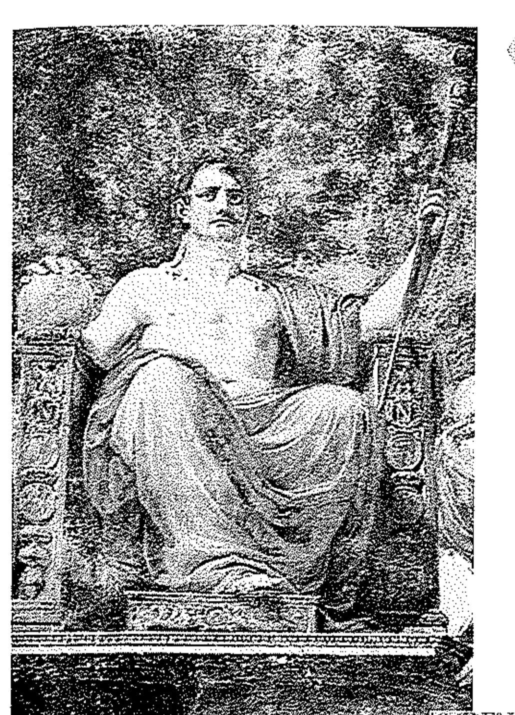
HÉROES CÓSMICOS

Hegel, Filosofía de la historia

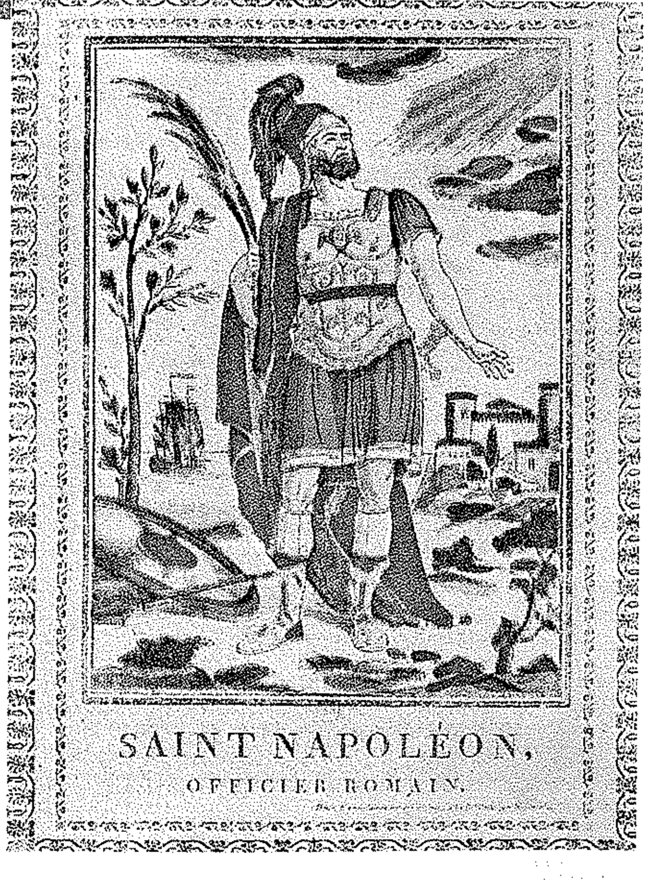
Véase también Genio, Sistema hegeliano

El **sistema hegeliano** encontró su más perfecta expresión en la **filosofía de la historia. Hegel** no negó que en un primer análisis la historia pueda aparecer como un cúmulo caótico de acontecimientos casuales o dependientes del capricho de los individuos. Sin embargo, afirmó que esta incomprensión deriva siempre del intento de analizar los hechos aisladamente. Por el contrario, si se aplica a la historia el método de la *dialéctica* (→) se percibe claramente la presencia de un desarrollo racional, un **plan de la razón** subyacente a cualquier acontecimiento (lo que la religión, aún prisionera de un lenguaje mítico, llama «Providencia»). La historia es, en su conjunto, el desplegarse de Dios (entendido como espíritu absoluto, racionalidad) en el mundo; y la filosofía de la historia es, de este modo, una **teodicea**: un relato del devenir de Dios.
Incluso aquello que en la historia aparece como mal (guerra, violencia, injusticia) es una etapa necesaria de este movimiento, ya que representa el aspecto imprescindible de la negatividad (antítesis) implícita en la dialéctica. La filosofía hegeliana se resuelve en el **justificacionismo histórico**: todo lo que ha sucedido es justo porque debía suceder, y yerran quienes intentan enseñar la historia (la racionalidad misma) planteando la pregunta: «Qué hubiera pasado si...» Tal y como reza la lapidaria fórmula de Hegel: «*Todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real*».
En su devenir histórico, el **absoluto** se manifiesta como **espíritu de los pueblos** (la visión del mundo peculiar de una cultura determinada) que se suceden el uno al otro en la vanguardia de la historia. Hegel consideró a la antigua ***civilización oriental*** como el momento de la ***tesis*** inicial; la ***cultura mediterránea***, desde el Imperio romano al Renacimiento, como la ***antítesis*** y, finalmente, la sociedad de los ***pueblos alemanes del norte de Europa*** como la ***síntesis*** final.

A pesar de que en este cuadro la voluntad de los individuos representa solamente el medio con el que la historia persigue sus propios fines, Hegel otorgó una función excepcional a los **héroes cósmicos**, personajes que consiguen plasmar plenamente el espíritu del tiempo y del pueblo al que pertenecen, siendo así capaces de acelerar el curso de los acontecimientos. **Alejandro Magno, Julio César** y, sobre todo, **Napoleón**, han sido personajes de este tipo, y la mente de quien lee hoy día a Hegel no puede evitar pensar en **Hitler** y en **Stalin**. El filósofo, efectivamente, fue muy claro al precisar que estos hombres extraordinarios están por encima de la moral corriente, por lo que no deben responder ante ningún tribunal de sus errores (reales y, por lo tanto, racionales, siempre justificados). Según Hegel, mientras que el ciudadano (el súbdito) se realiza a sí mismo (su propia libertad) obedeciendo las leyes del Estado, sean las que sean, el héroe cósmico, en cuanto intérprete protagonista del devenir del espíritu, está por encima de cualquier ley y, posee un **derecho absoluto** superior al natural. Por otra parte, afirmó Hegel acerca del caso particular de Napoleón, el final infeliz que por lo general acompaña a la vida de estos héroes cósmicos demuestra que ellos son también, en realidad, títeres a los que recurre el espíritu absoluto para realizar sus propios fines.



Napoleón caracterizado como Júpiter, obra del pintor italiano **Andrea Appiani**. La teoría hegeliana de los héroes cósmicos llevó, en el plano filosófico, al mito romántico de Napoleón, el primer personaje político moderno que fue objeto de un auténtico **culto a la personalidad**. Cuando aún vivía, Napoleón fue exaltado por la prensa, la literatura y la pintura como el Pacificador de los pueblos, el Restaurador del catolicismo, el Héroe de Francia, el Liberador de los oprimidos. Fue comparado con Prometeo porque, como este héroe mítico, tras haber dominado el destino fue dominado por éste. En su figura convertida en símbolo se inspiraron los más famosos escritores de la época. El episodio de su muerte en Santa Elena fue celebrado por **Manzoni** (*El 5 de mayo*), por **Grillparzer** (*Odas a Napoleón*), por **Lamartine** (*Bonaparte*), por **Béranger** (*El cinco de mayo*; *Memorial de Santa Elena*) y por muchos más. A los pintores se debe la comparación de Napoleón con Júpiter y con el Sol (y no faltó quien encontró mágicas coincidencias solares en su horóscopo). La Iglesia no se quedó atrás e inventó de la nada un fantasmal **san Napoleón**, inexistente oficial y mártir romano (en la ilustración) que aún hoy se conserva en el calendario francés.



MUERTE DEL ARTE

HEGEL, ESTÉTICA

Véase también **Vanguardias artísticas**

En el **sistema hegeliano** (→) el **arte** constituye la primera etapa del **absoluto** (→), la fase terminal de la historia en la que el espíritu llega a reconocer y a pensarse a sí mismo. El arte es, por lo tanto, la ***tesis*** de una última y final ***tríada dialéctica*** (→ *Dialéctica hegeliana*) que sigue con la ***religión*** (antítesis) y concluye con la ***filosofía*** (síntesis). Entre estas tres supremas actividades del espíritu no hay diferencia de contenido (todas reflexionan sobre el absoluto); sólo es distinta la forma porque el arte expresa en objetos, de forma completa y ejemplar, los mismos conceptos que están en el centro de la religión y de la filosofía. Hegel también introduce una tríada dialéctica en lo que concierne a la historia del arte.

• La tesis está constituida por el **arte simbólico**, que nació en la época arcaica en Oriente y que alcanzó su máximo desarrollo en Egipto. En esta fase la espiritualidad humana era aún tan débil, que no encontraba una forma adecuada; el arte antiguo fue, por lo tanto, un pre-arte: «La autoconciencia en el tiempo de los egipcios aún no había madurado plenamente, de tal forma que éstos edificaron instintivamente, como las abejas construyen una colmena». Hegel tuvo la desgracia de escribir solamente unos años antes de que se descifraran los jeroglíficos, que él consideró todavía una ***lengua sapiencial*** (→) ideográfica: es decir, capaz de expresar conceptos a través de figuras. Por esta razón vio en la esfinge un jeroglífico, el símbolo visible de un concepto filosófico: la lucha del espíritu por afirmarse a sí mismo.

• El **arte clásico** (→ *Clasicismo*) constituye la antítesis. La escultura griega y la pintura renacentista lograron un delicado equilibrio entre contenido espiritual y forma sensible. En el centro del interés de esta orientación artística estaba la figura humana, único tema capaz de expresar las sutilezas de la espiritualidad naciente.

• La síntesis, el **arte romántico** moderno, destruye de nuevo el equilibrio clásico. En esta fase final de la historia el espíritu ha adquirido contenidos que superan la expresividad de la materia; cualquier forma es ahora insuficiente para concretar una interioridad espiritual madura. De ahí que Hegel anunciara la **muerte del arte**, destinado a ser absorbido por la religión y luego por la filosofía. En realidad Hegel no profetizó el final de toda la producción artística, sino la inadecuación creciente de cualquier solución artística para traducir en objetos la profunda espiritualidad moderna. Esta teoría puede ser interpretada como una anticipación de la revolución estética que a finales del s. XIX producirá el nacimiento del arte contemporáneo.

La dialéctica hegeliana sistematiza en un esquema de desarrollo incluso las disciplinas artísticas. Según Hegel, en primer lugar habría nacido la *arquitectura*: lo había hecho condicionada por la materia, por necesidades estáticas y utilitarias; luego seguiría la *escultura* y, más tarde, la *pintura*. Al estar relacionada con la luz, esta disciplina artística constituye el punto más avanzado (de máxima espiritualización) de las artes visuales. La pintura es superada por la música (que se expresa con un medio completamente inmaterial) y finalmente por la *poesía* (que trabaja sobre significados puros y precede inmediatamente a la filosofía).

La **imagen gnóstica de Dios** (Yahvé), representado como un monstruo enigmático, es un ejemplo de **arte simbólico** de gran contenido filosófico. Según Hegel, en este nivel primitivo del espíritu la conciencia humana no era todavía capaz de reconocer los conceptos espirituales como tales y se expresaba, por lo tanto, en formas simbólicas; por ejemplo, representando la noción de misterio divino a través del bimorfismo biológico.



Hegel propuso como ejemplo de **arte clásico** la *Madonna Sixtina* de Rafael. En su opinión, la composición marcadamente arquitectónica y la yuxtaposición simétrica de las masas dispuestas en forma de pirámide sugieren un equilibrio perfecto entre contenido espiritual y formas expresivas.



Hegel vio el ejemplo más típico de arte simbólico, de escaso contenido espiritual, en la predilección de las culturas arcaicas por la monstruosidad. Definió la esfinge, de cuerpo en parte humano y en parte animal, como un **símbolo de lo simbólico**. «En la esfinge egipcia se observa cómo el espíritu humano intenta salir de la fuerza obtusa y brutal de la bestia, pero no puede llegar a manifestar plenamente su propia libertad».

VOLUNTAD DE VIVIR

SCHOPENHAUER

Véase también **Noluntad, Irracionalismo**

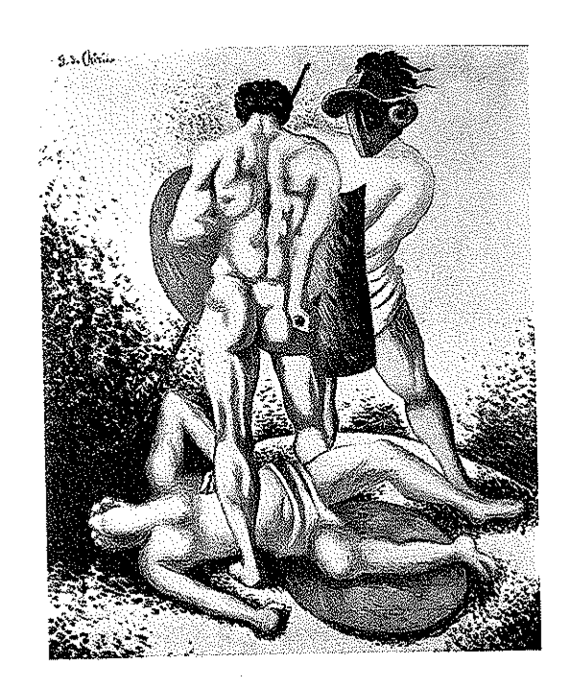
En la segunda parte de su obra principal (*El mundo como voluntad y representación*, 1818), después de haber afirmado la absoluta incognoscibilidad del mundo regida por la doctrina del **fenomenismo** (→), **Schopenhauer** afirmó que existe una parte de la naturaleza, una sola, que podemos conocer realmente. Este objeto, el único que se puede comprender «en sí» (nouménicamente) en su esencia más íntima, es **nuestro cuerpo**, el que nosotros vivimos (o que «nos vive»). El conocimiento de nosotros mismos, efectivamente, no se produce a través del principio de individuación, sino con una comprensión inmediata e intuitiva. Es la primera vez en la historia de la filosofía que ***la persona física del sujeto pensante se convierte en tema de reflexión***.

La corporeidad se revela ante Schopenhauer como pura **voluntad de vivir**, el instinto prepotente y violento de continuar subsistiendo siempre y en toda circunstancia. La esencia más profunda del Yo (de mi cuerpo) es el esfuerzo de perpetuar su existencia, y este impulso es tan fuerte y evidente, que es razonable pensar que es dominante también en todos los demás seres. Schopenhauer concluye de ello que la **sustancia metafísica** del mundo es precisamente la voluntad de vivir, la fuerza universal que empuja a todas las cosas a perpetuarse, la energía activa en cada parte de la naturaleza, no sólo en el reino animal, sino también en el vegetal e incluso en el mineral.
La voluntad de vivir, efectivamente, no exige conciencia, reflexión o capacidades cognitivas, porque se puede expresar también de forma inconsciente. Es la fuerza que hace crecer las piedras preciosas y los cristales, que explica los fenómenos magnéticos, químicos y eléctricos, que produce en el mundo biológico los zoófitos (los seres intermedios entre el mundo vegetal y animal, como la esponja o el coral).
Esta voluntad domina incluso al hombre, aunque el individuo muy frecuentemente no se da cuenta de ello. Schopenhauer, introduciendo en la historia del pensamiento la noción de **inconsciente** (→) y anticipando la de **sublimación** (→), afirmó que todas las manifestaciones del amor (incluso las más literarias) se explican por la urgencia del instinto reproductor, que no es otra cosa que una manifestación sucedánea de la voluntad de vivir.
Aun siendo una fuerza universal, la voluntad de vivir se encarna luego en cada individuo produciendo luchas y conflictos generalizados. Anticipando filosóficamente la noción darviniana de la **lucha por la existencia**, Schopenhauer definió la naturaleza como el lugar en que se produce la conflictividad más despiadada.
Finalmente, dado que todo ser viviente está destinado a la muerte, la voluntad de vivir es un **impulso irracional** capaz solamente de transformar la vida en una perenne **angustia** (→) **por la muerte**.

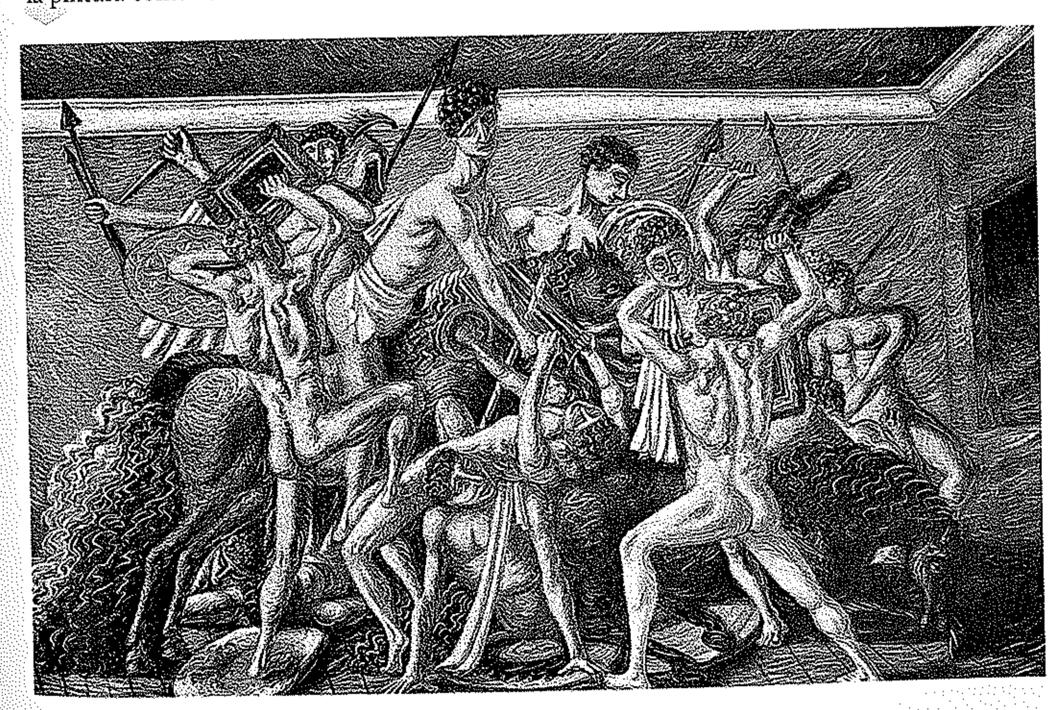
En la *visión irracionalista* de Schopenhauer, la razón sirve solamente para aumentar el dolor de la existencia; efectivamente, el hombre, a diferencia de los animales, sabe que está condenado a morir.
Y si por una parte esta conciencia lo aleja del instinto (impidiéndole vivir como los animales, de forma plena y gozosa), por otra no ofrece ninguna solución al destino inevitable. ***Como resultado de ello, el dolor es la consecuencia de toda reflexión intelectual sobre la existencia.***

Inspirándose en la lectura del *Mundo como voluntad y como representación*, de **Schopenhauer**, el pintor italiano G. de Chirico (1888-1978) ilustró la noción de la **voluntad de vivir** con el tema de los *gladiadores*, seres semihumanos entregados permanentemente a un despiadado (y sólo en apariencia alegre) ataque recíproco.





Para ilustrar la fuerza ciega y violenta que enfrenta a los seres vivos en perenne lucha por su propia supervivencia, Schopenhauer propuso la metáfora de las hormigas de Australia: al ser cortadas en dos, estas hormigas empiezan a luchar entre sí; la cabeza muerde la cola, y ésta se defiende con el aguijón. Este despiadado autocanibalismo dura unos treinta minutos, hasta la muerte de las dos partes. De Chirico, en el ciclo de los *gladiadores*, subraya con los medios visuales de la pintura cómo la voluntad de vivir es una **fuerza originaria** y **moralmente indiferente**.



NOLUNTAD

SCHOPENHAUER, BUDISMO

Véase también **Fenomenismo, Irracionalismo, Éxtasis, Misticismo**

La **noluntad**, neologismo del latín *noluntas*, «no querer», es la condición señalada por **Shopenhauer** (*El Mundo como voluntad y representación*, 1818) para huir de la tiranía de la ***voluntad de vivir*** (→), la fuerza ciega e irracional que este filósofo consideró el fundamento metafísico del mundo y, por lo tanto, también del individuo.

La liberación humana del dolor causado por la voluntad de vivir puede producirse solamente a través de la supresión de todo tipo de deseo. Shopenhauer propuso de nuevo todas las técnicas de **meditación** (→) ascética practicadas por los santos medievales: la *castidad* (que elimina el impulso hacia la generación, una de las determinaciones fundamentales de la voluntad de vivir), el *ayuno*, la *pobreza* voluntaria, la *abstención de lo que es agradable* y la búsqueda sistemática de lo desagradable, la *expiación* espontáneamente elegida y, por último, la continua *mortificación de la voluntad*.

El resultado final de estas mortificaciones del alma ***no es el éxtasis***, la unión con Dios tan buscada por los ascetas cristianos. El **misticismo ateo** de Schopenhauer conduce a una «experiencia de la nada», una condición de total quietud muy parecida al ***nirvana*** budista. Schopenhauer (el profeta del **orientalismo** contemporáneo) fue, efectivamente, el primer filósofo de la tradición europea que retomó temas de la sabiduría oriental: «En la India nunca podrán echar raíces nuestras religiones; la sabiduría original del ser humano no será suplantada por los sucesos acaecidos en Galilea [el cristianismo]. Al contrario: la sabiduría hindú vuelve a fluir hacia Europa y producirá un cambio fundamental de nuestro saber y de nuestro pensamiento.»

Desde la perspectiva de la noluntad, la única actividad practicable es el **arte**, al que Schopenhauer confió una **función catártica** (la purificación del alma de las pasiones dolorosas). Recuperando temas del antiguo **neoplatonismo** (→), afirmó que el arte posee la capacidad de representar ***arquetipos***: en un cuadro o en una novela se encuentran siempre prototipos universales, tipos generales de humanidad y no individuos auténticos. Precisamente por esta función arquetípica, el sujeto que goza con el arte consigue identificarse con los personajes y abstraerse así, por lo menos durante un tiempo, del sufrimiento de su propia vida. El arte, efectivamente, interrumpe el ciclo de la vida e induce a una **contemplación desinteresada** del mundo, que es también para el individuo una forma de liberación de sí mismo. El placer que se experimenta después de una agradable tarde en el cine nace precisamente de haberse olvidado de sí mismo durante todo el tiempo que ha durado la proyección.

Shopenhauer elaboró una jerarquía de las artes en base al poder de implicación del individuo: en el vértice inferior situó a la arquitectura y en el superior a la música, el arte supremo, una auténtica «metafísica de los sonidos». Solamente escuchando **música** (especialmente la conmovedora música romántica de **Beethoven** y de **Wagner**) es posible alcanzar la noluntad total: es decir, el extrañamiento del individuo de sí mismo, la anulación de la voluntad de vivir.



El *nirvana*, una de las cuatro nobles verdades enseñadas por **Buda**, es la condición de la suprema salvación experimentable ya en la vida empírica. Ésta consiste en el cese total del dolor, alcanzable con la anulación de todo tipo de deseo. Tras haber extirpado de sí cualquier necesidad, el místico budista llega a la condición de **vacuidad**, la experiencia de la nada. Existen fuertes puntos de contacto entre el Budismo, una «religión» que no contempla la existencia de ningún dios, y la doctrina filosófica de **Schopenhauer**.

El ascetismo se ha presentado en ocasiones como una práctica de ruptura del orden social, ya que promueve comportamientos de automarginación sorprendentes y pintorescos. El estilo de vida de san Simeón y, en general, de los *estilitas* (vivían en lo alto de una columna) era incómodo, pero de todas formas más sano que el de santa Alejandra de Egipto (s. IV), que eligió como domicilio una tumba (de la que no salió nunca, comunicándose con el exterior sólo a través de una pequeña hendidura). Una de las críticas que recibió Schopenhauer se refería a su escasa coherencia personal: efectivamente, el filósofo no escogió para él mismo la vía de la ascesis y no llevó nunca a cabo las duras prácticas que sugería. En la ilustración, san Simeón encaramado a la columna sobre la que decidió permanecer durante toda su vida. La serpiente representa la tentación de la vida activa.

ANGUSTIA

Kierkegaard, Existencialismo

Véase también Estadios de la vida, *Da-sein*

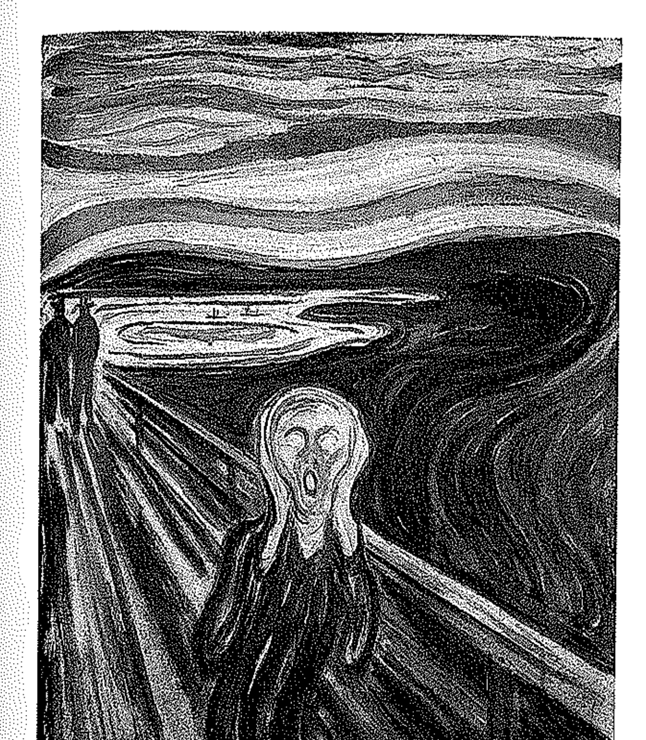
La noción de **angustia** fue introducida a mediados del s. XIX por el danés **Sören Kierkegaard** y fue retomada más tarde por el **existencialismo** (→) moderno. En su *Concepto de la angustia* (1844), Kierkegaard aclaró que se trata de un sentimiento distinto del miedo, del temor y del ansia (emociones que presuponen siempre un motivo determinado); la angustia no se refiere a algo preciso, no depende de un peligro real, sino que es una desesperación sin motivo aparente: es el estado emotivo del hombre cuando reflexiona sobre su situación en el mundo. Este sentido doloroso de la existencia es un componente no accesorio, sino esencial e imprescindible de la espiritualidad humana: «No la encontrarás en el animal porque éste, en su naturaleza, no está determinado como espíritu» (y por el mismo motivo será menor en el individuo dotado de una espiritualidad débil).

La angustia es la consecuencia de una condición humana estructurada por la categoría de la **posibilidad**, noción que Kierkegaard introdujo en polémica oposición a la de **necesidad** que funda el ***sistema hegeliano*** (→). El hombre concreto, el individuo (→ ***Individuo***), lejos de ser una pieza necesaria de un sistema omnicomprensivo, está perennemente expuesto a la **nulificación** de sus propios proyectos. Cada individuo tiene una propensión a proyectar el futuro, a escoger y a decidir; pero por más que se esfuerce en ser constructivo, en cada proyecto humano está inscrita la posibilidad de realizarse o de no realizarse, más allá e independientemente de toda buena voluntad.

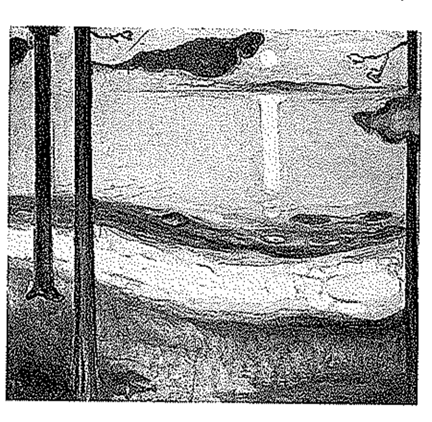
«En lo posible todo es posible», señala Kierkegaard; en el mundo de los deseos y de los acontecimientos humanos, la posibilidad más favorable no tiene más posibilidades de triunfo que la más trágica. La angustia nace precisamente de esta conciencia; ésta es «la realidad de la libertad, la posibilidad de la libertad». Por estos motivos, la angustia se refiere siempre al **futuro**: el pasado, efectivamente, puede ser fuente de aflicción sólo en la eventualidad de una repetición del mismo; una culpa pasada es fuente de angustia sólo si no ha pasado realmente, en cuyo caso genera única y exclusivamente el arrepentimiento.

La reflexión de Kierkegaard ha influido en la cultura moderna más allá del pensamiento filosófico, inspirando a todo un sector de la literatura y de la dramaturgia, sobre todo la escandinava: el noruego **H. Ibsen**, el sueco **A. Strindberg**, el alemán **T. Mann** y el escritor bohemio **F. Kafka**, cuya obra maestra, *El proceso* (en la que el protagonista vive bajo la amenaza de una condena imprecisa), ha sido considerada frecuentemente como una transposición literaria del sentido de culpa que angustió a Sören Kierkegaard durante toda su vida.

En la filosofía contemporánea la noción kierkegaardiana de angustia ha sido retomada por **M. Heidegger**, quien ha basado en ella su análisis de la existencia (→ *Da-sein*). Para Heidegger, la angustia es el sentimiento que acompaña a la existencia auténtica, propia del individuo que asume la conciencia (tan evidente como inaceptable para la psique) de «ser para la muerte».



El concepto de la angustia es central en la poética del pintor noruego E. Munch. La imagen mostrada (*El grito*) se refiere a un momento vivido realmente por el artista: «Caminaba por la calle con dos amigos, cuando el sol se puso. El cielo se tiñó de repente de rojo sangre y de lenguas de fuego. Mis amigos seguían caminando y yo temblaba de terror. Sentía que un vasto grito infinito invadía la naturaleza». Munch quedó obsesionado por este episodio hasta el punto de producir más de cincuenta variantes pictóricas y gráficas de esta obra.



Claro de luna (1895), cuadro debido a E. Munch. Sufrimiento, angustia y miedo de vivir están tan acentuados en las obras de Munch, que se ha llegado a plantear la hipótesis de que sufriese una enfermedad mental (esquizofrenia). Según los psicoanalistas, el tema recurrente de la Luna que se refleja en el agua en forma de columna (un símbolo fálico) expresaría una sexualidad tan alterada como para deformar la visión total de la naturaleza.



Desde el punto de vista estilístico, Munch sugiere un sentimiento de angustia a través del uso exagerado de la línea curva, que muy a menudo envuelve a los personajes (siempre sin un rostro claramente definido) como en una espiral o remolino (en la ilustración, *El beso*, 1897-1898). La comparación entre Munch y Kierkegaard evidencia una sentimentalidad común y no una dependencia, puesto que el pintor no llegó a conocer nunca las obras del filósofo.

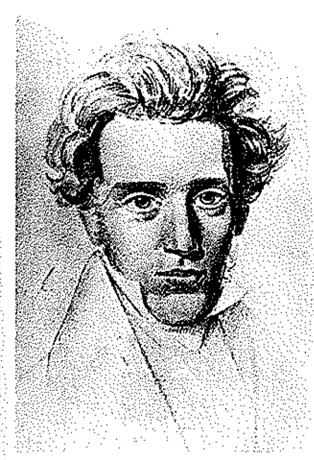
INDIVIDUO

KIERKEGAARD
Véase también **Existencialismo, Estadios de la vida, Angustia**

El aspecto más original del pensamiento de S. K. **Kierkegaard** radica en la reivindicación del carácter concreto de la existencia, de la irreducibilidad del individuo (de cada **individuo**) frente a las teorizaciones abstractas de todas las filosofías.
En clara oposición al ***sistema hegeliano*** (→), Kierkegaard afirmó que el hombre real no es reducible a un concepto, porque para éste el nacimiento y la muerte representan mucho más que las etapas de un proceso dialéctico. A diferencia de los animales, cada hombre es un *unicum* que no se puede explicar encuadrándolo simplemente en el género (la humanidad) al que pertenece.
La intuición de que la categoría fundadora de la filosofía debe ser el individuo en su singularidad llevó a Kierkegaard a ser (deseándolo) un **pensador subjetivo**. Ello no significa solamente que toda su producción tuviese un marcado carácter biográfico: significa también que el filósofo quiso hacer de su propia existencia la parte esencial de su mensaje filosófico.

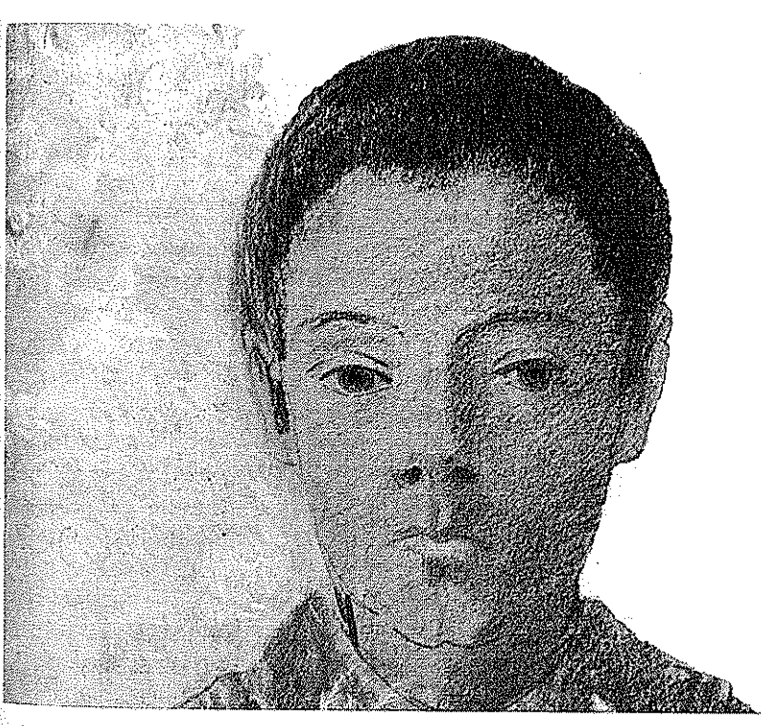
Desde el punto de vista de los valores dominantes, la suya fue una vida fracasada: estudió teología por un compromiso contraído con su padre moribundo, pero no llegó nunca a ser pastor; se enamoró, pero rompió el noviazgo antes de la boda; pasó su vida escribiendo, pero no aceptó nunca ser un escritor (hasta el punto de firmar con pseudónimos: Victor Eremita, Frater Taciturnus).
Este rechazo de toda determinación, de toda elección cualesquiera que fuese, supone la consecuencia de una vida que no quiso salir nunca del ámbito de una perenne **posibilidad**. En cierto sentido, Kierkegaard rechazó la madurez: es decir, el paso de las infinitas posibilidades de la juventud a la concreta determinación de la vida adulta (una profesión, una familia). Se negó a tener que elegir, decidiendo vivir en una adolescencia perenne y sufrir para siempre las tormentosas indecisiones típicas de esta edad. En este estado de suspensión todo fue para él voluntariamente incierto, en estado potencial; el no-escoger sistemático hizo de Kierkegaard un extranjero ante sí mismo, un ser procedente de un mundo distinto.

En este vacío de acontecimientos, las reflexiones del filósofo danés se organizaron alrededor de hechos minúsculos pero dotados de significados cada vez más profundos. Así se explican sus tormentos espirituales en torno a una imprecisa «maldición divina» que pesaba sobre él y sobre su familia (una «espina en propia carne», un «terremoto», un «aguijón»). Muchos biógrafos han hecho lo imposible por descifrar estas alusiones siempre intencionadamente genéricas: lo cierto es que Kierkegaard vio morir a cinco de sus seis hermanos y se convenció de que estas desgracias respondían a una culpa cometida por su padre (una grave blasfemia, acaso un adulterio). Pese a ello, Kierkegaad no se decidió jamás a comprobar sus sospechas, sino que prefirió no pedir explicaciones a su padre (manteniendo de esta forma todo este asunto, espiritualmente muy tormentoso, en el campo de la pura posibilidad).





Como epitafio, Kierkegaard escogió estas dos palabras tan simples: «Aquel individuo». Y cuando escribía se dirigía a «aquel lector». Su convicción de la irrealidad de lo que no es individual le llevó a criticar los conceptos de multitud, democracia, mayoría y público, anticipando temas del análisis contemporáneo de la sociedad de masas. En 1837, a los veinticuatro años de edad, conoció a la joven **Regina Olsen**, se enamoró de ella y fue correspondido. Apenas transcurrido un año y sin ningún motivo concreto, Kierkegaard puso fin al noviazgo para seguir su vocación de vivir en soledad. De todas formas, incluso tras haber roto su relación con la muchacha, el filósofo siguió amándola y envolvió su figura en un halo mítico y legendario. Todos los matices de esta situación psíquica tan compleja están presentes en las obras de Kierkegaard: por una parte admitía un fuerte sentido de culpa por su decisión (mejor aún: por negarse a escoger); por otra, no renunció nunca a la idea (a la paradójica esperanza) de que al final de su vida recuperaría, de alguna forma misteriosa, su amor perdido.



Desde el punto de vista de la psicología de lo profundo de Jung, Kierkegaard encarna el tipo del *Puer aeternus* (el «eterno muchacho»): seductor, creativo, apasionado, pero incapaz de relaciones que comporten una renuncia a la posibilidad infinita de elecciones de la juventud, así como incapaz también de asumir responsabilidades duraderas (en la ilustración, *Retrato de su hijo Ari*, de Odilon Redon, 1897).

ESTADIOS DE LA VIDA

KIERKEGAARD
Véase también Trascendencia, Teología negativa, Indiviuo

El detallado análisis del modo en que los individuos gobiernan su vida inspiró a Kierkegaard la existencia de tres grandes posibilidades, alternativas entre sí, de existencia.

• La **vida estética**, definida en el *Diario de un seductor* (1843), es propia del hombre que vive el instante, persigue todas las posibilidades que se le presentan y no renuncia a ninguna satisfacción. De esta forma, el individuo se dispersa y se olvida de sí mismo en la búsqueda de un placer que nunca es satisfecho y que acaba, además, por degenerar en el aburrimiento, en la indiferencia por todo e, incluso, en la desesperación. El esteta es el hombre que «se deja vivir» y el personaje literario de ***Don Juan*** es su figura paradigmática.

• La **vida ética** es típica del buen marido y del buen padre, del ciudadano escrupuloso en el cumplimiento de sus deberes, capaz de soportar los sacrificios necesarios, respetuoso con las leyes. La norma de este tipo de hombre es la obediencia a su sentido del deber, lo que representa ciertamente un progreso moral respecto al hedonismo del estadio estético. Esta elección, de todas formas, no puede aún considerarse realmente cristiana. Recuperando los grandes temas del misticismo (en especial, la *teología negativa*: →), Kierkegaard vio la única posibilidad de conseguir llevar una vida auténtica en el **salto a la fe**.

• La **vida religiosa**, según la tesis fundamental de Kierkegaard, exige un total abandono de uno mismo en una relación íntima con Dios. A esta elección de vida no se llega gradualmente, sino mediante la **conversión** (una transformación total del individuo). Ser cristiano significa sentir una indomable impaciencia por la eternidad (la inquietud más alta del espíritu), vivir en una dimensión de sacralidad, en una condición de ***temor y temblor*** (título de una importante obra de Kierkegaard) respecto a la divinidad, aun siendo conscientes de vivir en un mundo perverso que crucifica el amor. Kierkegaard usó palabras muy duras para condenar la aceptación exclusivamente formal y ritual de la fe. Dos mil años después de la muerte de Cristo, afirmó, el cristianismo no existe en absoluto; en cambio existe, y éste es el mayor escándalo, el «jugar al cristianismo».

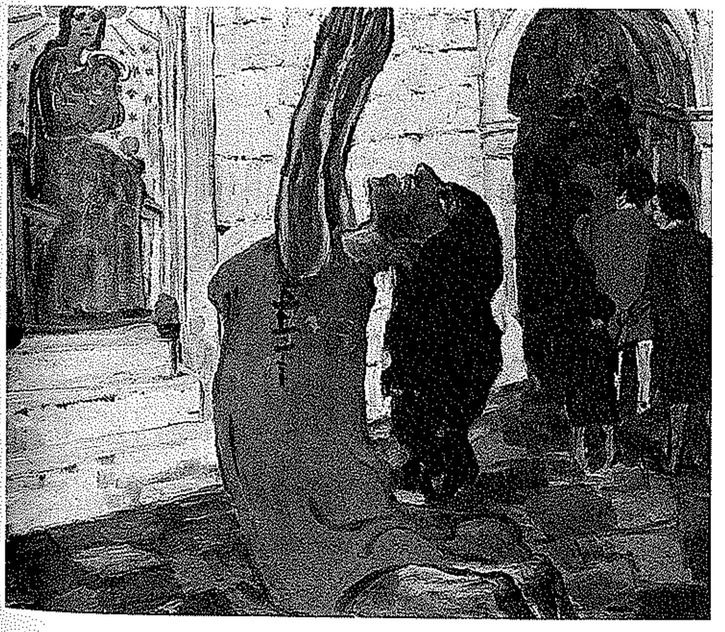
La fe auténtica, la única vía capaz de arrancar al hombre de la desesperación de la ***angustia*** (→), no es la pacificación o el consuelo, sino la infracción y la paradoja. Ésta va más allá de la moral comúnmente aceptada, más allá del conformismo bienpensante y de los principios éticos reconocidos: para lograr una total entrega a Dios, el auténtico cristianismo supera las tradiciones tranquilizantes y las normas de la razón, va más allá de la limitación de la ética social y acepta convertirse en «escándalo». Ocupa un lugar central en la reflexión de Kierkegaard el episodio bíblico en el que Dios pidió a Abraham el sacrificio de su hijo Isaac. A pesar del amor que Abraham sentía por un hijo esperado durante mucho tiempo, y a pesar de que este sacrificio era contrario a la ley humana y a los principios de la ética natural, no dudó en obedecer a Dios (poco importa que en el último momento, cuando Abraham se disponía a asestar el golpe homicida sobre su hijo, un ángel bajase del cielo para impedirlo).



Kierkegaard utilizó el episodio bíblico del sacrificio del joven Isaac por parte de su padre Abraham como ejemplo de la **sumisión** debida a Dios, un abandono total y sin límites a su voluntad, aunque ello implicara contravenir las normas sociales y toda forma de derecho natural.



Cinque cocottes (1914-1915), obra debida al pintor expresionista **E. L. Kirchner**. El mensaje fundamental de Kierkegaard (la denuncia de todas las **formas no auténticas de vida**) se convirtió en uno de los temas de fondo de la pintura expresionista, fundiéndose también con elementos de crítica política y social extraños al pensador danés.



La exigencia de una ruptura con la ritualidad tradicional para alcanzar una religiosidad más intensa está bien expresada en este cuadro del pintor expresionista **E. Nolde** (*La leyenda de santa María egipcíaca*, 1912). Mientras la multitud de los «buenos» ciudadanos sale de la iglesia, María, la pecadora pública, cae de rodillas ante la Virgen pidiendo perdón. La intensidad de su dolor está expresada por las violentas deformaciones de la figura; la deliberada fealdad de su estilo desprovisto de gracia y el uso de colores puros y chillones constituyen una ofensa consciente a las normas más consolidadas de la iconografía religiosa.

MATERIALISMO DIALÉCTICO

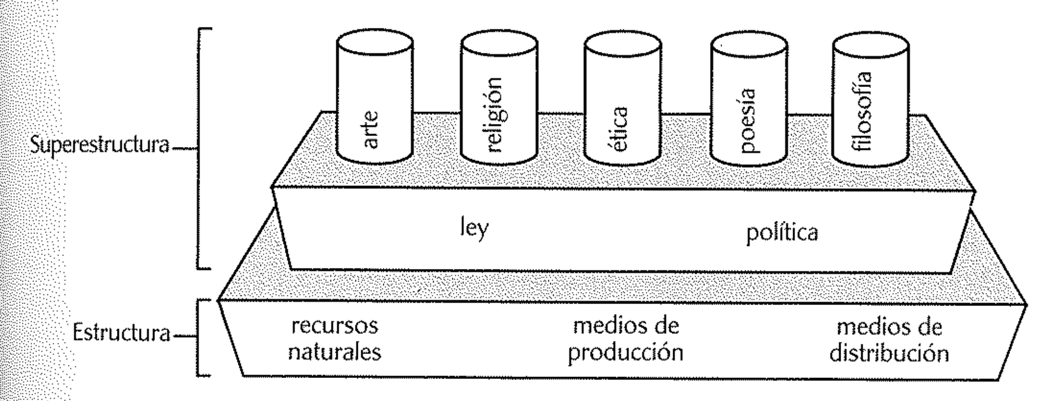
Marx
Véase también Alienación, Dialéctica hegeliana, Sistema hegeliano

La filosofía de **Carlos Marx** fue la continuación más significativa del ***sistema hegeliano*** en la segunda mitad del s. XIX. Marx adoptó de **Hegel** el método de la ***dialéctica***, al reconocer en este procedimiento la mejor descripción de la realidad y el método necesario para comprenderla.
De acuerdo con el planteamiento hegeliano, según Marx cada período histórico debe ser también considerado como:
• una totalidad estructurada (lo que Hegel llamaba «figura») en la que todas las manifestaciones de la vida están fuertemente relacionadas entre sí;
• un conjunto de contradicciones que hacen inevitable el paso a la fase siguiente.

Lo que Marx no aceptó del hegelianismo fue la tesis de la supremacía del espíritu, la visión idealista según la cual las ideas serían el motor del proceso dialéctico. En su opinión el sistema hegeliano se podía mantener como esquema abstracto, pero debía ser totalmente invertido, de manera que el devenir del mundo material (económico) ocupase el lugar del espíritu absoluto. En conclusión: según Marx, en todas las sociedades es posible distinguir entre:
• la **superestructura** o el conjunto de manifestaciones del espíritu (teorías filosóficas, religiosas, estéticas) y de las instituciones jurídico-políticas relacionadas con éste (aparato estatal, burocracia...);
• la **estructura** o la base económica; esto es, el conjunto de las relaciones de producción mediante las que cada sociedad consigue su propia supervivencia material (en el capitalismo, a través de la producción y el consumo de mercancías).
Según Marx, la estructura es el eje central de una sociedad; lo que es superestructural (ideológico) depende siempre de la base material. Las contradicciones que mueven la historia deben buscarse, por lo tanto, en este nivel. Todas las manifestaciones de la espiritualidad humana (arte, filosofía, ética, etc.) no son más que el reflejo de determinadas condiciones materiales: «No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino que es su ser social lo que determina su conciencia».
Por lo tanto, según Marx no puede existir una «historia de las ideas» porque éstas no cambian por un proceso de evolución interna, sino que siempre dependen (como los efectos de las causas) de las relaciones de producción, el auténtico motor de la historia. La ilusión de que la superestructura (la cultura) es autónoma y autosuficiente es una consecuencia de la división del trabajo manual e intelectual, consecuencia, a su vez, de la división de la sociedad en clases. Según Marx, además, las ideas dominantes en cada sociedad son siempre las de la clase dominante: es decir, la que posee los medios de la producción económica. Para lograr imponer plenamente su dominio, ésta necesita instaurar una **hegemonía ideológica** y cultural, presentando su propia visión como una verdad objetiva y universal.



Marx invierte a Hegel, viñeta de D. Palmer (*Looking at Philosophy*, 1988). En la *Ideología alemana* (1845), **Marx** definió las relaciones entre su interpretación materialista de la historia y la idealista de **Hegel** en términos de **inversión**. Hegel, aun habiendo situado correctamente en la dialéctica el proceso de desarrollo histórico, había invertido incorrectamente los términos de la cuestión, considerando como motor del devenir social no las relaciones de producción económica, sino el avance del espíritu absoluto.



Esquema conceptual de las relaciones entre las nociones marxistas de estructura y superestructura.



En la explícita imagen tardomedieval aquí reproducida, Dios aprueba y bendice la división social entre *oratores, bellatores y laboratores*. Según Marx, el dominio económico de una clase social exige siempre una justificación teórica, capaz de convencer a los explotados de la inevitabilidad (es decir, de la justicia) de la explotación a la que están sometidos. Para consolidar su poder, la clase dominante debe imponer a toda la sociedad su propia **ideología** (una visión global del mundo), transformando sus intereses en una necesidad objetiva o en un dogma religioso.

ALIENACIÓN

Feuerbach, Marx

Véase también **Materialismo dialéctico**

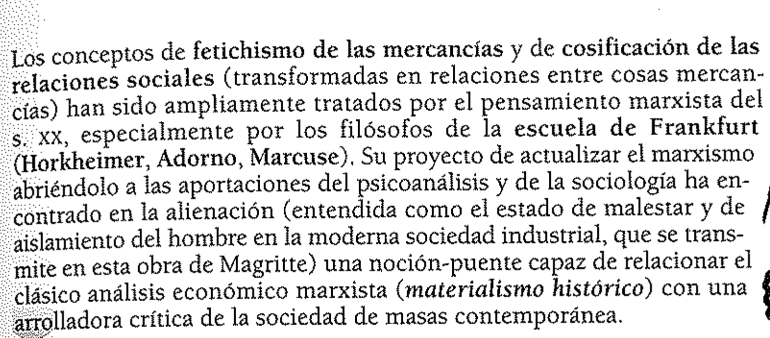
El término **alienación** significa venta, pérdida, cese de un bien (en psiquiatría, «alienado» es quien ha perdido la razón). En la época moderna **Hegel** lo utilizó para describir el ***momento dialéctico de la antítesis*** (→ *Dialéctica hegeliana*), en el que la tesis se anula para poderse encontrar de nuevo en la síntesis, a un nivel más alto y pleno. En su sistema, la alienación del espíritu indica la fase en la que la lógica (la racionalidad en su forma más pura y abstracta) se hace objetiva en la materia (lo más antitético al espíritu).

Una acepción parecida, marcadamente negativa, fue elaborada por el filósofo posthegeliano **Ludwig Feuerbach** (*La esencia del cristianismo*, 1841), quien utilizó la idea de alienación para describir el mecanismo de la hipóstasis (la transformación de un concepto en algo real) en el terreno religioso, un proceso mediante el que los hombres trasladan su esencia a la divinidad. Según Feuerbach, Dios no es el creador el mundo; al contrario: es el hombre quien ha creado a Dios, objetivizando (hipostatizando) de forma ilusoria sus mejores cualidades (razón, voluntad, bondad, etc.). Dios es una proyección fantástica de la humanidad según el principio del **antropomorfismo** (→): es el hombre mismo en versión idealizada y proyectada en un más allá fantástico (se cree que Dios es amor y justicia porque éstas son las mejores cualidades del hombre). Todas las religiones (que, según Feuerbach, deben ser rechazadas en nombre de un rígido **ateísmo**) son fruto de esta separación del hombre de sí mismo, una alienación que lo empobrece y lo hace dependiente de los productos de su propia imaginación.

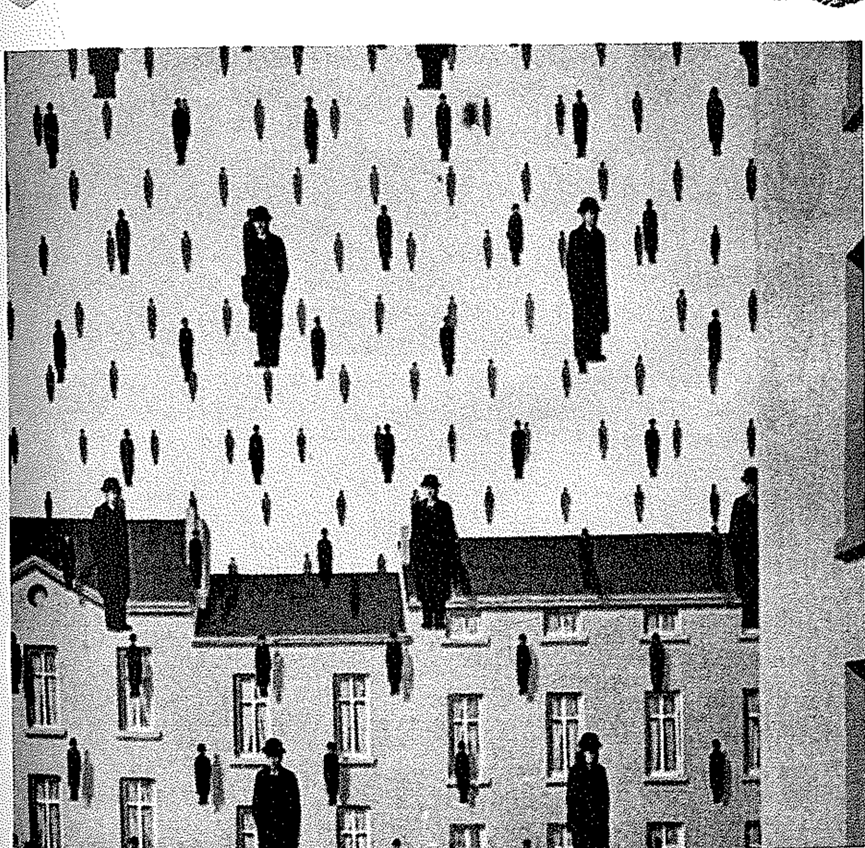
Bien consciente de la carga de negatividad que contiene este concepto, **Marx** habló de alienación para describir la ***condición del proletario en la sociedad capitalista.*** Llevando al máximo nivel la división del trabajo (parcializado hasta el punto de que un trabajador realiza durante toda su vida un mismo movimiento), la sociedad capitalista priva al obrero de la relación creativa con el producto de su actividad y lo reduce a un apéndice inconsciente de la máquina. Por otra parte, afirma Marx, la capacidad de trabajo es la característica constitutiva del hombre, su esencia (lo que lo diferencia de los animales). Y, por lo tanto, como el individuo consigue su humanidad cuando se realiza en una obra creativa, el proletario, que se ve obligado a vender su propia fuerza de trabajo, vive por definición en una condición de extrañamiento de sí mismo: es un hombre deshumanizado.

A la alienación del individuo le corresponde en el ámbito social el fetichismo de las mercancías: en la época capitalista, la sociabilidad ya no tiene lugar directamente entre las personas, sino que se ha delegado en las mercancías. Las relaciones entre hombres se transforman en relaciones entre bienes materiales que adquieren un carácter de fetiche (objeto dotado de poder). El capitalismo anula la auténtica naturaleza de las mercancías tratándolas como signos equivalentes del «dios dinero». Ocurre exactamente como en las sociedades tribales: los objetos no están considerados por su valor de uso, sino por lo que significan, por su valor (la cantidad de dinero por el que pueden ser canjeados).

En las catedrales góticas suele aparecer la figura de un condenado que expulsa monedas en lugar de excrementos. El psicoanálisis considera este tema iconográfico como la intuición de una típica identificación inconsciente entre **dinero** y **excrementos** (entre el montón de monedas y el bastón fecal). A través de un mecanismo sustitutivo típico de los procesos del ***inconsciente*** (→), lo que tiene más valor (dinero) está simbolizado por lo que tiene menos (estiércol). Dado que en el inconsciente el montón de monedas puede ser identificado también con el pene, esto explicaría la **angustia de castración** que provoca el temor a perder dinero.



Los conceptos de **fetichismo de las mercancías** y de **cosificación de las relaciones sociales** (transformadas en relaciones entre cosas mercancías) han sido ampliamente tratados por el pensamiento marxista del s. XX, especialmente por los filósofos de la **escuela de Frankfurt** (**Horkheimer, Adorno, Marcuse**). Su proyecto de actualizar el marxismo abriéndolo a las aportaciones del psicoanálisis y de la sociología ha encontrado en la alienación (entendida como el estado de malestar y de aislamiento del hombre en la moderna sociedad industrial, que se transmite en esta obra de Magritte) una noción-puente capaz de relacionar el clásico análisis económico marxista (***materialismo histórico***) con una arrolladora crítica de la sociedad de masas contemporánea.



ANTROPOMORFISMO

FEUERBACH

Véase también Mito, Fisiognómica, Alienación

Se denomina **antropomorfismo** a la tendencia natural (natural desde el punto de vista psicológico) a interpretar el mundo físico, e incluso el divino, por analogía con la experiencia interior del hombre.

En la Antigüedad fue **Jenófanes de Colofón** (565-465 a.C.) el primero en denunciar esta tendencia del espíritu. Criticando la atribución a los dioses del aspecto y de los principios morales característicos del espíritu humano, típica del **mito** homérico, argumentó: «Si los bueyes, los caballos y leones tuviesen manos y fuesen capaces de pintar, los caballos representarían a los dioses parecidos a los caballos; los bueyes, a los bueyes; y los leones, a los leones. Es decir, siempre con una forma equivalente a la figura que posee cada uno. Por su parte, los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros; los tracios, que tienen los ojos azules y el cabello rojizo».

Aunque de forma atenuada, se pueden encontrar huellas de un planteamiento antropomórfico en muchos pensadores de la filosofía griega. La física de **Aristóteles**, por ejemplo, profundamente caracterizada por el **finalismo**, acababa humanizando el comportamiento de la materia y formulando máximas semejantes a ésta: «La naturaleza no hace nada en vano»; la naturaleza «siente horror» del vacío; la gravitación es el «deseo» de los elementos de volver a su lugar natural (→ ***Plenum/vacuum***).

Aceptado por el **pensamiento mágico** (en especial durante el Renacimiento), el principio antropomórfico fue combatido por la ciencia moderna, que vio en éste el mayor obstáculo para establecer una relación correcta (objetiva, imparcial) con el mundo natural. La psicologización de los fenómenos, efectivamente, impide analizar la naturaleza como un mundo en sí, regido por sus propios principios (*juxta propria principia*) y explicable sólo según éstos.

En época moderna, la crítica al **antropomorfismo religioso** desempeñó una función importante en la filosofía de **L. Feuerbach** (1804-1872), quien vio en él una prueba definitiva del origen mundano de los mitos y de la misma idea de Dios, una proyección de las aspiraciones meramente humanas. Dios no es otra cosa que la objetivación (en un nivel de absoluta perfección) de aspiraciones profundamente humanas (bondad, amor, sabiduría infinitas). Cada religión es una forma inconsciente de ***alienación*** (extrañamiento de sí mismo) a través de la que el hombre crea de la nada (de su mente) la idea de una divinidad perfecta, para someterse luego a ésta en la ilusión de resolver así los interminables conflictos que la condición humana plantea.

En la ciencia de nuestro tiempo, el antropomorfismo se ha planteado como problema en el seno de la **etología** (→). **K. Lorenz** (*Sobre el comportamiento de los animales y del hombre*, 1965), siguiendo la línea de **Darwin**, sostuvo la utilidad de un planteamiento antropomórfico que facilitaría la explicación de los comportamientos animales mediante su comparación con el modelo humano. A este planteamiento se opone, sin embargo, el etólogo holandés **N. Tinbergen**, para quien no existen elementos objetivos que permitan defender la analogía entre las experiencias subjetivas humanas y las animales.

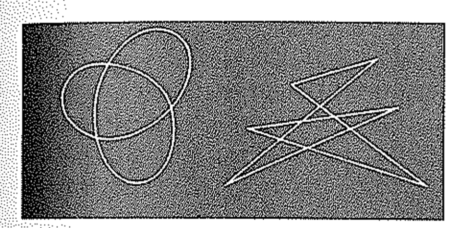
POSTHEGELIANISMO

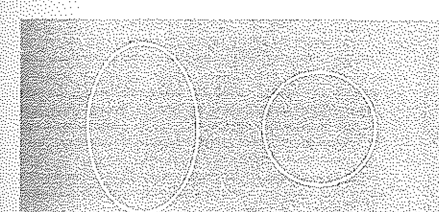


La tabla que reproducimos, del *De humana physiognomia* (1586), debida al filósofo y mago renacentista **Giambattista dalla Porta**, pretende demostrar que existe una correspondencia perfecta entre los animales (una cabra, en este caso) y un cierto tipo de hombre. Según el pensamiento mágico, la analogía entre los dos seres se extiende también a los aspectos psicológicos y de carácter.

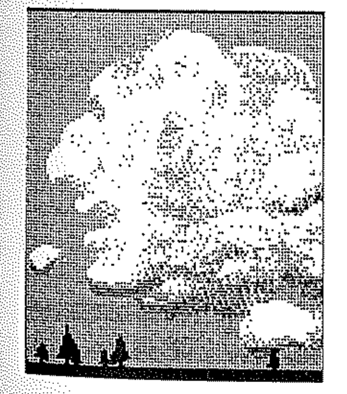
Al ofrecer una visión preconcebida y humanizada de los animales, el antropomorfismo ha sido particularmente negativo en las ciencias biológicas y zoológicas. La tradición de los **bestiarios medievales**, en los que cada animal estaba considerado como la encarnación de una cualidad psicológica, todavía sobrevive parcialmente en el imaginario colectivo. El lobo, por ejemplo, es un animal «malo», mientras que el gallo, como bien demuestra este cuadro de Picasso, es aún un símbolo de la estupidez, del orgullo y de la agresividad.

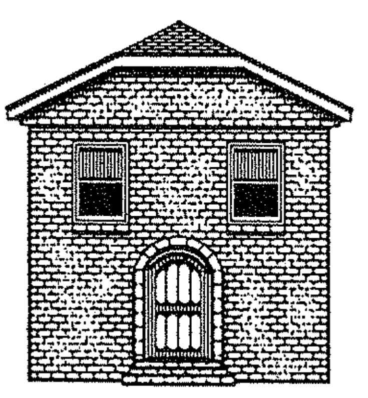


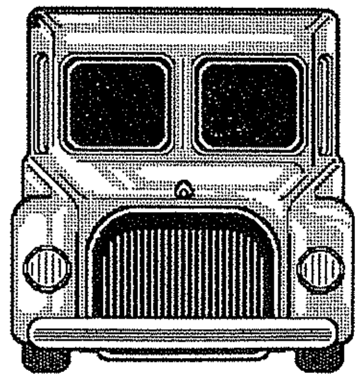




También atribuimos valores psicológicos a las figuras geométricas. Al tener que asociar a estos dibujos las palabras (sin significado) de *Malumba* y *Takète*, la mayoría relacionará (sin motivos racionales) *Malumba* a la forma redonda.







Ejemplos de lectura antropomorfa: se tiende a ver rostros humanos en la forma de las nubes, en las construcciones, en los objetos más variados de la vida cotidiana.

POSITIVISMO

CIENCIA, EPISTEMOLOGÍA

Véase también Evolucionismo, Quinto postulado

El **positivismo** fue un amplio movimiento de pensamiento surgido en Francia hacia 1841 y difundido luego por toda Europa hasta convertirse en la tendencia hegemónica de la cultura, con importantes repercusiones en la literatura (**naturalismo, verismo, realismo**) y en las artes visuales (**divisionismo**). Un elemento peculiar de la mentalidad positivista fue la fe en el **progreso** (→) científico y tecnológico que, según se creía, llegaría a resolver muy pronto todos los problemas de la humanidad, tanto los materiales como los espirituales.

Por una parte, el positivismo interpretó las profundas transformaciones sociales de la segunda mitad del s. XIX y por otra las favoreció. La difusión de la revolución industrial y el consiguiente nacimiento de la civilización metropolitana, los extraordinarios descubrimientos científicos, el aumento del bienestar, la pacificación de Europa (la era positivista coincide con la *belle époque*) y la unificación mundial propiciada por el colonialismo, crearon un clima social y filosófico de un optimismo exagerado. Nació la convicción de que Europa había entrado en una fase de desarrollo imparable.
A. Comte (1798-1857), considerado el fundador del positivismo, del «estudio de la historia y de la evolución del intelecto humano», formuló la **ley de los tres estadios**, según la cual la historia se habría desarrollado siguiendo tres etapas fundamentales.

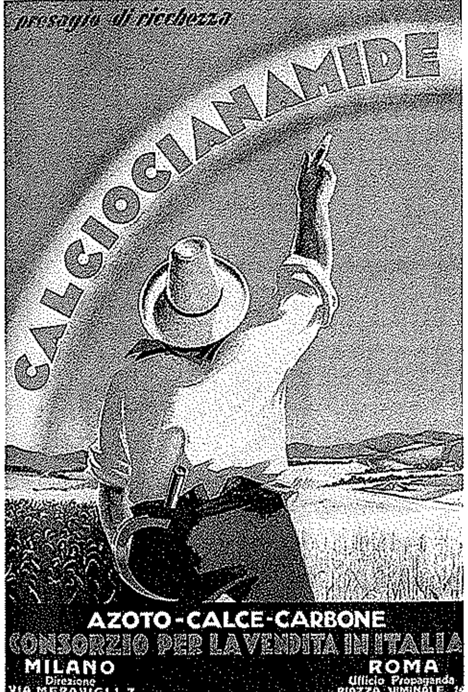
- La primera es el **estadio teológico** (subdividido en tres grados: *fetichismo, politeísmo, monoteísmo*), propio de los primitivos (y de los niños), que interpretan el mundo con las categorías de la *magia* (→), del *antropomorfismo* (→) y de la *religión*. La fantasía domina sobre el pensamiento racional.
- El **estadio metafísico** o abstracto representa una fase de crisis (la adolescencia de la humanidad); los mitos religiosos se disuelven a causa del ataque de la filosofía, pero son sustituidos por las nociones abstractas de la *metafísica*. La razón, de todas formas, da así sus primeros pasos y, después de un esfuerzo bimilenario, llega al tercer estadio durante el s. XVII con la obra de **Galileo, Bacon** y **Descartes**.
- El **estadio científico** o positivo es aquel en el que la *razón* y el *respeto hacia los hechos* superan a la fantasía y a la metafísica. La humanidad, ya adulta, deja de preguntarse por la razón de las cosas y opta por concentrarse en el cómo suceden, buscando científicamente sus leyes de transformación.

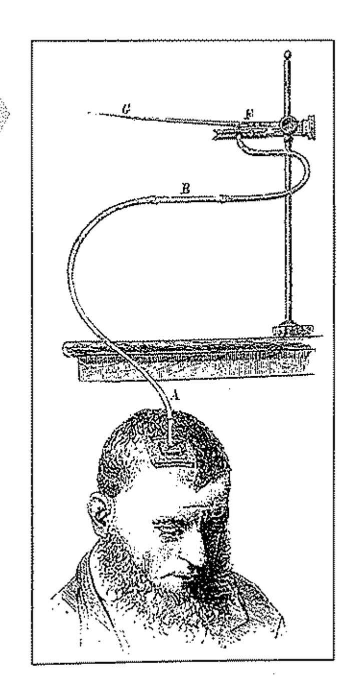
Según Comte, las matemáticas, la astronomía, la física y las ciencias de la naturaleza han alcanzado ya el estadio positivo; por lo tanto, el objetivo de una **filosofía positiva** debe ser extender esta tendencia al saber humanístico, promoviendo una sociología y una política sobre bases científicas.

El juicio histórico sobre el positivismo es siempre ambivalente. Por una parte estas convicciones obligaron a plantear por primera vez antiguas cuestiones filosóficas sobre bases experimentales, determinando el nacimiento de las modernas **ciencias humanas** (sociología, antropología, psicología, economía). Por otra parte, la exaltación fideísta de la ciencia condujo a un *cientismo* (→) criticado durante el s. XX por una contraria **reacción antipositivista**.



A la derecha, *La química revela la obra de Dios*, portada de la obra de G. Wilson *La religión en la química* (1862). Abajo, cartel publicitario del s. XX. El recurso de la terminología e iconografía religiosas no es retórico: el descubrimiento del oxígeno a principios del s. XIX propició una auténtica **religión de la química**. La nueva ciencia permitía analizar por primera vez los *cuatro elementos* (→) despojándolos de su antigua aura mítica; al mismo tiempo, ofrecía una explicación del fuego (en términos de combustión) capaz de desvelar el secreto del *devenir* (→) de la materia.





La investigación más ambiciosa realizada por el positivismo fue el intento de explicar sobre bases físicas y materiales los procesos del pensamiento. Si bien de estos estudios derivan la psicología científica y la psiquiatría, el planteamiento positivista fue demasiado simple y estuvo en exceso influido por el *cientismo*. La imagen muestra el aparato del psiquiatra **A. Mosso** para «medir las emociones» de los enfermos mentales. La sonda, aplicada a los enfermos mediante una hendidura en el cráneo, registraba los cambios de calor y (a través del movimiento de la pluma de oca) producía un «autógrafo mental».

CIENTISMO

POSITIVISMO, EPISTEMOLOGÍA

Véase también Progreso

El **positivismo** polemizaba con la «filosofía», a la que acusaba de ser abstracta y dogmática. De todas formas, acabó elaborando él mismo una nueva **metafísica cientista** fuertemente dogmática, de la que se pueden analizar sus elementos característicos.

• **Optimismo**. El entusiasmo por las conquistas de la revolución industrial generó la idea de que el irrefrenable **progreso tecnológico** y científico resolvería, al fin, todos los problemas y todos los conflictos, ya fuese creando un bienestar económico generalizado o bien mediante una *ciencia positiva de los hechos sociales*. Existía la convicción de que la ciencia era capaz de resolver todos los problemas, incluidos los de ámbito político, moral y estético.

• **Mecanicismo** (→) y **determinismo**. Los positivistas partían de la convicción de que todos los fenómenos, tanto naturales como psíquicos, están ligados entre sí por conexiones necesarias y basadas en el principio de *causa-efecto* (→), excluyendo cualquier explicación que introduzca la noción de *casualidad* (→) o de causa final. Este modelo interpretativo ya había dado excelentes resultados en las ciencias naturales, y por ello se consideraba necesario extenderlo a todos los campos del saber.

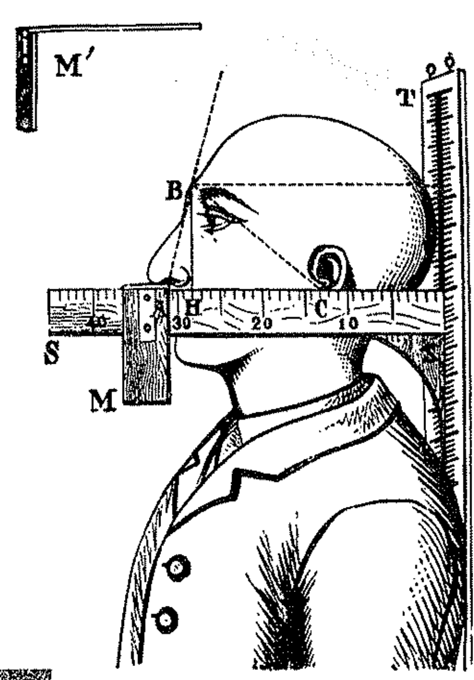
• **Reduccionismo**. La convicción de que todos los fenómenos biológicos y vitales son el producto de sistemas ciertamente complejos, pero que siempre pueden ser descompuestos en sus partes simples, mecánicas y materiales.

• **Materialismo**. La creencia de que también los fenómenos espirituales son explicables como resultado final de procesos materiales y mecánicos. En psicología se admitió el **atomismo psíquico**; es decir, se postuló, retomando las tesis del *asociacionismo* (→), que los procesos mentales más complejos (memoria, inteligencia) se pueden reducir a componentes mínimos (las denominadas moléculas del pensamiento).

• **Fisicalismo**. La pretensión de que todas las formas del saber deben adoptar los métodos de investigación elaborados y empleados por las ciencias naturales. Se aceptó la ***sistematización newtoniana** (→ Newtonianismo) **de la física como definitiva y absoluta*** (una descripción verdadera de la naturaleza), que se convirtió en el prototipo ideal de toda cientificidad. **Comte**, el padre fundador de la **sociología**, llegó a subdividir la nueva disciplina en una «estática» y en una «dinámica» social.

• **Experimentalismo**. La pretensión de que todo el conocimiento (sobre el modelo de la física) se debe atener a los *hechos* y de que todo aquello que no puede ser verificado con un experimento repetible escapa a cualquier posibilidad de comprensión (los problemas planteados por la tradición metafísica carecen, pues, de todo fundamento). La psicología, por ejemplo, puede estudiar las reacciones psicofísicas de un individuo observando comportamientos (hechos) específicos, pero no puede intentar analizar sus procedimientos mentales internos. Para los positivistas, términos como «conciencia» y «espiritualidad» son palabras vacías de significado y, por lo tanto, no debe sorprender que en los primeros decenios de nuestro siglo se desarrollara contra este cientismo una fuerte **reacción antipositivista** (→).

Materialismo y reduccionismo se encuentran en la base de dos típicas «ciencias» positivistas. La **frenología** u organología, fundada por el fisiólogo austriaco **F. J. Gall** (1758-1828), retomaba sobre bases nuevas las tesis de la ***fisiognómica*** (→). Era la «ciencia positiva del pensamiento» que reducía la dimensión del espíritu a la del cráneo; éste se podía medir con el **craneómetro**, del que, a la derecha, puede verse un prototipo creado en 1885 por el psiquiatra italiano **I. Morselli**.





La **antropología criminal**, invención del psiquiatra italiano **C. Lombroso** (1835-1909), es un ejemplo de positivismo evolucionista. En *Genio y locura* sostuvo la tesis del **atavismo**: la personalidad anómala está siempre determinada por *taras hereditarias* observables en la conformación física del sujeto; una gran mandíbula, un mentón cuadrado y prominente y unos pies anchos son los indicios de una tendencia innata a delinquir. En la fotografía reproducida aparecen dos alienados mentales expeditivamente catalogados por Lombroso como «absolutamente idiotas».

EVOLUCIONISMO

DARWIN

Véase también Progreso, Etología

Desde el punto de vista puramente científico, la doctrina de **Darwin** se puede resumir en dos proposiciones básicas:

- el principio de la **variación casual** afirma que entre los individuos de la misma especie se producen mutaciones no programadas y no dirigidas de los caracteres morfológicos, fisiológicos y del comportamiento; estas particularidades individuales son en parte hereditarias;
- el principio de la **selección** afirma que los animales de todas las especies tienen tendencia a reproducirse según una progresión geométrica, pero la escasez de recursos disponibles impone una **lucha por la vida con efectos selectivos**. Esto determina la muerte de los individuos con variaciones individuales menos eficientes mientras que, por el contrario, los más aptos tienen a su alcance más posibilidades de reproducirse y transmitir a sus descendientes sus propias características hereditarias. A lo largo de muchas generaciones, las variaciones especialmente adecuadas al ambiente se convierten en patrimonio de toda la especie (sencillamente porque los individuos que no están dotados de ellas acaban muriendo), determinando de este modo la **evolución**.

Contrariamente al *fijismo* (→) aristotélico, las especies animales no existen desde siempre, sino que son el resultado de un proceso de crecimiento evolutivo que incluye también al género humano.
En los primeros decenios del s. XX, el mecanismo de la transmisión hereditaria de los caracteres, introducido por Darwin como una suposición, encontró una explicación articulada en la **genética** que tuvo su desarrollo sobre la base de las intuiciones del abad austriaco **J. G. Mendel**. La fusión de las dos doctrinas, perfectamente compatibles entre sí, originó el **neoevolucionismo** contemporáneo.

La doctrina de Darwin ha tenido un impacto sobre la cultura que supera los límites de la biología.

- En el plano religioso, la explicación por vía evolutiva del nacimiento del hombre se consideró incompatible con la teología de la *creación* (→), determinando un enfrentamiento entre fe y ciencia comparable solamente al que se produjo tras la *revolución copernicana* (→) en el s. XVI.

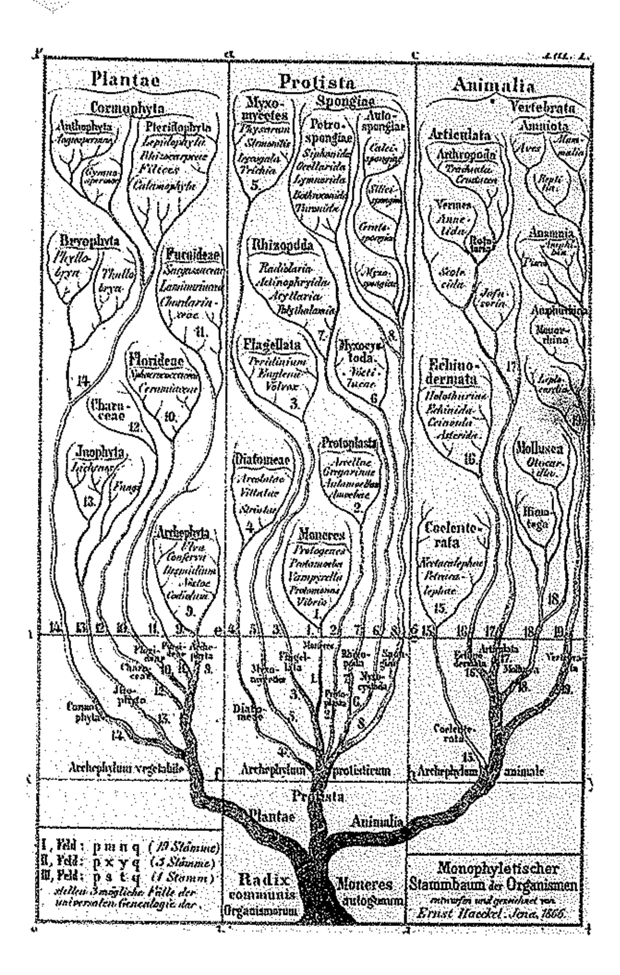
- En el plano político, a finales del s. XIX se abrió camino el **darvinismo social**: es decir, la idea de que el evolucionismo podía ser asumido como una suerte de programa para mejorar la especie humana, tanto a través de los métodos de la **eugenesia** (programación de los aparejamientos entre los más dotados) como a través de la selección de los menos dotados. Conjugando el darvinismo social con la idea de *raza* (→), el nazismo transformó el concepto de selección biológica en un programa de exterminio de las categorías sociales consideradas anómalas (locos, homosexuales, marginados, judíos). Igualmente falsa es la lectura social del darwinismo, que equipara la selección natural al mecanismo de la libre competencia capitalista. Hoy es una opinión generalizada que todas las interpretaciones políticas del darwinismo son erróneas.

- En cuanto al plano filosófico, el evolucionismo se encuentra en la base de la doctrina del *progreso universal* de **H. Spencer** y de la *evolución creadora* de **H. Bergson**.



Una de las muchas viñetas satíricas referentes a **Darwin**, testimonio del alcance de la controversia que la teoría evolucionista suscitó en la segunda mitad del s. XIX.

La teoría de la evolución se basa en la idea de que la naturaleza, como la humanidad, tiene una historia. Esto hace posible describir su desarrollo a través de árboles genealógicos. En realidad, el modelo del árbol no fue introducido por Darwin, sino por **E. Haeckel** en su *Morfología general de los organismos* (1866).





Portada de un opúsculo de la Eugenics Society de Londres (principios del s. XX). El primer congreso internacional de **eugenesia** tuvo lugar en Londres en 1912, bajo la presidencia de Leonard Darwin, hijo de Charles.

PROGRESO

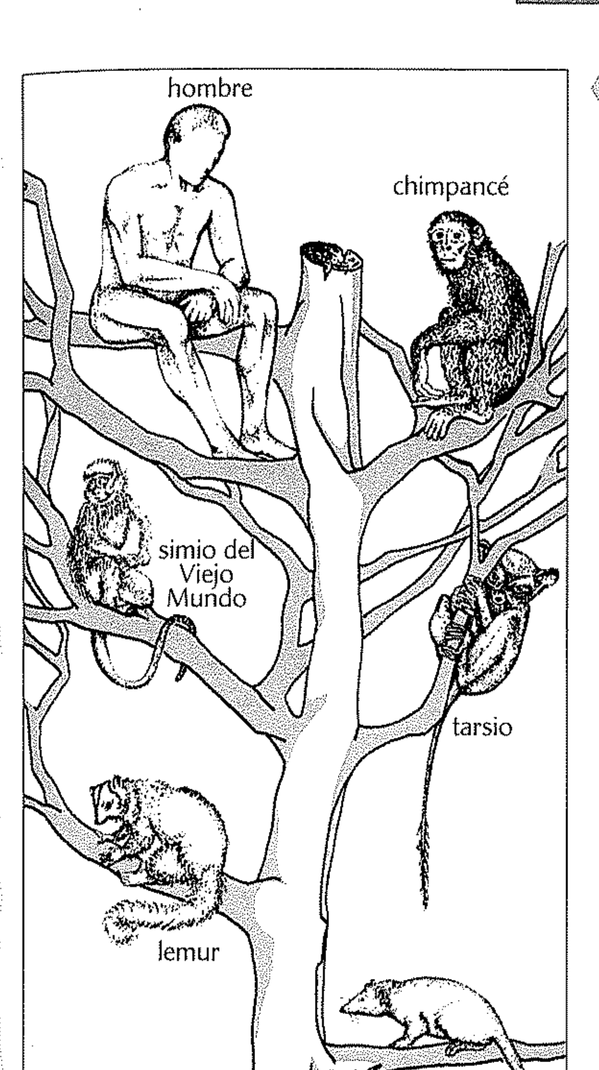
Positivismo, Evolucionismo

Véase también Evolucionismo, Evolución creadora

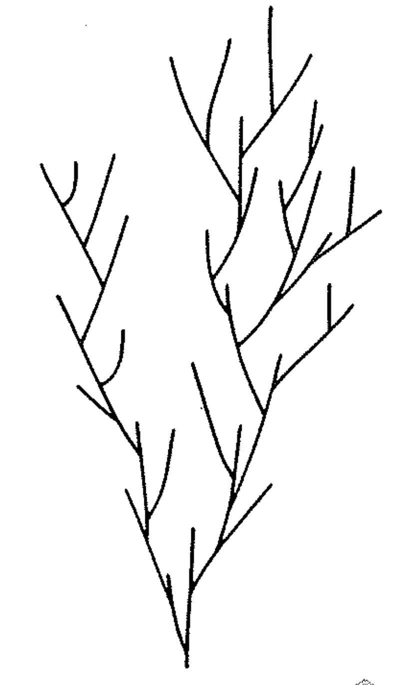
El mayor responsable de la confusión entre la noción biológica de **evolución** y la de **progreso** (la idea de que la humanidad avanza constante e inexorablemente hacia algo mejor) fue el filósofo inglés **H. Spencer**; en los *Primeros principios* (1862) transformó el **evolucionismo** de **Darwin** en un principio metafísico, formulando la hipótesis de la existencia en todos los ámbitos de la realidad de un proceso de continua especificación de lo **homogéneo** a lo **heterogéneo**, de lo **simple** a lo **complejo**. Para Spencer, el mismo lento pero continuo perfeccionamiento determina toda la realidad: tanto el mundo animal como el humano, tanto la naturaleza como la historia.

Hoy en día, los biólogos consideran que esta concepción optimista y positivista es un tipo de **adaptacionismo** basado no en la verificación científica, sino en una larga serie de postulados metafísicos y de valores ideológicos. Se presume que la naturaleza es sabia, económica y parsimoniosa, que realiza siempre lo máximo con lo mínimo y que optimiza las ventajas minimizando los costes. Se acepta que todas las especies son igualmente útiles y necesarias en el ciclo biológico, que cada órgano cumple la función para la que ha nacido (los pájaros han desarrollado las alas para volar), que la evolución procede con un ritmo constante, con pasos pequeños pero continuos (**gradualismo**).
Rechazando este **evolucionismo ingenuo**, hoy los biólogos neoevolucionistas describen de un modo bien distinto la historia de la naturaleza. La **paleontología** demuestra que la evolución se ha producido mediante bruscas revoluciones y no a pequeños pasos: las especies animales han permanecido estables durante largos periodos de tiempo para transformarse luego a una velocidad impresionante (a escala biológica). Más que una marcha triunfal hacia lo mejor (lo heterogéneo, lo complejo), la historia de la vida es una sucesión de eliminaciones masivas, seguidas de diferenciaciones en el seno de unos cuantos troncos supervivientes (**modelo de los diezmos**).
Los problemas evolutivos, además, no tienen nunca un desenlace único y definitivo, y la naturaleza no busca las soluciones perfectas, contentándose con las mejores y temporalmente satisfactorias. Ésta sigue caminos extraños y oportunistas, adaptándose al cambio de los ambientes locales según los criterios de la contingencia y de la ***casualidad*** (→), que no de la necesidad, en el contexto de un proyecto general. La naturaleza aparece hoy como una «máquina salvaje», dotada de enormes potencialidades iniciales que lentamente se pierden a lo largo de su desarrollo.

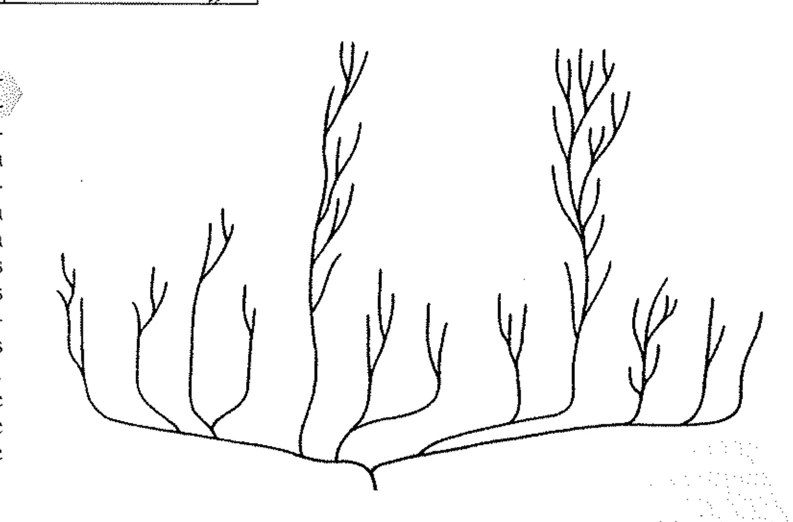
El futuro de la evolución no es, por lo tanto, en absoluto previsible; el teórico evolucionista **F. Jacob** compara la acción de la evolución al trabajo de un hojalatero que continuamente repara lo que ya existe (no al de un ingeniero que proyecta). De hecho, muchos órganos han asumido su función especializada de una forma completamente casual: las alas, por ejemplo, no nacieron en origen para que los pájaros practicasen el vuelo, sino para permitirles el intercambio térmico con el ambiente.



Hipótesis «progresiva» de la evolución de los primates.



Según la visión optimista tradicional (espenceriana), el árbol de la evolución sigue un modelo conocido como el **cono de la diversidad creciente**. Las ramas crecen hacia arriba y hacia fuera, desdoblándose de vez en cuando; la vida empieza con simplicidad y evoluciona hacia una complejidad creciente.



El modelo del **diezmo**. El árbol es sustituido por una mata que se ramifica abundantemente, y que es destruida continuamente por la extinción. Hoy viven en el planeta aproximadamente un millón y medio de especies, menos del 0,1% de todas las formas vivientes aparecidas en el planeta; el resto (el 99,9 % de las especies) se ha extinguido. Además, sólo al principio de la historia de la evolución se produjo un gran desarrollo de la diversificación biológica.

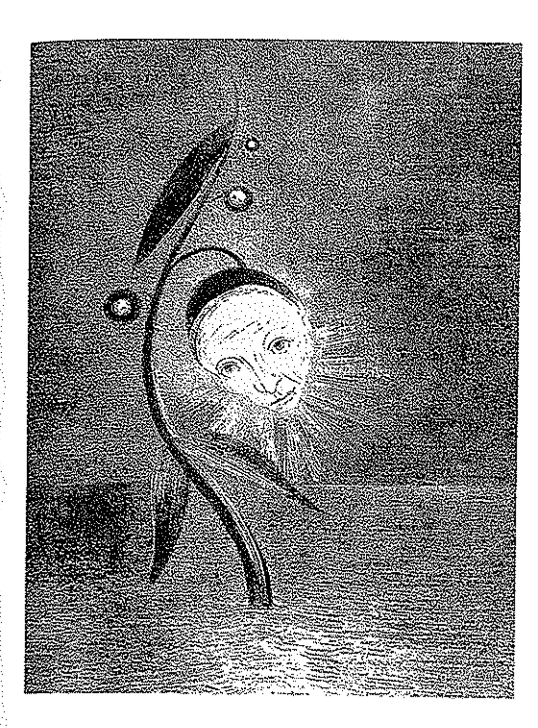
REACCIÓN ANTIPOSITIVISTA

Espiritualismo
Véase también, Irracionalismo, Quinto postulado

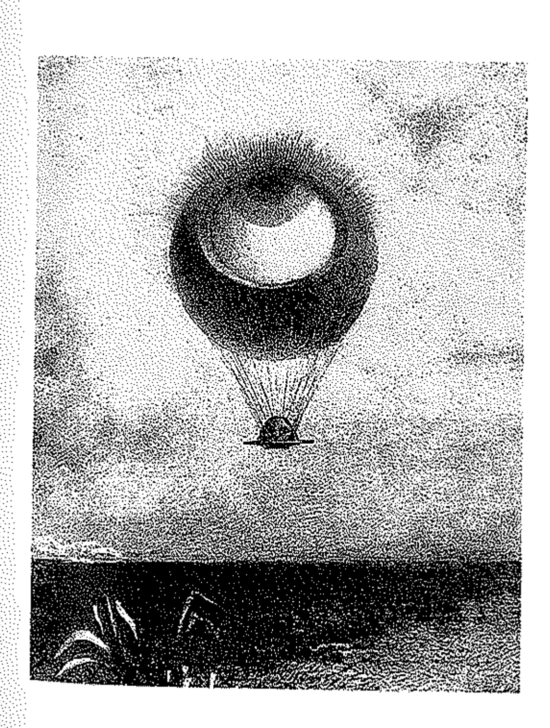
Con el paso del s. XIX al s. XX se produjo un gran cambio en la cultura europea llamado convencionalmente **reacción antipositivista**. En oposición a la mentalidad cientista (→ *Cientismo*), dominante en aquellos años, un número creciente de pensadores empezó a reivindicar un espacio autónomo para el hombre y para aquella dimensión creativa del espíritu que sobrepasa los estrechos límites de las «ciencias positivas». La nueva orientación se convirtió en el mínimo común denominador de muchas corrientes de pensamiento surgidas en los primeros decenios del siglo, como el **irracionalismo** (→) y la **fenomenología** (→), pero también el **neokantismo**; todos ellos, aglutinados en la reivindicación de la irreductibilidad de la conciencia y de la actividad espiritual humana frente a los métodos de una investigación reduccionista (→ *Materialismo* y *Determinismo*).

No es que el positivismo decimonónico se hubiese desinteresado por la condición humana, por el contrario: la sociología, la economía y la psicología nacieron precisamente en este período. Sin embargo, al aplicar a estas «ciencias humanas» los mismos criterios experimentales y rígidamente objetivos de las ciencias fuertes (matemáticas y física), los positivistas acabaron excluyendo de su campo de investigación todo lo que no es fácilmente observable y reproducible en experimentos de laboratorio. Por ejemplo: cuestiones como la existencia de la *locura* (→) o del *genio* (→) creativo fueron tratadas por la fisiología y la neurología.
Contra esta absolutización de las ciencias naturales, el **espiritualismo** reivindicó la autonomía del «mundo del espíritu», una dimensión específica del hombre e irreductible a los fríos análisis estadísticos, a los hechos concretos y a las leyes matemáticas, en el que tienen derecho de ciudadanía nociones no experimentables como pueden ser la conciencia, la interioridad, la reflexión y la libertad del espíritu.

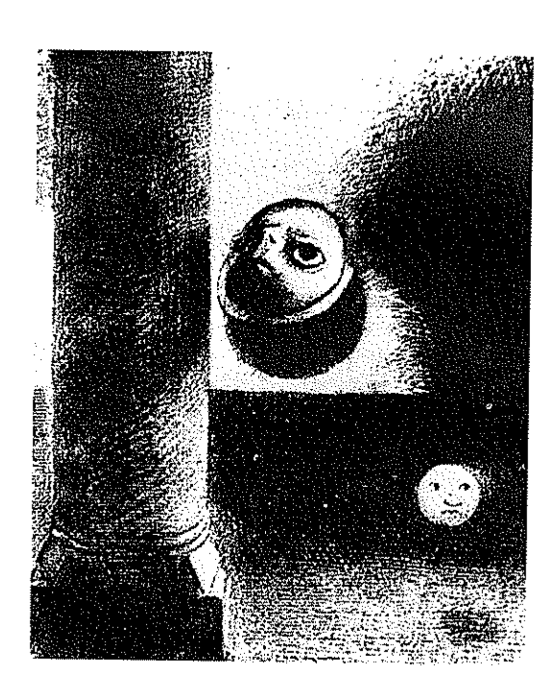
En filosofía, la expresión más importante de la reacción antipositivista fue el **evolucionismo espiritualista** del francés **Henri Bergson** (1859-1941). Su primera obra tiene un título significativo: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889); el objetivo último de su meditación, efectivamente, fue demostrar el carácter irreductible de los hechos de conciencia a cualquier explicación de carácter materialista. Ahora bien –y ésta es la gran novedad de su pensamiento–, según Bergson, esta defensa de la espiritualidad no puede prescindir en la época moderna de una confrontación con la ciencia. El filósofo se implicó, por lo tanto, en trabajar en una reflexión sobre el concepto de ***evolución*** (→ *Evolucionismo*), sobre temas acerca de la relación entre la ***materia*** y el ***espíritu*** (→ *Materia/memoria*), sobre la diversidad entre la definición científica del ***tiempo*** y la ***experiencia humana*** (→ *Tiempo-duración*).
Este cambio de mentalidad tuvo fuertes repercusiones en el ámbito artístico: la generación de pintores que se definió como **simbolista** (**O. Redon, G. Moureau**) puede considerarse como la primera expresión del arte contemporáneo. Aun permaneciendo ligados a un enfoque figurativo, los artistas simbolistas buscaron inspiración en el mundo del ***sueño***, de las ***alucinaciones*** y de los ***estados no ordinarios de conciencia***, superando así la tradicional relación **mimética** (→ *Mímesis*) con la realidad natural.



Soñando vi en el cielo una visión de misterio, de **Odilon Redon**, al igual que las otras dos obras reproducidas en esta página.



La reacción contra el positivismo constituyó todo un amplio fenómeno cultural, con repercusiones que sobrepasaron los límites del pensamiento filosófico. La nueva actitud se expresó en las artes visuales con el **simbolismo**, el movimiento artístico espiritualista nacido en Francia alrededor de 1885 como reacción al impresionismo; este último empezó a ser visto sólo como la última forma de mimetismo pictórico, es decir, un intento de pintar la naturaleza tal y como aparece a la vista.



El simbolismo, por primera vez en la tradición occidental, rechazó la idea de que la pintura debía dirigirse necesariamente a la representación de la naturaleza. El arte se abrió así al mundo del espíritu, de la fantasía, de la conciencia y del sueño, con una clara anticipación a los temas del psicoanálisis.

TIEMPO-DURACIÓN

BERGSON

Véase también Evolución creadora, Materia/memoria

En el primer decenio de nuestro siglo, **Einstein** introdujo en la ciencia el concepto de ***relatividad*** (→) cuestionando la aceptación acrítica del **positivismo** (→)de la tradicional noción newtoniana de ***espacio-tiempo absoluto*** (→). En los mismos años y en el marco de la **reacción antipositivista** (→), también la filosofía reanudó la reflexión sobre estos temas. El pensamiento de **Bergson** se caracterizó en especial por la atención que dedicó al concepto de tiempo, respecto al que distinguió dos planteamientos posibles.

• El **tiempo de la ciencia** indica la noción utilizada por los investigadores en la teoría científica y en la práctica experimental. Es un tiempo que goza de las siguientes propiedades: ser **objetivo**, externo e independiente del sujeto humano; **ser cuantitativo**, porque la cadencia de los instantes (o de cualquier unidad de medida) que se suceden siempre con el mismo ritmo no presenta diferencias cualitativas (cada momento es siempre igual a todos los demás); **ser geométrico**: es decir, imaginable como una secuencia infinita de estados uniformes; **ser mecánico** y **espacializado:** es decir, medido a partir de la dimensión espacial (por ejemplo, el cuadrante del reloj sobre el que se mueven las agujas). Según Bergson, se puede comparar esta concepción del tiempo a un collar de perlas, todas iguales y distintas entre sí.

• El **tiempo de la vida**, el vivido por los individuos concretos, es esencialmente **cualitativo**: cuando se está aburrido, parece que las horas no pasan nunca; otros instantes se alargan como una eternidad; otros dan sentido a toda la existencia marcándola de forma indeleble: el momento del nacimiento y el de la muerte, por ejemplo. El tiempo vivido está lleno de **significado**, tiene siempre un sabor particular para el sujeto; no en vano poseemos un término específico, ***aburrimiento***, para designar el sufrimiento que nace cuando no se consigue dar un sentido al tiempo.
En la experiencia de la vida, este **tiempo psicológico**, una dimensión peculiar de la espiritualidad, es **subjetivo** y no separable de la memoria del pasado y de la anticipación del futuro (→ *Materia/memoria*).
Para el individuo concreto, éste es siempre una **duración**: un intervalo temporal concreto y psicológicamente variable en el que se desarrollan los acontecimientos de la *vida* (→). Más que a un collar de perlas, se parece al hilo de un ovillo enredado.

Situándose en una línea de integración en la **fenomenología** (→) y el **existencialismo** (→), la reflexión de Bergson tuvo un impacto considerable sobre la cultura y sobre las artes visuales en particular. Se acuñó el termino ***bergsonismo*** para designar la irrupción de la dimensión temporal en el espacio pictórico, un elemento de poética que aglutina prácticamente todas las **vanguardias** (→) de inicios del s. XX (el **futurismo** y el **cubismo**, especialmente).
La ciencia, espacializando el tiempo, lo desnaturaliza; inesperadamente, sin embargo, la pintura se muestra capaz de invertir esta relación: a través de una deformación de las imágenes espaciales inventa el efecto visual de un ***tiempo vivo***.



Los pintores futuristas se interesaron especialmente por el tema del tiempo. El *Dinamismo de un perro con correa*, de **G. Balla** (1912), consigue, desafiando las leyes de la lógica, representar un movimiento sin cristalizarlo en el tiempo. Es una solución que, a partir de este momento, se utilizaría a menudo en las artes gráficas (en el cómic en particular).



El tratamiento bergsoniano del tiempo-duración es frecuentemente citado como una posible explicación del estilo cubista inaugurado por **P. Picasso** y **G. Braque** en el primer decenio del s.XX. Efectivamente, en una descomposición cubista el objeto aparece como si fuese visto al mismo tiempo desde múltiples puntos de vista (es decir en tiempos distintos), como si el espectador estuviese girando a su alrededor.

H. Bergson afirmó que los conceptos científicos son para el conocimiento intuitivo de la vida lo que un reportaje fotográfico de una ciudad es para su conocimiento directo. El pintor futurista **U. Boccioni** tradujo este concepto en *Visiones simultáneas* (1911), en el que una ciudad se representa al mismo tiempo desde distintos puntos de vista.



MATERIA/ MEMORIA

BERGSON

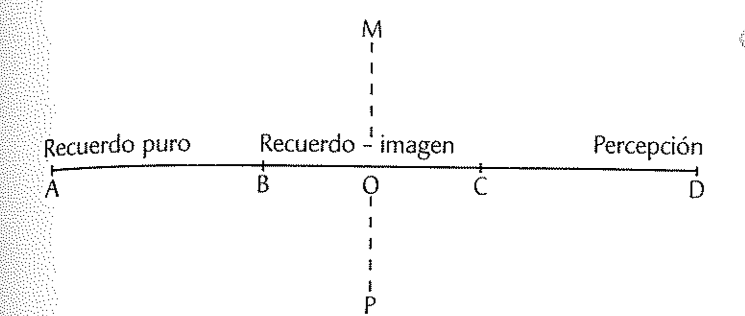
Véase también Evolución creadora, Interaccionismo

Bergson (*Materia y memoria*, 1896) propuso una solución original al problema de la relación entre mente y cuerpo (→ *Problema cuerpo-mente*) fundada sobre una función clave de la **memoria**. Según este filósofo francés sería la memoria quien se encargaría de llevar a cabo la delicada función de unir la conciencia (espiritual, incorpórea) a la fisiología (el cerebro). Según Bergson, se deben distinguir dos tipos de memoria.

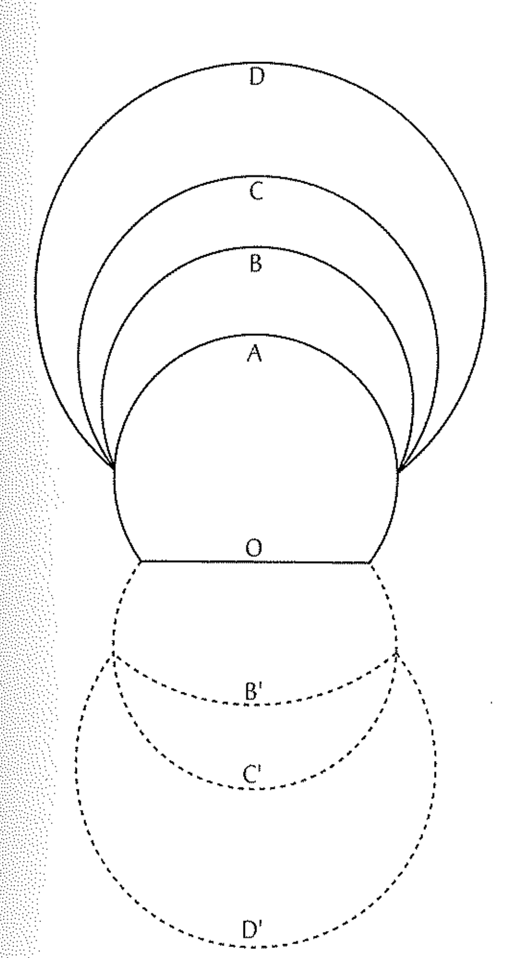
• Un tipo es el **recuerdo-imagen**, la memoria comúnmente entendida, reconducible a una actividad fisiológica del cerebro y definible como una **percepción reactualizada** (término ya usado por el *empirismo*: →). Se trata de un proceso psíquico de gran utilidad, indispensable para la supervivencia misma del individuo. Efectivamente, entre todas las percepciones que cotidianamente llegan a los sentidos, el cuerpo conserva y registra las que son más útiles para la vida, incluso en ausencia de un preciso acto de la voluntad. Es el caso, por ejemplo, de la primera quemadura; ésta provoca en el niño una precisa e indeleble **asociación** cerebral entre fuego y dolor. Todas las **habilidades** de que es capaz el cuerpo dependen de este tipo de memoria fisiológica: cuando determinadas percepciones se repiten un gran número de veces, se producen en la corteza cerebral modificaciones estables e irreversibles que se manifiestan luego como pericia y destreza. Por ejemplo: cuando se aprende a ir en bicicleta, se adquieren reacciones perceptivas (modificaciones del equilibrio) que, al repetirse muchas veces, poco a poco se estabilizan hasta convertirse en automáticas e incluso inconscientes.

• El segundo tipo de memoria es el **recuerdo puro**, una dimensión más profunda que coincide con la **conciencia** y no se materializa en ninguna actividad cerebral. En una conciencia humana, afirmó Bergson, «hay infinitamente más que en el cerebro correspondiente». El recuerdo puro es la **memoria espiritual** de nuestro pasado, lo que hemos sentido, pensado y querido desde la primera infancia; un pasado «que nos sigue entero, a cada momento, inclinado sobre el presente que está a punto de absorber en sí, apremiante en la puerta de la conciencia».

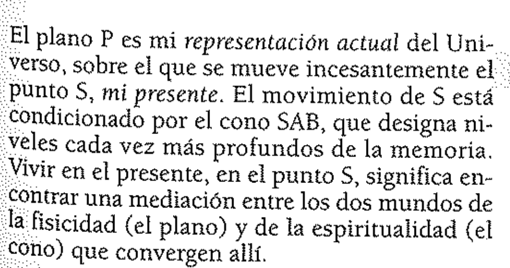
La originalidad de Bergson consiste precisamente en haber planteado de nuevo la tradicional tesis filosófica de la **autonomía de la conciencia** negada por el **positivismo**, y de haberlo hecho sobre la base de evidencias experimentales y de estudios científicos (sobre los que el filósofo se documentó rigurosamente). Los efectos de las **lesiones cerebrales**, de las **amnesias**, de las **afasias** (desórdenes psicosensoriales que impiden un uso correcto del lenguaje) demostrarían la existencia de una dimensión espiritual irreductible a la fisiología del cerebro. Bergson señaló que una amnesia total causada por un trauma no perjudica la conciencia y la capacidad de vivir. La dimensión espiritual del hombre (la conciencia del presente) implica, pues, un «recuerdo puro» del pasado (una memoria de lo que se es, en absoluto reconducible a específicas interconexiones neuronales). Conciencia y cuerpo son, en consecuencia, dos entidades bien distintas y cualitativamente diferentes, estrechamente interconectadas entre sí a través del recuerdo puro.



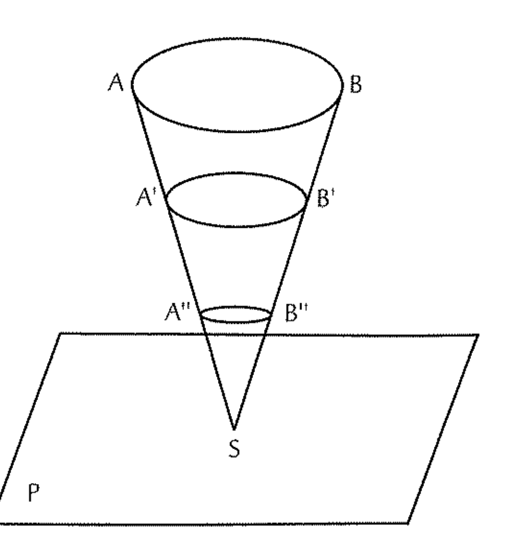
Según lo que afirma **H. Bergson** en *Materia y memoria*, no es posible establecer límites precisos entre memoria corpórea (recuerdo-imagen) y memoria espiritual (recuerdo puro), ya que existe entre ellas una comunidad psicológica. El pensamiento (MP) se mueve continuamente sobre la recta AD, sin fracturas entre el estado D (percepción) y el estado A (recuerdo puro).



El segmento O es un objeto cualquiera caído en el radio de acción de los sentidos. El círculo A es el acto de atención (memoria cerebral) necesaria para que el objeto sea percibido. Pero el mismo objeto puede ser considerado según niveles crecientes de compromiso intelectual (los círculos posteriores, B, C, D), que implican la activación de una memoria dilatada, más espiritual y cada vez menos cerebral. Se producen interpretaciones cada vez más profundas, inteligentes y significativas del objeto (B',C', D').



El plano P es mi *representación actual* del Universo, sobre el que se mueve incesantemente el punto S, *mi presente*. El movimiento de S está condicionado por el cono SAB, que designa niveles cada vez más profundos de la memoria. Vivir en el presente, en el punto S, significa encontrar una mediación entre los dos mundos de la fisicidad (el plano) y de la espiritualidad (el cono) que convergen allí.



EVOLUCIÓN CREADORA

Bergson

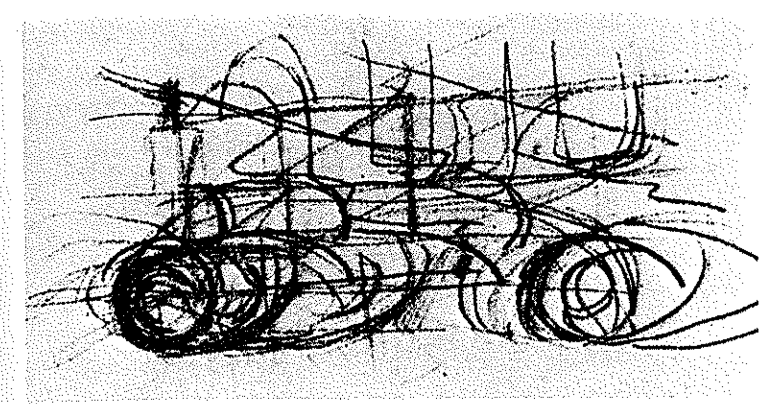
Véase también Res cogitans/res extensa, Interaccionismo

Bergson no estuvo nunca completamente satisfecho de la solución dualista al ***problema cuerpo-mente*** (→) avanzada en *Materia y memoria* (1896). La reflexión posterior le llevó a su texto más comprometido, *La evolución creadora* (1907), en el que intentó ***superar el dualismo entre psique y cuerpo*** (entre espíritu y materia) a través de la determinación de un principio único y mucho más profundo. Materia y espíritu (o memoria) deben ser consideradas dos manifestaciones distintas de una idéntica **actividad creadora**, presente en todos los niveles de la naturaleza.

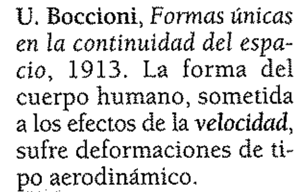
Por una parte Bergson argumentó que la materia no es en absoluto pura pasividad o simple extensión espacial (la *res extensa* cartesiana): por ejemplo, las ciencias biológicas muestran una proliferación extraordinaria de formas vivientes (células, bacterias) allí donde el ojo humano ve solamente la estaticidad de la materia. Y el **evolucionismo** darwiniano demuestra que hay una continuidad directa entre el hombre y el animal: efectivamente, la *vida* (→) es siempre, a todos los niveles, creación, innovación, imprevisibilidad. Vegetales, animales y hombre son formas distintas con las que se expresa el **impulso vital**: la fuerza creadora en estado puro, que es la esencia última de la naturaleza.

Por otra parte, Bergson negó que se pudiera dar una interpretación finalista de este ímpetu creativo. La evolución ***no es progreso*** (→), porque no sigue ningún plan preestablecido: el *élan vital* («impulso vital») es una fuerza oportunista y sin principios que se adapta a todas las posibilidades de desarrollo; se lanza, por así decirlo, en todas las direcciones posibles. La vida se justifica por sí misma y por su obra, aun siendo una creación pura; no está condicionada por ningún fin. La naturaleza no sigue una única línea evolutiva ni un recorrido simple: es una fuerza de por sí ciega. Bergson la comparó a una alud que, al caer, aumenta progresivamente de volumen, acelera continuamente y arrolla todos los obstáculos que encuentra a su paso.
Lo que en la naturaleza aparece como materia en estado pasivo es sólo el residuo de la inevitable **decadencia** que espera a todo impulso vital. Bergson empleó la metáfora de los fuegos artificiales: cada cohete, apuntando hacia arriba con la fuerza arrolladora de su impulso, emula el impulso vital para luego, agotada su cuota de energía, caer de nuevo hacia abajo, apagado, amorfo, agotado. La materia es precisamente una **recaída del espíritu**: la otra cara de su naturaleza.

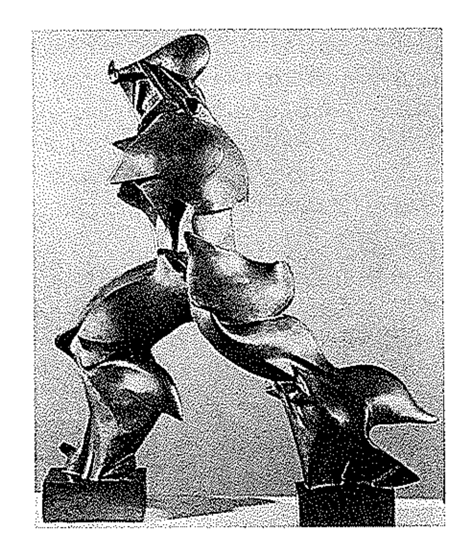
La noción de impulso vital ***excluye que la naturaleza se pueda analizar en términos deterministas*** (→ *Determinismo*), tan queridos por el ***positivismo*** (→). Si la naturaleza, afirmó Bergson, hubiese seguido siempre leyes fijas e inmutables, no podría haberse desarrollado la evolución biológica, que no es la realización de un plan prefijado, sino una invención que comporta la transformación continua de las reglas del juego. «La vida, las formas vivientes en el planeta Tierra, habrían podido adoptar formas y un aspecto externo muy distintos de los que hoy conocemos.»

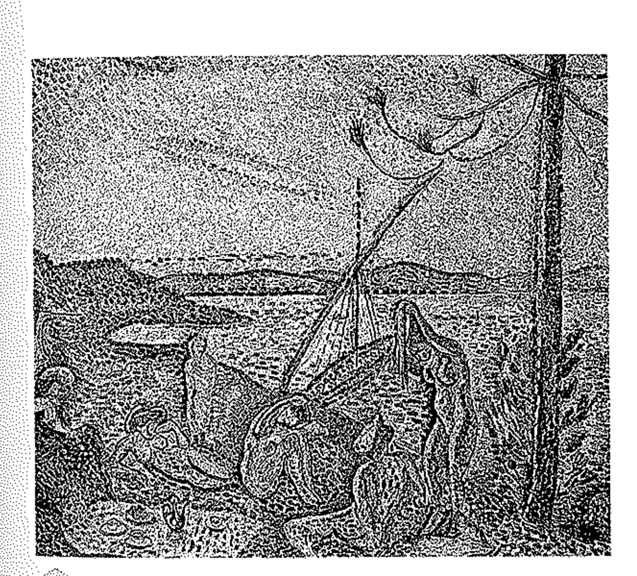


G. Balla, *Estudio de automóvil* (1910). Del impulso vital de Bergson derivó el **ardor vitalista** propio de todas las ***vanguardias*** (→) de principios del s.xx. Marcadamente bergsoniana fue la celebración futurista del movimiento, de la velocidad, del dinamismo en todas sus formas: la carrera del automóvil, el vuelo del avión, el crepitar de las armas.



U. Boccioni, *Formas únicas en la continuidad del espacio*, 1913. La forma del cuerpo humano, sometida a los efectos de la *velocidad*, sufre deformaciones de tipo aerodinámico.







Arriba, *Lujo, calma, voluptuosidad* (1904); a la derecha, *Mujer sentada* (1906, aprox.), ambas de **H. Matisse**. En la noción de evolución creadora se inspiraron, en particular, los pintores franceses llamados *fauves* («fieras») a causa de su desprecio por las técnicas artísticas tradicionales. En sus obras la pintura se resuelve en **ritmo vital**: las pinceladas ya no están fundidas en un todo homogéneo, sino que permanecen separadas una de la otra, aisladas y bien visibles; la composición se estructura en una especie de mosaico o remolino, dinámico y fuertemente rítmico.

FENOMENOLOGÍA

HUSSERL

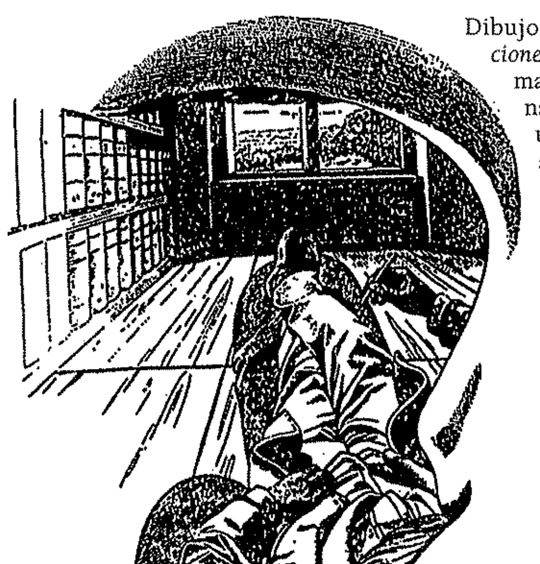
Véase también **Reacción antipositivista**

El término **fenomenología** (literalmente, «estudio de lo que aparece») se utiliza para designar la propuesta metodológica realizada por E. **Husserl** (1859-1938) y resumida por éste en la expresión «Volver a las cosas mismas».

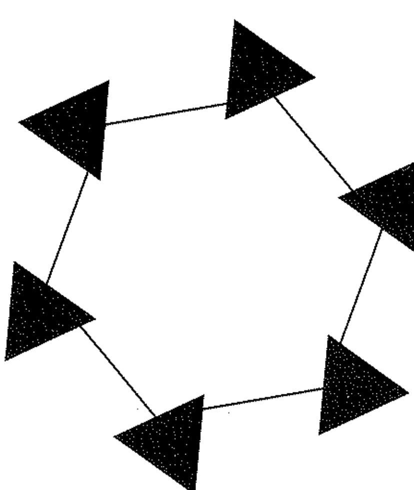
He aquí un pequeño experimento fenomenológico: tendeos sobre el sofá, cerrad un ojo y dibujad lo que veis con el otro. Comparad el resultado con el de la página contigua, dibujado en estas mismas condiciones por el filósofo E. **Mach** (1838-1916). Es muy probable que existan muchas diferencias: ¿habéis dibujado el arco de la ceja, la punta de la nariz y el bigote (si lo tenéis)? Probablemente no, y sin embargo, todos estos elementos estaban dentro de vuestro campo visual. Quizá no habéis representado lo que efectivamente veíais, sino lo que creíais que se os estaba invitando a ver.

La enseñanza de este experimento es que *realizar una experiencia*, incluso la más banal, *constituye un problema*. Observar, efectivamente, no es una operación mecánica o ingenua: no nos encontramos nunca ante una evidencia que esté fuera de discusión porque, y éste es el aspecto del problema que más interesa a la fenomenología, la vista y la mente están siempre en una condición falsa, condicionada por las *anticipaciones*, por los *prejuicios*, por las *convicciones científicas* e incluso *metafísicas* del sujeto. La historia de la ciencia ofrece incontables ejemplos en los que evidencias experimentales aún más simples han sido «no vistas» durante muchísimo tiempo, ocultas precisamente por lo que ya se creía saber sobre el tema. Evidentemente, no basta con querer ver (o sentir, o entender) para ver realmente; hacer una experiencia *verdadera* del mundo, sin dejarse confundir por los propios preconceptos, presenta una cierta dificultad. Éste es precisamente el problema de la fenomenología, que significa, como ya se ha dicho «estudio de los fenómenos» (es decir, no de las cosas en sí mismas –tema que corresponde a cada una de las ciencias–, sino de cómo son conocidas las cosas por la conciencia humana). Según Husserl (*Ideas para una fenomenología pura*, 1913), este objetivo se puede alcanzar a través de las prácticas mentales de la *epojé* (→) y de la *reducción eidética* (→).

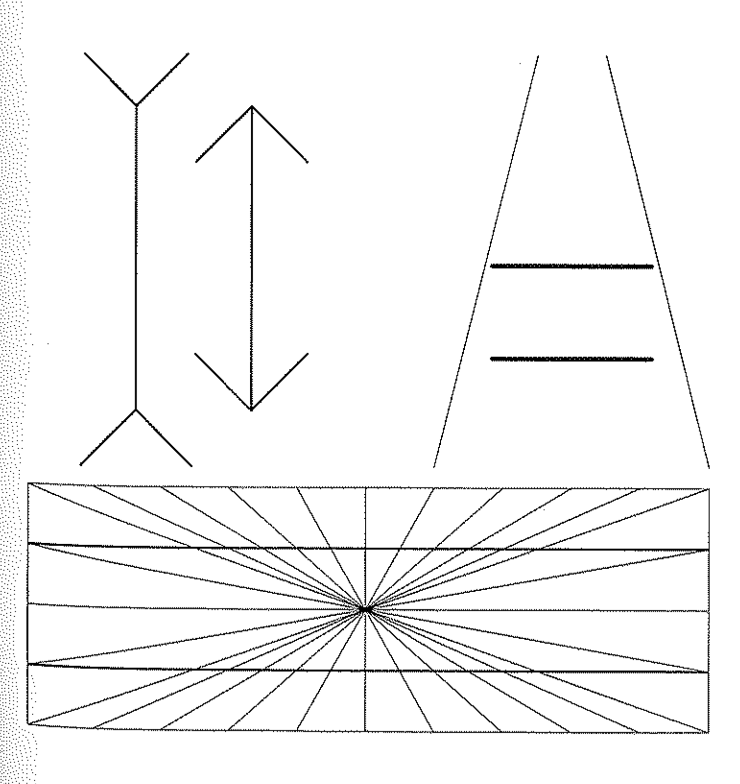
El método de la fenomenología ha demostrado ser muy fecundo y ha sido aplicado concretamente por una serie de investigadores en una amplia gama de ámbitos del saber: **Max Scheler** ha estudiado, desde el punto de vista fenomenológico, los valores morales; **Otto Rudolf**, la experiencia de lo sagrado; **Ludwig Bingswagner** lo ha aplicado al psicoanálisis; **Maurice Merleu-Ponty**, a la psicología de la percepción; **Karl Jaspers** a la psicopatología; **Martin Heidegger**, a la analítica existencial. Se podrían añadir muchas otras investigaciones a esta lista (por ejemplo, la psicología de la *gestalt*: →), ya que el **movimiento fenomenológico** representa una de las tendencias más vitales y fecundas de nuestro siglo.



Dibujo de E. Mach, extraído de *El análisis de las sensaciones y la relación entre físico y psíquico* (1900). «En un marco formado por el arco de la ceja (arriba), por la nariz (a la derecha) y por un bigote (abajo), aparece una parte de mi cuerpo, en la medida en que es visible, y los objetos que lo rodean.»



Incluso en una observación prolongada, la figura tiende a no ser vista como un hexágono regular (que es lo que es). La aplicación del método fenomenológico a la psicología de la percepción ha tenido un efecto revulsivo y ha permitido el nacimiento de la *gestalt*.



La actitud fenomenológica ha sugerido a la psicología de la gestalt una nueva perspectiva sobre las **ilusiones ópticas**, tradicionalmente explicadas como errores perceptivos debidos a la mala calidad de la observación (explicación que no tiene en cuenta el carácter permanente del fenómeno). En los ejemplos que proponemos, las dos flechas tienen la misma longitud; los dos segmentos horizontales son iguales y parecen distintos solamente por el contexto, ya que están situados entre dos diagonales que instintivamente leemos en perspectiva, como raíles (con la consecuencia de que el de arriba debe estar más lejos y quizá por ello parece más largo); las dos rectas son paralelas, aunque parezca lo contrario.

EPOJÉ

HUSSERL, FENOMENOLOGÍA

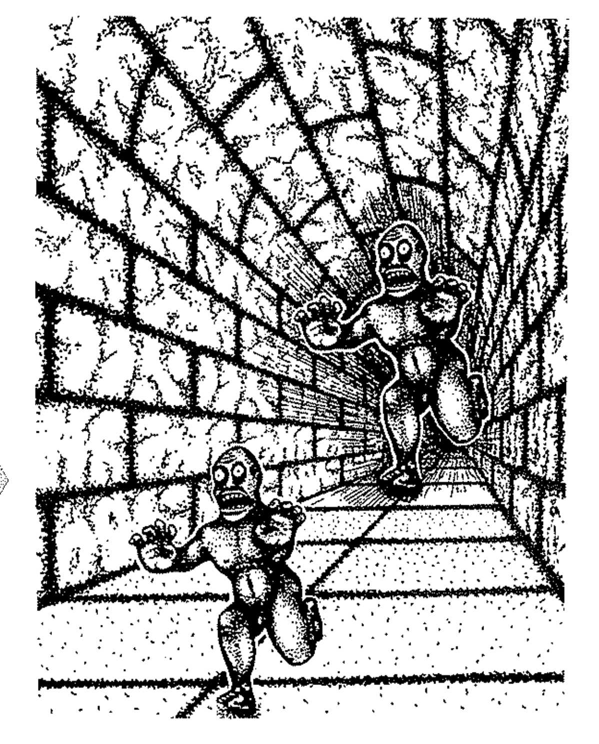
Véase también **Reacción antipositivista**

Junto con la ***reducción eidética*** (→), la *epojé* constituye el procedimiento fundamental de la **fenomenología** (→). *Epojé* es el término griego con el que los antiguos filósofos escépticos designaban la ***duda***, la suspensión de todo juicio que caracterizaba su actitud: ni aceptar ni rechazar; ni afirmar ni negar. En época contemporánea el mismo término ha sido retomado por **E. Husserl**, para quien ***hacer epojé*** significa poner entre paréntesis todo lo que ya se sabe y condiciona, con su sola presencia, nuestras actuales percepciones y convicciones. Se trata, sobre todo, de un proceso de demolición: hay que abandonar, obviamente, los propios prejuicios, pero también las persuasiones filosóficas y religiosas, incluso los resultados ya adquiridos por las ciencias y considerados universalmente como ciertos; todo aquello que, en definitiva, forma de algún modo una previa comprensión del mundo debe ser temporalmente dejado de lado.

El ejercicio de la *epojé* no equivale a tomar una decisión, porque las costumbres que subyacen a nuestra percepción no cambian con un simple acto de buena voluntad. Supone, en cambio, un trabajo lento y fatigoso, incluso doloroso espiritualmente, que el **investigador fenomenológico** debe efectuar sobre sí mismo: debe vaciar su mente de todo lo que es ficticio, no necesario, casual y personal, para ponerse en la condición de un **espectador ingenuo** y **desinteresado**. Tiene la conciencia de no encontrarse nunca ante el fenómeno en su evidencia, porque cada sujeto cognoscente parte siempre de una condición de preciencia, de un punto de vista concreto más o menos consciente. Por lo tanto, debe neutralizar esta falsa condición de partida; debe liberarse de una parte de sí mismo y ***combatir una predisposición natural***: es decir, aquella masa de convicciones (→ ***Sentido común***) ciertamente útiles en la dimensión cotidiana de la vida, pero basadas en persuasiones que no son ciertas (e incluso muchas veces completamente equivocadas).

Para la fenomenología, ningún objeto puede considerarse ya completamente conocido y nada debe ser considerado tan simple como para afirmar que sea obvio. La historia de la ciencia demuestra que muchas veces los grandes descubrimientos han sido realizados por científicos que consideraron por primera vez, de una forma nueva, experiencias tan simples que no habían suscitado hasta entonces la profundización mínimamente necesaria.
Una meticulosa *epojé* sobre un objeto cualquiera (incluso una taza de café) muestra, por ejemplo, la clara diferencia que existe entre la percepción de una cosa y su imagen mental (es decir, la representación que hacemos de ella en la conciencia). Si se pide a un individuo que imagine una taza de café, es probable que forme en su psique una figura confusa en la que el objeto está descrito en su totalidad y dotado de todas las características, como si lo viese desde distintos puntos de vista. Pero esto es claramente una construcción mental que va mucho más allá de la sensación, siempre condicionada por un ángulo visual estrictamente determinado.

El profesor **Husserl** mientras «hace una *epojé* sobre una taza de café». Se trata de una viñeta humorística, pero subraya un aspecto peculiar de la fenomenología; la «vuelta a las cosas» implica poner de nuevo en discusión incluso los datos más inmediatos del conocimiento, lo que se llama lo «vivido» (es decir, las percepciones que acompañan a cada acto subjetivo, incluso el más simple).



«Hacer *epojé*» significa adquirir la capacidad de observar realmente. Pocas personas, mirando la imagen que se reproduce, consiguen ver los dos monstruos del mismo tamaño (como lo son en realidad) y muchas juzgan la expresión del que persigue más agresiva que la del perseguido (cuando, en realidad, son idénticas). Incluso los datos sensoriales más simples están influidos por el imaginario, por los prejuicios y por la cultura.

REDUCCIÓN EIDÉTICA

HUSSERL, FENOMENOLOGÍA

Véase también Reacción antipositivista

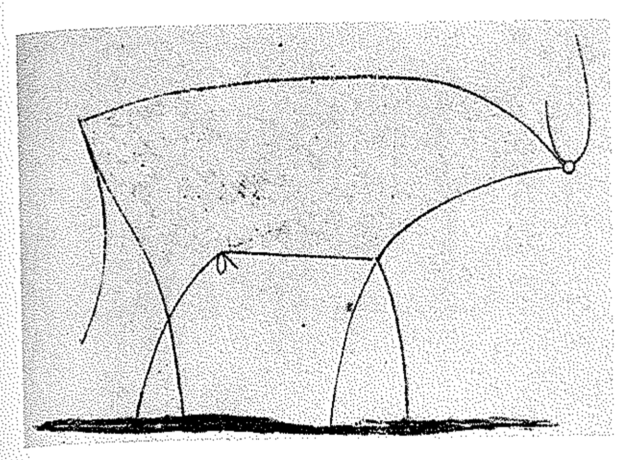
Junto a la *epojé* (→), el segundo procedimiento de «higiene psíquica» propuesto por **Husserl** en el ámbito de la **fenomenología** (→) es la **reducción eidética**. Ésta se realiza con el método de la **variación** de la siguiente forma: se toma un ejemplo del concepto que se quiere examinar, se listan todas las características que parecen esenciales y se someten a modificaciones crecientes, sin que el concepto en cuestión quede desnaturalizado. Lo que queda después de esta operación (es decir, lo que ya no puede ser modificado si no se quiere destruir el significado último del concepto) se llama **residuo fenomenológico** y define su **esencia eidética**: esto es, el modo típico e invariable con el cual una cosa o un hecho aparecen a la conciencia humana. En esta representación eidética el objeto aparece desprovisto de todo lo que es ocasional, accesorio y no necesario, porque cada elemento variable o subjetivo ha sido eliminado.

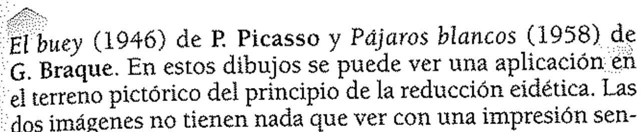
El resultado de esta operación de reducción de lo superfluo es ciertamente más pobre que la multiforme realidad concreta, pero tiene la ventaja de constituir una experiencia universal y no subjetiva. La fenomenología, efectivamente, no es una psicología, no trata de los contenidos individuales y variables del pensamiento, sino de su trasfondo universal; quiere ser una **ciencia de las esencias**, pretende indicar la forma de alcanzar un conocimiento limitado a lo no variable y, por lo tanto, absolutamente cierto dentro de esos límites. De esta forma la fenomenología, aunque no renunció a ser fundamentalmente un método, llegó a proponer una serie de afirmaciones que son evidencias eidéticas de alcance general.

- La existencia de la **conciencia**, de sus contenidos esenciales y de su **intencionalidad**, es una realidad que resiste todos los ataques de la reducción fenomenológica. Todo se puede poner entre paréntesis (incluso, como hacía ya **Descartes**, la existencia misma del mundo), pero no la evidencia de que se esté realizando un acto de conciencia intencionadamente dirigido a conocerlo.

- La realidad de la conciencia puede ser afirmada con absoluta certeza más de cuanto lo pueden ser las verdades propuestas por la ciencia: al no aplicar prioritariamente el método reductivo, ésta no siempre llega a conclusiones fiables.

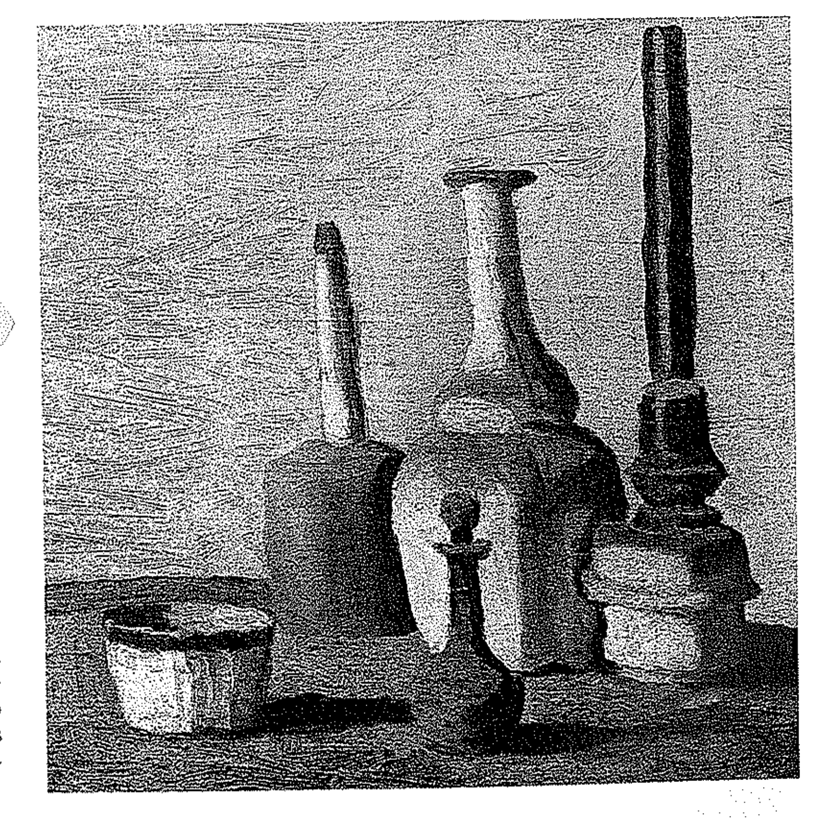
- Si la fenomenología dirige una ***mirada crítica a la ciencia*** (o, mejor, a la confianza típica del **positivismo** (→) en un saber absoluto basado en indudables datos de hecho), por otra parte también convierte en científicamente analizables una serie de construcciones mentales que, por el hecho de no poder ser circunscritas a un método experimental, se han considerado siempre no analizables. Por ejemplo, las ideas de santidad, pudor, religiosidad, amor, justicia y otras similares, parecen difícilmente definibles si se analizan con el método de la ciencia tradicional; pero sometidas a un procedimiento de reducción eidética, se convierten en reales y fácilmente intuibles.







El buey (1946) de **P. Picasso** y *Pájaros blancos* (1958) de **G. Braque**. En estos dibujos se puede ver una aplicación en el terreno pictórico del principio de la reducción eidética. Las dos imágenes no tienen nada que ver con una impresión sensorial; la realidad aparece depurada de todo aspecto contingente, reducida a una descripción esencial. No se podría extraer nada de estas imágenes sin alterar profundamente su significado.



La crítica artística suele asociar la **fenomenología** a la poética del pintor **G. Morandi** (1860-1964). Durante toda su vida pintó un único tema: una simple naturaleza muerta. Cada obra suya, de todas formas, es distinta de las demás: no representa nunca la cruda verdad óptica, sino que intenta describir la íntima «esencia de los objetos». En otras palabras: no su efectiva realidad natural, sino el significado que éstos adquieren en la conciencia del observador.

SÍMBOLO

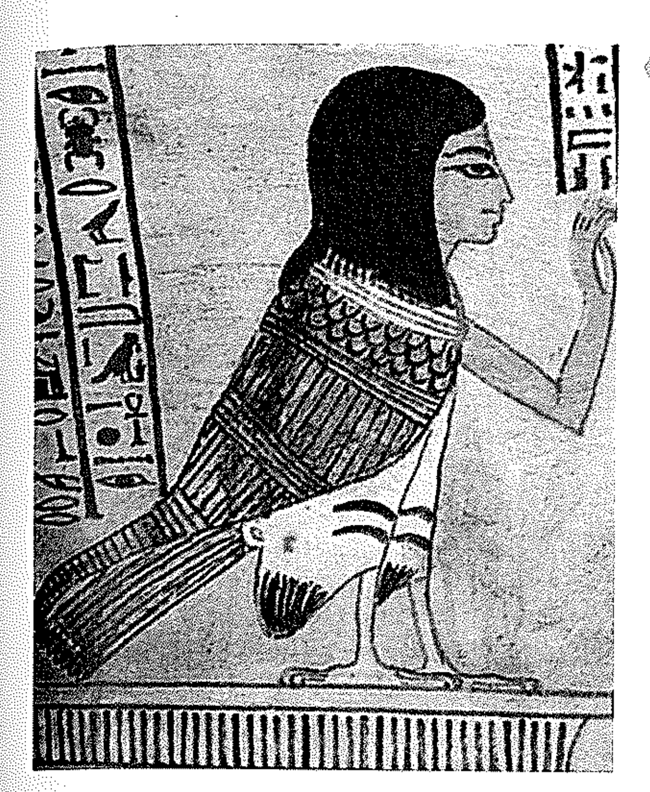
CASSIRER
Véase también Formas simbólicas, Reacción antipositivista, Perspectiva

En el mundo griego existía la costumbre de cortar en dos una moneda, un anillo o un objeto cualquiera y dar una mitad a un amigo. Conservadas de generación en generación, ambas mitades debían permitir a los descendientes reconocer el antiguo pacto de amistad. Este signo de reconocimiento se llama **símbolo**.
Así pues, el símbolo es ante todo un **signo** (→ *Triángulo semiótico*), algo capaz de remitir a a otra realidad. Su diferencia respecto a la **señal** es que, mientras que ésta tiene siempre un solo significado, el símbolo remite a toda una clase de objetos: goza de una relativa **ambigüedad** basándose en una relación de significación abierta, no establecida por ninguna forma codificada. La balanza, por ejemplo, puede simbolizar el poder judicial de la magistratura, pero en otro contexto puede aludir al Juicio Universal, a una de las constelaciones celestes o a una serie de nociones abstractas (imparcialidad, objetividad) que tienen un aire de familia, una cierta semejanza (**analogía**) con el acto de pesar. Hay en cada signo simbólico una riqueza implícita que impide una definición exhaustiva. Por ello, un símbolo puede significar nociones muy distintas entre sí, y a veces incluso opuestas. Por ejemplo: en nuestra cultura, el blanco es símbolo de la pureza, mientras que en China simboliza el luto (y el negro se usa en las ocasiones festivas).

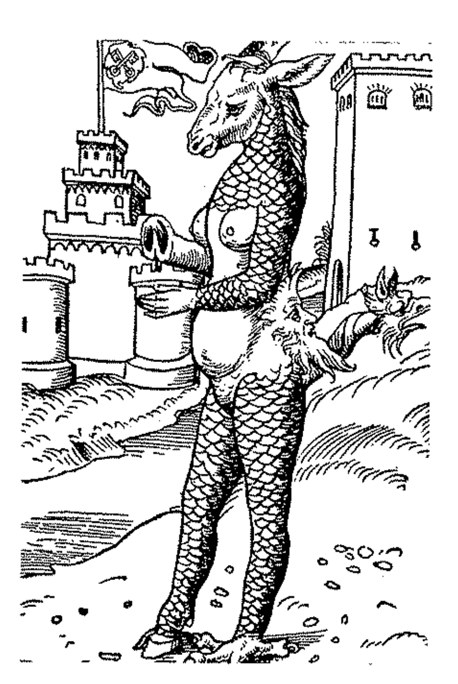
Las señales son percibidas también por los animales, pero solamente el hombre es capaz de una **actividad simbólica**: sólo él consigue ver en cualquier objeto la indicación de algo más y es capaz de una **comunicación simbólica** (es decir, logra expresar a través de símbolos nociones que de otra forma no es posible pensar ni comunicar). Por estas dos características, el símbolo –en muchos aspectos parecido a la **metáfora**, la más importante de las *figuras retóricas* (→)– ha atraído siempre la atención de los filósofos.

El neoplatonismo y posteriormente el cristianismo interpretaron la inagotabilidad semántica de los símbolos viendo en ellos un *arquetipo* (→), una manifestación de la divinidad.

En el pensamiento moderno la investigación sobre la función simbólica ha sido desarrollada especialmente por **E. Cassirer** (1874-1945). Según este filósofo de tendencia neokantiana, «el símbolo no es un revestimiento accidental del pensamiento, sino su órgano necesario y esencial»; es decir: se trata de la forma con la que los conceptos se hacen pensables para la mente. El lenguaje, el mito y el conocimiento científico son *formas simbólicas* (→) dotadas cada una de su propia particularidad. Por ejemplo: el pensamiento mágico (pero también el mítico, primitivo, infantil, prelógico) es explicado por Cassirer como la tendencia a atribuir un significado realista a la *referencialidad semántica* (→) –o sea, a la relación que une al signo con su significado–. La remisión típica del símbolo se produce en este caso no según una relación de analogía, sino de **identidad**: la serpiente no es solamente el signo emblemático de la noción de mal, sino que es malvada en sí misma; el Sol no es un simple signo de la luz divina, sino Dios mismo, según una relación de identificación *sic et simpliciter*.



El **símbolo** se caracteriza por la **ambigüedad relativa** de su significado. La esfinge, por ejemplo (la figura formada por una cabeza humana y por un cuerpo de pájaro), estaba presente en muchísimas culturas con significados diferentes: en el antiguo Egipto era el *alma* (→); en Grecia, el *enigma* (→). Por otra parte, estos significados no se atribuyen completamente por casualidad: es la ligereza de las alas lo que sugiere la idea de alma, y es el bimorfismo biológico (la asociación de dos cuerpos distintos) lo que concreta la noción de enigma. Es esta proximidad del significado a un detalle que lo representa lo que permite la comunicación simbólica, más intuitiva que discursiva.



La **alegoría** es un conjunto tan complejo de símbolos que ya no es descifrable intuitivamente. Un ejemplo es el asno-papa, una alegoría protestante del papado vaticano. El conjunto monstruoso de los miembros animales significa la degeneración de la Iglesia católica. La cabeza alude a la ignorancia del clero; el brazo derecho (una pata de elefante) indica el poder temporal indebidamente reclamado; las patas de buey aluden a la materialidad de la corte vaticana; el busto de mujer, la incontinencia sexual de la jerarquía eclesiástica; la cola de dragón representa las bulas papales. Toda esta serie de analogías, sin embargo, no es en absoluto intuitiva: puede ser entendida solamente por quien posee un adecuado **código interpretativo**.



La **señal** participa de la simplicidad del símbolo pero, a diferencia de éste, posee un significado (único) fijado por una convención, o código compartido.

FORMAS SIMBÓLICAS

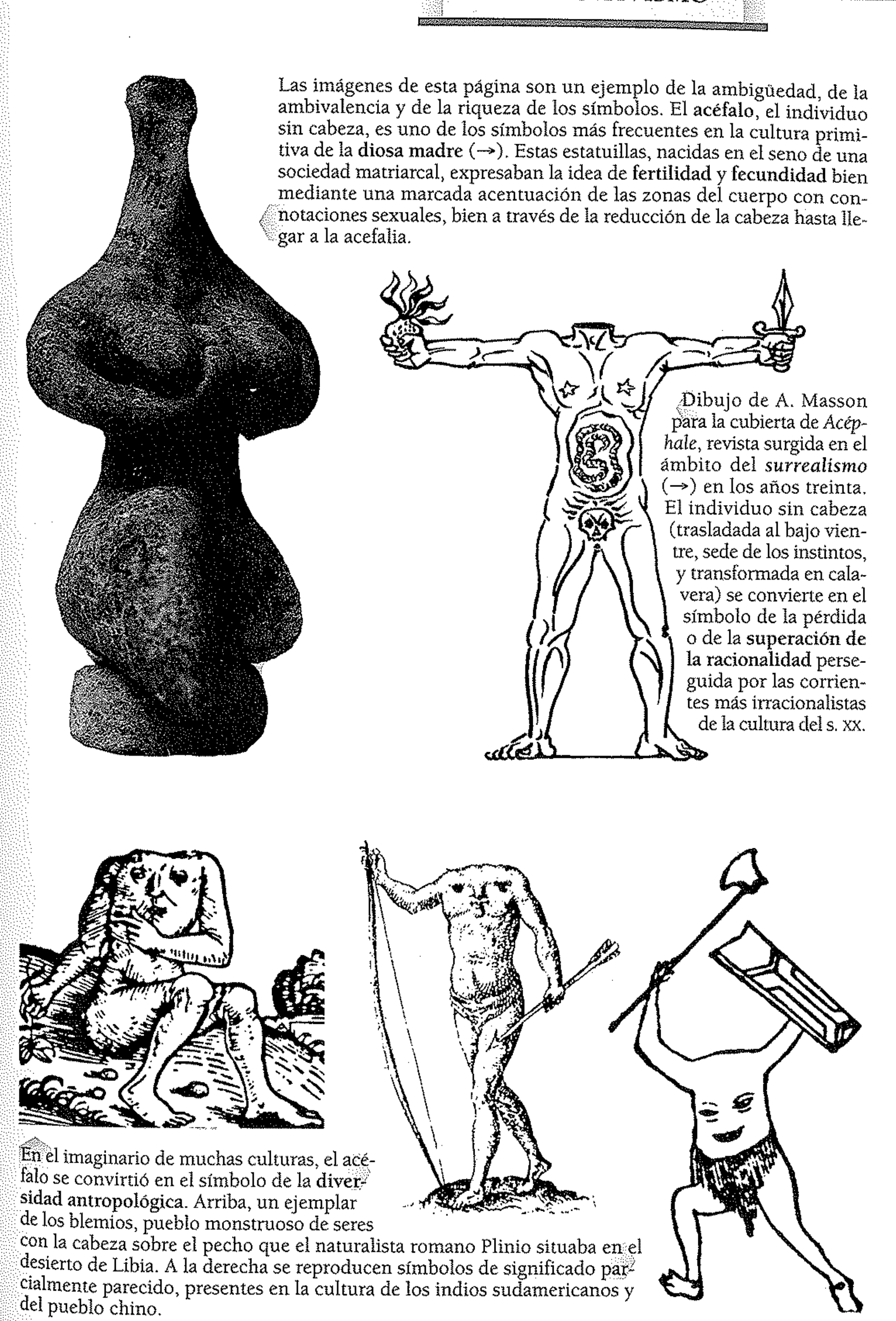
Cassirer, Neokantismo

Véase también Símbolo, Formas sintéticas a priori

Uno de los aspectos más interesantes de la **reacción antipositivista** del s. XX fue el **retorno a Kant**. Rechazando la solución **irracionalista** (→ *Irracionalismo*), la corriente neokantiana confirma de nuevo la confianza en la ciencia y en la visión tradicional del hombre como ser racional. Por otra parte, sin embargo, rechaza también la afirmación positivista del carácter absoluto de la ciencia, contra la que propone de nuevo el espíritu del **criticismo** kantiano: es decir, la llamada a no traspasar los límites de la experiencia, la clara distinción entre saber fundado e infundado y, sobre todo, la afirmación de la importancia que el sujeto ejerce en el acto de conocer. Contra toda forma de dogmatismo se busca de esta forma recuperar la filosofía como reflexión crítica, capaz al mismo tiempo de fundar la validez de la ciencia y de reconocer sus límites.

Ciertamente, proponer de nuevo la doctrina kantiana implica una actualización de los términos: hoy, el concepto de «razón» ya no puede ser el utilizado por Kant hace más de dos siglos. En su *Ensayo sobre el hombre* (1944), **E. Cassirer** sugirió situar en el centro la noción de **forma simbólica**: «La razón es un término poco adecuado si se quiere abrazar en toda su riqueza y variedad las formas de la vida cultural del hombre. Estas formas son esencialmente formas simbólicas. En lugar de definir al **hombre** como animal racional, se debería definir como **animal simbólico**». Según Cassirer, no se trata de una actividad accesoria o eventual de la mente, sino de su característica constitutiva: en la *Filosofía de las formas simbólicas* (1929) sugirió que no solamente el mito, el arte, la religión y el lenguaje, sino también la ciencia y todo el Universo cultural del hombre, son grandiosas elaboraciones simbólicas.

El efecto de este análisis, en coherencia con el espíritu del kantismo, es el de salvar la validez del saber científico (dado que existen formas simbólicas casi universales en el género humano, estrechamente dependientes de su conformación biológica) y, al mismo tiempo, relativizarlo (ya que la atribución de un significado a un ***símbolo*** sigue siendo una operación aleatoria y dependiente de la cultura del sujeto). Incluso lo que en el seno de cada civilización parece más objetivo y no opinable (por ejemplo, la sensación visual del espacio) resulta siempre determinado históricamente. Partiendo de este punto de vista, el historiador del arte **E. Panofsky** (también seguidor del movimiento kantiano) ha demostrado cómo la percepción de la ***perspectiva*** (→) es una construcción simbólica (y por lo tanto convencional, no natural e instintiva).
El hecho de que la perspectiva aparezca hoy como la «verdadera» (objetiva) descripción del espacio significa solamente que «a través de la actividad simbólica, el hombre, en lugar de relacionarse con la realidad, con las cosas mismas, está, en cierto sentido, dialogando continuamente consigo mismo. Se ha rodeado de formas lingüísticas, imágenes artísticas, símbolos míticos y ritos religiosos hasta tal punto que no puede ver y conocer nada más si no es a través de esta mediación artificial».



Las imágenes de esta página son un ejemplo de la ambigüedad, de la ambivalencia y de la riqueza de los símbolos. El **acéfalo**, el individuo sin cabeza, es uno de los símbolos más frecuentes en la cultura primitiva de la **diosa madre** (→). Estas estatuillas, nacidas en el seno de una sociedad matriarcal, expresaban la idea de **fertilidad** y **fecundidad** bien mediante una marcada acentuación de las zonas del cuerpo con connotaciones sexuales, bien a través de la reducción de la cabeza hasta llegar a la acefalia.

Dibujo de A. Masson para la cubierta de *Acéphale*, revista surgida en el ámbito del ***surrealismo*** (→) en los años treinta. El individuo sin cabeza (trasladada al bajo vientre, sede de los instintos, y transformada en calavera) se convierte en el símbolo de la pérdida o de la **superación de la racionalidad** perseguida por las corrientes más irracionalistas de la cultura del s. XX.

En el imaginario de muchas culturas, el acéfalo se convirtió en el símbolo de la **diversidad antropológica**. Arriba, un ejemplar de los blemios, pueblo monstruoso de seres con la cabeza sobre el pecho que el naturalista romano Plinio situaba en el desierto de Libia. A la derecha se reproducen símbolos de significado parcialmente parecido, presentes en la cultura de los indios sudamericanos y del pueblo chino.

PERSPECTIVA

NEOKANTISMO, FORMAS SIMBÓLICAS

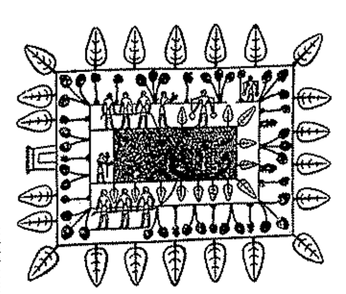
Véase también Símbolo, *Res cogitans/res extensa*

El filósofo neokantiano E. **Panofsky** (*La perspectiva como forma simbólica*, 1930) ha demostrado que cada época ha expresado su forma de sentir **el espacio** a través de particulares soluciones perspectivistas, ninguna de las cuales puede considerarse verdadera o exacta. La percepción del medio, aunque se presente al individuo como un dato a priori, es una ***variante histórica*** y no un saber universal e inmutable; es, en el lenguaje neokantiano, una de las ***formas simbólicas*** (→) con las que el hombre interpreta (construye) el mundo que le rodea. Las soluciones perspectivistas adoptadas en la historia del arte y de la ciencia representan, pues, siempre y solamente un **valor estilístico**. Tienen derecho al título de perspectiva tanto la espacialidad «plana» del antiguo Egipto como la mística de la Edad Media, la representación matemática del Renacimiento, la cubista del s. XX y muchas otras de muy variado signo.

Ni siquiera puede sostenerse que la **perspectiva central** inventada en el s. XIV (la que, en el lenguaje ordinario, se llama perspectiva por antonomasia) sea más natural, simple e inmediata. Al contrario: no representa las cosas en sí mismas, sino por relaciones proporcionales, presuponiendo un aparato conceptual complejo y con premisas que prescinden de la visión real. El **espacio** inventado por F. **Brunelleschi** y codificado por **Leon Battista Alberti** es **matemático** y **racional**, completamente desacralizado, un puro y simple sistema de relaciones métricas (altura, anchura, profundidad) que transforma en una estructura abstracta de coordenadas tridimensionales los contrastes entre «delante» y «detrás», «aquí» y «allí», «cuerpos» y «no cuerpos». Por esta razón la perspectiva del Renacimiento, en cuanto ciencia de la visión, fue la primera aparición de un saber propiamente riguroso (precedente de la ***revolución copernicana***: →) y anticipó la futura geometría analítica de **Descartes**. La pintura del Renacimiento fue también una ciencia; es más: fue, de hecho, la primera de las ciencias que contó con un aparato matemático.

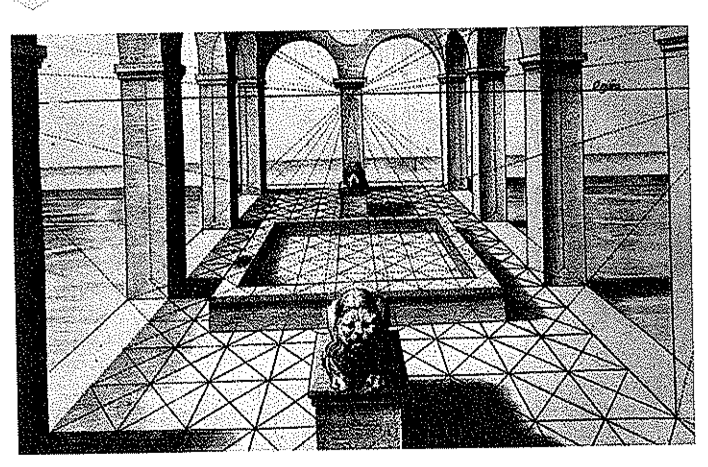
El espacio perspectivista del Renacimiento era, además, sistemático, constante, inmóvil, homogéneo, siempre observado desde un punto de vista único y sobre todo **infinito**. El núcleo central de la nueva técnica representativa estaba, efectivamente, en el **punto de fuga** al infinito, hacia el que debían converger todas las líneas de profundidad paralelas entre sí. Mientras que en las perspectivas anteriores el espacio perceptivo estaba ***simbolizado***, en la ***lógica*** el Renacimiento éste fue ***sometido a la lógica*** y transformado en un conjunto de relaciones puramente matemáticas.

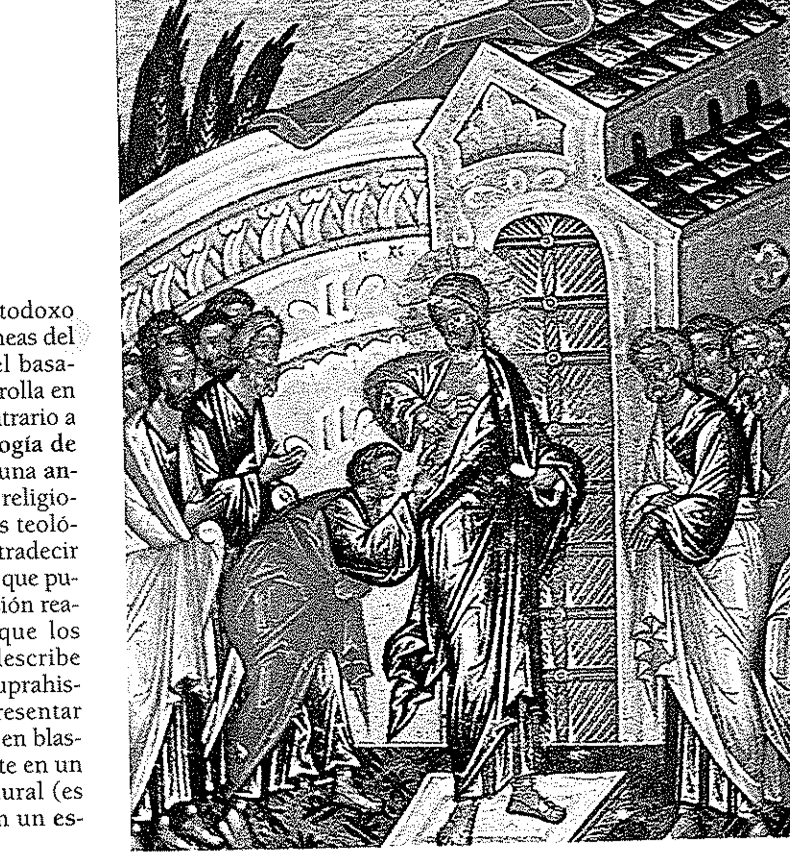
Es significativo que la elaboración gradual de este sistema, con su espacio infinitamente extendido y organizado alrededor de un punto de vista elegido arbitrariamente, se hiciera precisamente en el mismo momento en que el pensamiento abstracto rompía definitivamente con la visión aristotélica del mundo, renunciando a la concepción de un cosmos cerrado, delimitado y construido alrededor del centro de la Tierra (es decir, alrededor del centro absoluto del Universo, rigurosamente circunscrito a la última esfera celeste).



Esta imagen, de procedencia egipcia, reproduce una piscina y combina en una sola figura una representación plana (la superficie del agua) y una en perspectiva (los árboles), además de disponer oblicuamente las plantas en los ángulos. Es una **perspectiva conceptual** altamente informativa: especifica el número de árboles y de setos, la presencia de una puerta, de un cierto número de hombres e, incluso, de su actividad.

Una tabla de perspectiva de **Hans Vredeman de Vries** (1527-1605). La perspectiva central elaborada en el Renacimiento permitió por primera vez hacer visible (y, por lo tanto, de algún modo pensable) la noción de **infinito**.





En el icono cristiano-ortodoxo que reproducimos, las líneas del techo no convergen y el basamento de Cristo se desarrolla en el espacio en sentido contrario a la visión ocular. La **teología de los iconos** (→) teorizó una **antiperspectiva**. El artista religioso, movido por intereses teológicos, se esforzó en contradecir sistemáticamente todo lo que pudiese ofrecer una impresión realista de un lugar (ya que los acontecimientos que describe poseen un significado suprahistórico). La idea de representar a Cristo no se convierte en blasfemia al ser colocado éste en un escenario irreal e innatural (es decir: por contraste, en un **espacio espiritual**).

DA-SEIN

HEIDEGGER, EXISTENCIALISMO

Véase también **Reducción eidética, Pragmatismo**

Para el filósofo alemán **M. Heidegger** (1889-1976), el **análisis de la existencia** representó el punto de partida para repensar la función global de la filosofía y replantear en términos nuevos el antiguo problema metafísico del ser. En *Ser y tiempo* (1927) afirmó, con un juego de palabras sólo aparentemente fútil, que el sentido último del ser es ser-ahí (concepto que se expresa con el término alemán *da-sein*, es decir, **ser ahí**). A quien pregunta cuál es la *esencia del hombre*, una de las cuestiones más antiguas y debatidas del pensamiento filosófico, Heidegger responde de forma simple y clara: la **esencia** del hombre es su **existencia** (y nada más).

En consecuencia: la filosofía ya no puede ocuparse, como en el pasado, de un abstracto sujeto-hombre, sino que debe analizar el individuo concreto y su condición de ser ***arrojado al mundo*** en una época, en un lugar, en una lengua y en una cultura que él no ha elegido, pero con las que debe establecer una relación activa, angustiosamente consciente de las infinitas posibilidades que se le ofrecen y del único destino que le espera: **la muerte**.

La muerte es el momento no sólo conclusivo, sino constitutivo de la vida: toda la existencia del hombre, efectivamente, es un ***ser-para-la muerte*** (definible como «la posibilidad de que todas las posibilidades se conviertan en imposibles») y, por lo tanto, una vida auténtica es la que acepta la dimensión de la angustia, que no intenta olvidar la propia finitud en el ***cuidado del mundo*** (las ocupaciones frenéticas y la palabrería vana de una vida inauténtica).

La reducción del problema del ser al ser ahí del sujeto conduce al pensador a una redefinición de todas las nociones filosóficas tradicionales. El espacio, por ejemplo, no puede ser el geométrico y posicional objetivado por las ciencias físicas, en el que los objetos se definen por su colocación con respecto a un sistema de coordenadas físico y absoluto. El hombre vive en un espacio cualitativo, un mundo-ambiente (***umwelt***) expresivo, situacional y proyectual que se puede reducir, ampliar, modificar, abrir o cerrar en relación a las condiciones de vida del individuo. El hombre *no está* en el espacio como un objeto, sino como un sujeto siempre dotado de intenciones y proyectos.

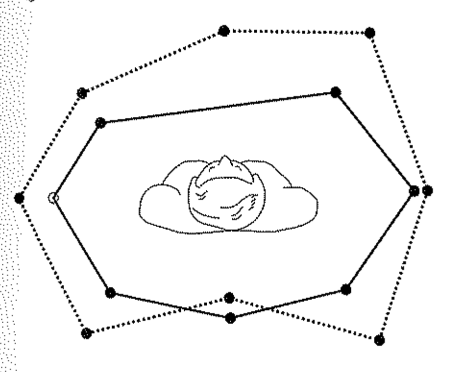
La doctrina de **Heidegger** se desarrolló en los años treinta del pasado siglo como una profundización de las intuiciones de **Kierkegaard** (→ ***Angustia*** e ***Individuo***) y pretendió ser la síntesis final de otras doctrinas nacidas en el marco de la **reacción antipositivista** (→) de los primeros decenios del s. XX; en particular, el análisis de **Bergson** sobre el tiempo como ***duración*** (→) y los procedimientos de la ***fenomenología*** (→). A la luz de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, las reflexiones de Heidegger adquirieron un sentido nuevo y trágico, contribuyendo al nacimiento, entre los años cincuenta y sesenta, de la ***filosofía de la crisis*** que recibe el nombre de **existencialismo** (→).

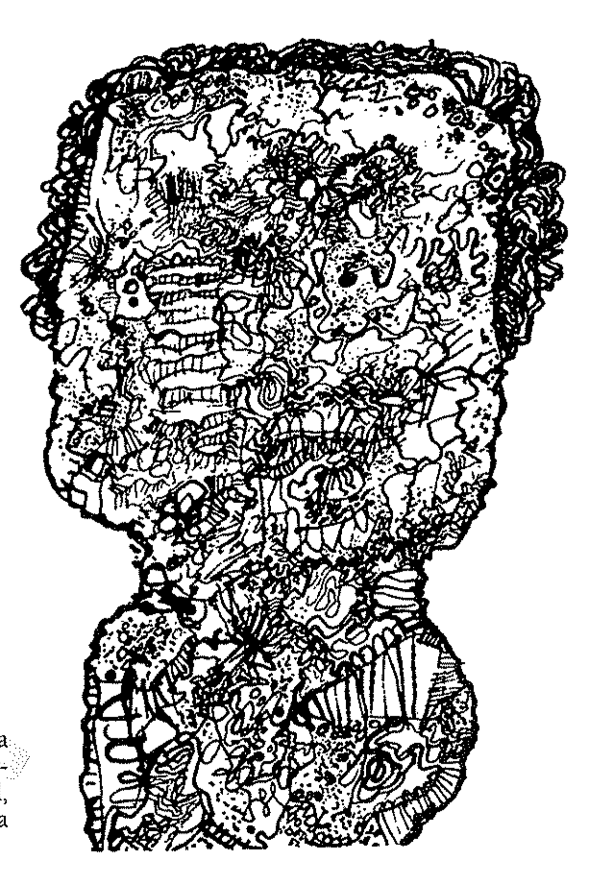
Las reflexiones sobre el *da-sein* han influido notablemente en las artes visuales desde el s. XX, contribuyendo al nacimiento en pintura de la **tendencia informal**: una «pintura en estado salvaje», como se la llamó, en la que aparecen los valores del **signo** (entendido como puro gesto existencial) y de la **materia** sin que nos remitan a alguna forma o imagen.



Composición de **E. Vedova**. El signo rápido, instintivo, no meditado, reproduce en la tela la situación existencial, la gestualidad motriz del artista. La pintura se convierte en el recuerdo de un acontecimiento.

El análisis de **M. Heidegger** demostró ser fecundo también en el terreno de la psiquiatría. La noción de *umwelt*, por ejemplo, permitió a **M. Argyle** (*El cuerpo y su lenguaje*, 1978) estudiar experimentalmente el **espacio personal**, la burbuja imaginaria que rodea a cada individuo, define su zona de intimidad y varía en las patologías (la línea de puntos define el espacio-almohadilla de un esquizofrénico en relación al de un individuo sano).





Dibujo, de **J. Dubuffet**. La materia se estratifica adquiriendo casi vida propia y dejando al margen el trabajo de proyección del artista informal, quien literalmente «arroja» sobre la tela arena piedras y grumos de color.

PRAGMATISMO

PEIRCE, JAMES

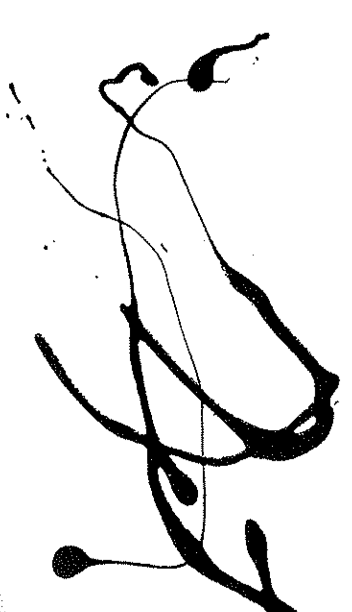
Véase también **Materia/memoria, Evolución creadora**

El **pragmatismo**, literalmente «filosofía de la acción», la primera escuela de pensamiento nacida en el continente americano, fue fundado en la segunda mitad del s. XIX por **C. Peirce** (1839-1914) y luego perfeccionado por **W. James** (1842-1910). El principio que resume esta tendencia es el de que ***todas las creencias son, en realidad, una regla para la acción.***
Pierce profundizó en el aspecto lógico de esta afirmación sugiriendo que el significado de una cosa cualquiera (un concepto, un objeto) es dado solamente por los **efectos** que produce y no por una inexistente «esencia» o realidad intrínseca. James llevó la filosofía de la praxis al plano metafísico proponiendo una nueva noción de verdad: una idea es verdadera cuando permite alcanzar el fin que el sujeto se ha propuesto al concebirla.

Respecto a las filosofías anteriores, el pragmatismo se esfuerza por valorar los resultados, no la calidad de los procedimientos empleados, y este nuevo punto de vista lleva a consecuencias relevantes. Se plantea, por ejemplo, que una doctrina científica no es nunca verdadera en abstracto, sino solamente si permite alcanzar un fin: una teoría médica debe ser considerada verdadera o falsa sólo según su efectiva capacidad de curar (incluso si se utilizan métodos no reconocidos por la tradición occidental como en el caso de la acupuntura, de la pranoterapia, de las prácticas astrológicas, etc.). En ciertos casos, teorías intelectualmente sofisticadas, incluso de alto contenido lógico, poseen menos valor que creencias poco justificadas (extrarracionales o incluso irracionales) que, de todas formas «funcionan». El filósofo pragmático no toma partido por ningún resultado particular ni por ninguna doctrina específica. El objetivo de su reflexión es solamente el método de la investigación, con la finalidad de indicar los modos mediante los que la realidad existente puede ser cambiada eficazmente. El pragmático se dirige a lo concreto, a los hechos, a la acción; huye de la abstracción, de las soluciones verbales, de las razones *a priori*, de los principios fijos, de los sistemas cerrados, de los falsos absolutos; en la práctica, de toda teoría que no sea una guía para la acción.

La filosofía americana ha tenido un fuerte impacto sobre la europea (**Bergson, Croce**), que la ha recibido como un perfeccionamiento de la ***reacción antipositivista*** (→) compatible con todas las doctrinas que en los primeros decenios del s. XX han propugnado una «vuelta a lo concreto» análoga, como la ***fenomenología*** (→) y el ***existencialismo*** (→).

En las artes visuales, algunos elementos reconducibles al pragmatismo (como el énfasis en la acción, en el gesto, en la ejecución, en el hacer más que en el proyectar) están presentes en todas las poéticas contemporáneas relacionadas con la **pintura de signo** (informal, *action painting*). El signo pictórico para estas ***vanguardias*** (→) debe ser entendido como un gesto: una pincelada, un trazo, una mancha, pero también un corte, un agujero, cualquier resultado de una acción definitiva e irreversible con la que el pintor, excluyendo cualquier elaboración intelectual, ha dado forma a la obra. Cualquiera que sea la técnica utilizada, el signo contiene en sí el ritmo y la emoción (el «impulso vital» bergsoniano) que lo han producido.



Al pragmatismo se le suele asociar la **pintura de acción** (*action painting*) norteamericana, que se desarrolló en Nueva York alrededor de la figura de J. **Pollock** (1912-1956), inventor de la técnica del *dripping* («goteo»). El valor artístico no está, obviamente, en el simple signo en sí mismo (mecánico, industrial y despersonalizado, como la vida en una gran ciudad), sino en el ritmo de toda la composición. En la ilustración, *Dibujo* de J. Pollock, realizado con la técnica del *dripping*.



Pollock extendía la tela en el suelo y se movía a su alrededor, por todos los lados, casi danzando, haciendo que el color goteara del pincel usado al revés como un bastón.



Al final, la danza del pintor alrededor de la tela se convierte en una imagen llena de ritmo y energía frenética. La pintura se transforma así en una operación escasamente proyectada: centrada en la acción y en la ejecución, más que en un proyecto.

EXISTENCIALISMO

Filosofía de la crisis

Véase también Pragmatismo, *Epojé*

El término **existencialismo**, acuñado alrededor de 1930, designa el conjunto de filosofías y de reflexiones contemporáneas (también literarias y pictóricas) que toman la **existencia individual** concreta como característica fundamental del hombre, contra toda posible reducción **positivista** (→ *Positivismo*) a simple objeto de la ciencia o a una parte sin valor de un absoluto totalizador (como sucede en el *sistema hegeliano*: →).

Más que una doctrina en sentido estricto, el existencialismo fue un clima cultural, una atmósfera que caracterizó el período de entreguerras para manifestarse luego, en la segunda posguerra, como un peculiar **espíritu de la época** o, si se quiere, como una moda. Hubo en aquel período una novela existencialista, una canción existencialista, una sensibilidad existencialista e, incluso, una forma de comportarse y de vestir existencialista (cabellos largos y aspecto desaliñado, rechazo de la chaqueta y de la corbata..., en definitiva, una repetición en términos modernos de actitudes típicas del antiguo *cinismo*: →). En realidad, bajo estos aspectos meramente superficiales el existencialismo fue sobre todo una reflexión crítica acerca del vacío de certezas y sobre la crisis de los valores tradicionales (clara consecuencia de las dos guerras mundiales, hasta el punto de que el movimiento fue etiquetado como **filosofía de la crisis**).

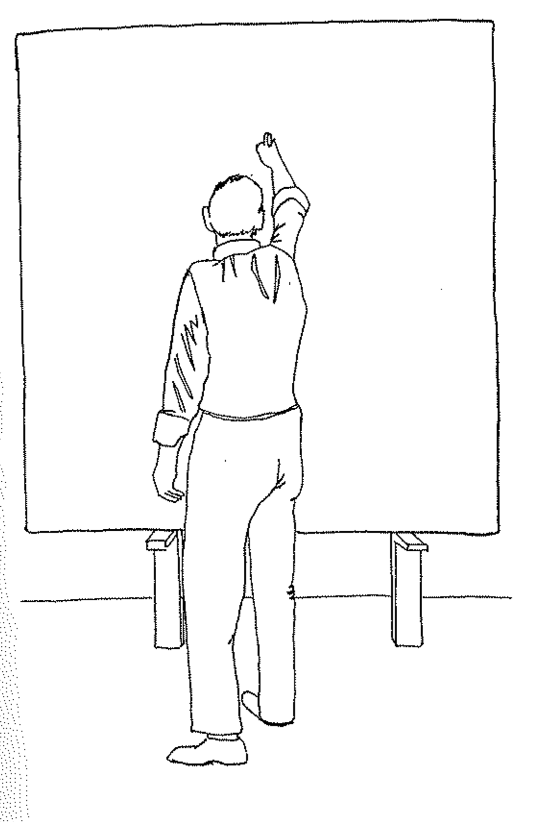
Los intelectuales existencialistas reconocieron como precursor histórico al danés **S. Kierkegaard**, haciendo propia su exigencia de abandonar todas las veleidades metafísicas para volver a la existencia misma, concreta y humana, del *individuo* (→).

A la influencia de este filósofo se debe la insistencia sobre los temas de la *angustia* (→), de la desesperación, de la inevitabilidad de la muerte, de la finitud y de los límites del ser humano.

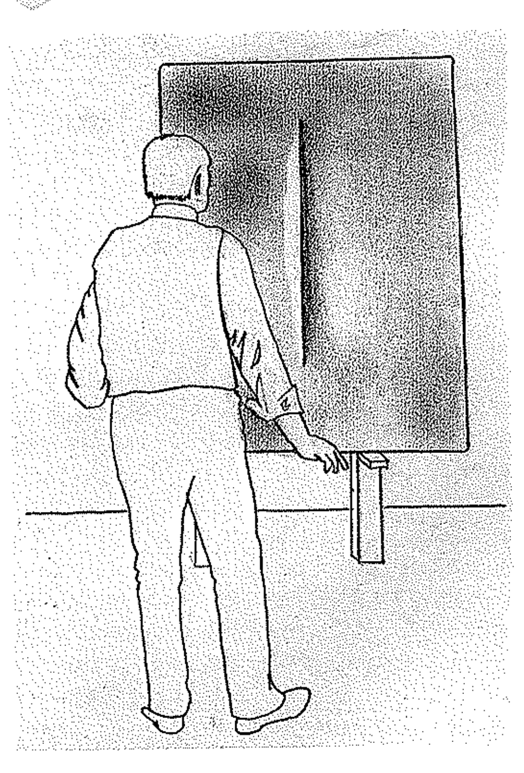
La nueva sensibilidad existencialista encontró una base filosófica tanto en la *fenomenología* (→) de **E. Husserl** como en la reflexión de **M. Heidegger**, cuya obra *Ser y tiempo* (1927), centrada en la noción del ser ahí (→ *Da-sein*), se convirtió en un texto fundamental del movimiento más allá de las intenciones del propio autor, quien había afrontado el tema de la existencia con objetivos bien distintos: es decir, para sentar las bases de una nueva ontología del ser (entendido como noción metafísica, no individualista o existencialista).

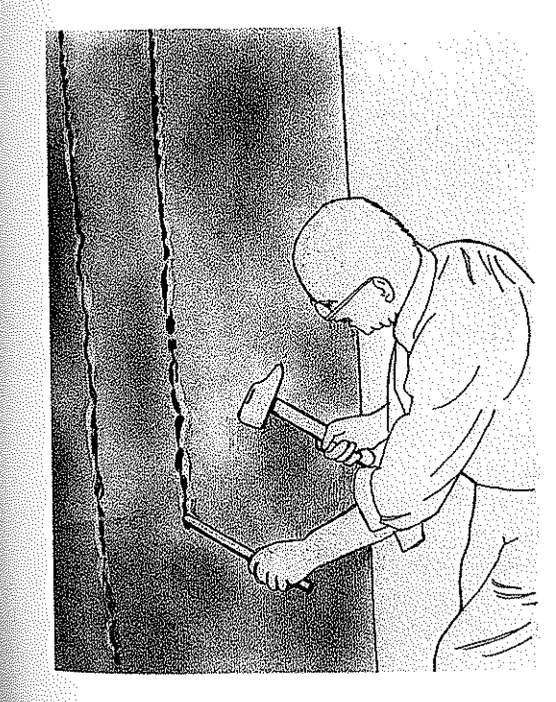
La exigencia antisistemática y antidoctrinal típica del existencialismo acabó encontrando un canal privilegiado de expresión en las artes y en la literatura: filósofos-literatos como **J. P. Sartre** (*El existencialismo es un humanismo*, 1946) o **A. Camus** (*La peste*, 1947), pero también el ruso **F. Dostoevski** y el bohemio **F. Kafka**, tuvieron una influencia notable sobre el movimiento. En poesía, el existencialismo tuvo profundas afinidades con el **hermetismo** italiano de **E. Montale** y de **G. Ungaretti**, gracias a la insistencia de este último en los temas de la soledad, de la desolación y de la precariedad de la vida.

En realidad, las consecuencias del existencialismo sobre la cultura del s. XX son tan vastas que no pueden ser especificadas con exactitud: muchas corrientes nuevas de reflexión, como la **patografía** (→) o el **pensamiento de la diferencia** (→ *Diferencia*), deben su nacimiento a este movimiento.



En el campo de las artes visuales se suele asociar el existencialismo al **arte informal**, el estilo caracterizado por la ausencia en la obra pictórica de toda imagen. El carácter no figurativo del arte informal supera el nivel de la abstracción geométrica para valorar solamente el gesto, el trabajo de ejecución (existencial) del artista tal como se concreta en la materia de la obra.





El artista italiano **Lucio Fontana**, uno de los máximos representantes europeos del arte informal, trabajando. En las dos imágenes reproducidas arriba, el «pintor» realiza la obra (titulada *Concepto espacial*) efectuando un simple corte en la tela con un cuchillo. En la que está junto a estas líneas, Fontana trabaja sobre una plancha metálica produciendo signos (agujeros) con un hierro y un martillo. En la poética informal, el objetivo de la obra ya no es la representación de la realidad natural o la producción de una imagen fantástica, sino concretar el acto ejecutor del artista, sustanciar en un objeto un momento específico de su existencia.

PATOGRAFÍA

JASPERS, FENOMENOLOGÍA

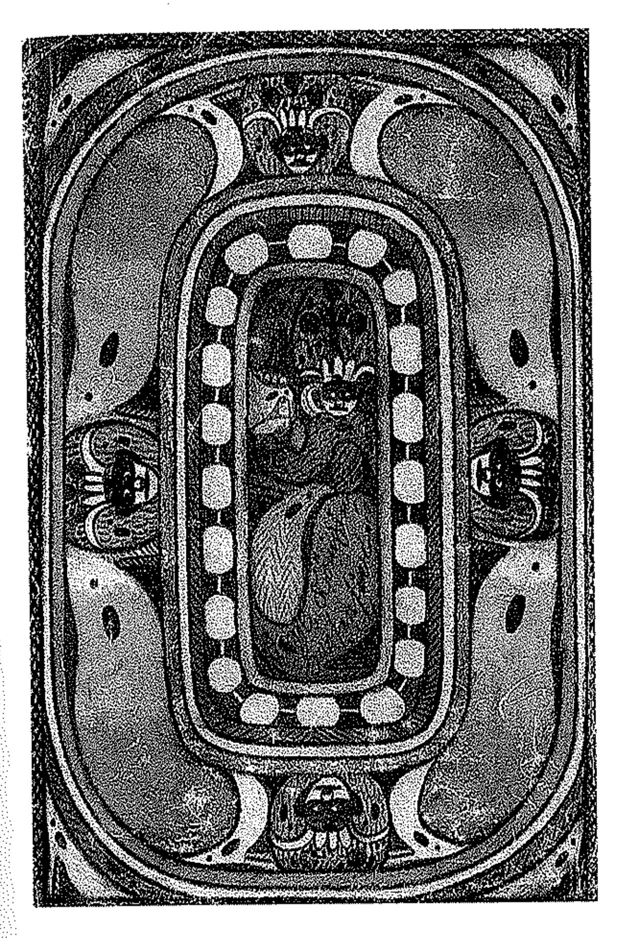
Véase también Existencialismo

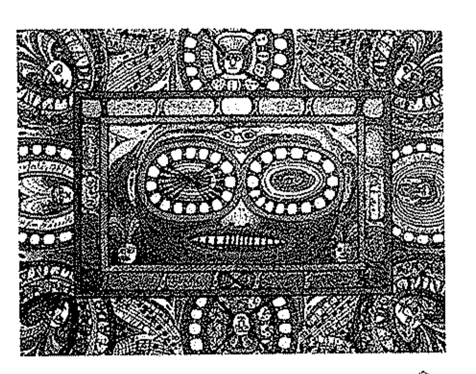
La **patografía** (literalmente «descripción de una enfermedad») es la reconstrucción mediante el ***método fenomenológico*** (→ *Fenomenología*) de la patología, reconstruida a través de las obras y los testimonios biográficos de célebres personalidades creadoras en las que coexisten un talento excepcional y una enfermedad psíquica (o incluso varias) de importancia.

La historia de la cultura presenta muchos casos de personalidades geniales que han sufrido algún desorden mental grave: el pintor **E. Munch**, afectado de esquizofrenia; el poeta alemán **F. Hölderlin**, que murió encerrado en una torre, víctima de la locura; el pintor **C. D. Friedrich**, que tuvo que dejar de pintar a causa de graves crisis depresivas; el mismo **Miguel Ángel**, que sufría una forma de depresión con crisis cíclicas no atribuibles, según parece, a causas orgánicas.

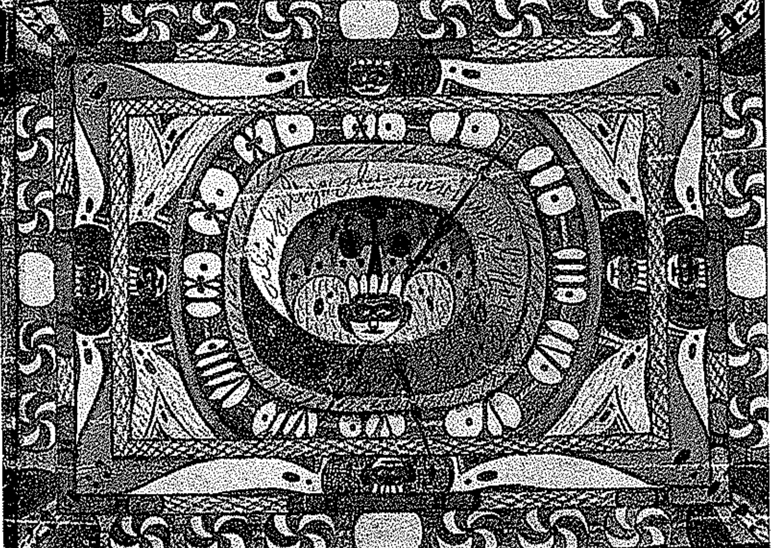
La atención dedicada a este tipo de fenómenos deriva de la relación establecida por el romanticismo entre *genio* (→) y *locura* (→). De todas formas, la patografía como género literario específico fue desarrollada por **K. Jaspers** (es célebre su análisis de los casos de Van Gogh, Strindberg y Goethe). En su *Psicopatología general* (1913-1959), Jaspers afirma que «está fuera de duda que algunos enfermos han tenido una función histórica, han sido respetados y valorados como chamanes, han sido venerados como santos, han sido considerados con temor como poseídos por Dios, como hombres excepcionales han servido de orientación y han sido altamente estimados(...). Es cierto que en el fondo existe alguna oculta correlación entre la enfermedad y las profundas posibilidades humanas, entre el estar cuerdo y el ser sabio».

A diferencia de los psiquiatras positivistas del s. XIX, Jaspers considera que la patología puede acompañar la genialidad, pero no explicarla: «Algunas formas morbosas tienen una importancia no sólo destructiva, sino incluso positiva. En la patografía de personalidades eminentes se plantea siempre el problema de si sus creaciones se han producido *a pesar de* la enfermedad o, en parte, incluso *gracias* a la enfermedad (por ejemplo, producciones en fase hipomaníaca, contenidos artísticos por estados depresivos, experiencias metafísicas en esquizofrénicos)». Señala, por ejemplo, que «estudiando las producciones intelectuales de la ***gnosis*** (la corriente filosófico-religiosa del s. II d.C. se tiene la impresión de que el mundo de los gnósticos está relacionado con las experiencias de los enfermos mentales. Igualmente, las narraciones que encontramos en todos los lugares del mundo sobre peregrinaciones del alma a través de los mundos celestes y de los infiernos recuerdan las experiencias esquizofrénicas)». De todas formas, el problema principal sigue siendo éste: «¿El proceso morboso era sólo destructivo o quizá contribuyó a una creación positiva? Probablemente, algunas patologías mentales han contribuido a crear ciertos tipos de mundos espirituales y han determinado su desarrollo concreto. Estos mundos espirituales son posibles también sin estas enfermedades, pero para su origen efectivo probablemente han sido importantes algunas producciones de los enfermos».





Si es interesante estudiar las obras de artistas que han llegado a la locura, lo es también examinar las de los dementes que se han convertido, después de la manifestación de la enfermedad, en artistas. Las colecciones psiquiátricas (producidas por internos de manicomios) y los museos dedicados al arte de los locos han tenido una gran importancia en el desarrollo del arte contemporáneo (→ ***Primitivismo***). En esta página se ofrecen tres obras del más célebre de los **maestros esquizofrénicos**, **A. Wölfli** (1884-1930). Las obras de Wölfli, como es típico en los casos de esquizofrenia, se presentan como **obras totales**, dotadas de una estratificación de significados no sólo visuales, sino incluso musicales y arquitectónicos. Los pequeños signos que llenan las composiciones de Wölfli son notas musicales: después de haber realizado el cuadro, él lo «tocaba» con una trompeta de papel.



El fervor creativo parece ser uno de los síntomas más frecuentes de la esquizofrenia. La producción artística es uno de los posibles medios con los que el enfermo intenta recomponer su personalidad.

DIFERENCIA

IRIGARAY, FEMINISMO

Véase también **Identidad sexual**

El desarrollo en la segunda mitad del s. XX de un **punto de vista femenino** en filosofía es una de las consecuencias más importantes de la reflexión sobre la *vida* (→) llevada a cabo por el *existencialismo* (→). El nacimiento de un «pensamiento femenino» ha comportado dos hechos de gran importancia.

• *La entrada de la mujer en el campo de la producción filosófica.* En este sentido hay que recordar a la alemana **Anna Arendt** (1906-1975), quien en *Vida Activa* (1958) replanteó la tradición política occidental a la luz del holocausto, y a la francesa **Simone Weil** (1909-1943), cuyo fuerte compromiso político-social (luchó contra el nazismo y el franquismo; quiso compartir el destino de la clase obrera trabajando en una fábrica) se conjuga con una reflexión místico-religiosa de una forma completamente original en el pensamiento europeo.

• *La profundización en el tema filosófico relativo al género/diferencia.* Es decir, en el equívoco que desde siempre en la historia de la filosofía identifica al hombre (entendido como género, ser humano) con el macho, bien negando la existencia de una diversidad sexual (como hizo en el mundo antiguo la teoría aristotélica de la *identidad sexual*), o bien, en el caso peor y más frecuente, transformando esta diversidad en superioridad jerárquica del macho.

La psicoanalista belga **Luce Irigaray** sostiene en *Speculum, la otra mujer* (1957) que la reivindicación en positivo de la diversidad sexual implica un replanteamiento de toda la historia filosófica de Occidente, nacida, no por casualidad, después del fin del culto más arcaico de la **diosa madre** (→).

El dominio masculino en la historia del pensamiento se ha valido de una metafísica de lo uno, de una lógica que siempre ha antepuesto el valor de la identidad, de la unicidad, respecto a la multiplicidad. De esta forma, el punto de vista del otro sexo ha sido considerado siempre en términos de carencia y no de simple alteridad y, en algunos casos, como algo subalterno o inferior.

Según el **pensamiento de la diferencia**, incluso los primeros movimientos del feminismo histórico en la primera mitad del s. XIX, sosteniendo que entre el hombre y la mujer existen solamente diferencias de cultura (de oportunidades sociales), pero no naturales (excepto el ciclo gestación-lactancia), demostraban una fuerte sumisión a los roles sociales convencionales.

Desde el nuevo punto de vista de Irigaray, no se trata de reivindicar una igualdad inexistente, sino, en un sentido completamente contrario, de *subrayar en positivo la diversidad*, el carácter inconmensurable del otro sexo. Desde este punto de vista, el yo, el hombre, el sujeto –es decir, los conceptos tradicionales de la filosofía– ya no pueden ser pensados como una unidad, sino que deben ser afirmados como una dualidad (procediendo incluso a acuñar los neologismos adecuados).

El pensamiento femenino posee una especificidad propia, una esencia distinta del pensamiento masculino. De esta manera, el feminismo se aproxima a las corrientes del pensamiento contemporáneo (por ejemplo, el *postmoderno*: →), que niegan la posibilidad de un discurso filosófico unitario basándose en afirmar que la pluralidad de los sujetos y de los puntos de vista no puede ser negada de ninguna forma.



En el texto de instrucción (*Hortus deliciarum*, «Jardín de las delicias»), escrito para sus hermanas del convento de clausura, la abadesa **Herrada de Hohenburg** (s. XII) describió «en femenino» la creación de la mujer: Dios no quita una costilla a Adán, sino que toma un fruto del árbol de la vida, del que derivan tanto el macho como la hembra.



Los textos y, sobre todo, las imágenes de los manuales escritos por las monjas para sus hermanas de convento son una gran fuente de información para todo el que pretenda reconstruir la historia del pensamiento femenino. En el *Scivias* («Conoce los caminos», se sobreentiende «del Señor»), **Hildegarda de Bingen**, abadesa y mística del s. XIII, describe el proceso del nacimiento en términos de maternidad –es decir, de forma opuesta a la teoría científica dominante (→ *Identidad sexual*)–. Hildegarda contempló en una visión mística «una luz inmensa que llameaba como si proviniese de innumerables ojos y proyectaba sus vértices en dirección a los cuatro puntos cardinales». De esta matriz celeste, que interpretó como la omnisciencia divina, vio bajar un globo llameante: el alma que da vida al embrión en el vientre de la madre. En contraste con la tradición que localizaba en el semen masculino el principio de la vida y reservaba a la gestación la misión de nutrir el feto, Hildegarda asigna esta función a la multitud de machos que, extraños al proceso de generación, llevan vasos de arcilla con quesos blancos (metáfora del esperma).

INTERACCIONISMO

Popper, Teoría de los tres mundos
Véase también Res cogitans/res extensa, Materia/memoria

La **teoría de los tres mundos**, adelantada por el filósofo austríaco **K. Popper** en *El yo y su cerebro* (escrito en 1977 en colaboración con el neurofisiólogo australiano **J. C. Eccles**) propuso una **solución dualístico-interaccionista** al problema de la relación entre mente y cuerpo (→ *«Problema cuerpo-mente»*), de una manera similar a la de la teoría cartesiana de la *glándula pineal.* Popper planteó la existencia de tres distintos ámbitos de realidad, a saber:

- el **Mundo 1** comprende todo lo material, inorgánico y orgánico, incluidos el cuerpo y el cerebro del hombre;
- el **Mundo 2** abarca las experiencias subjetivas y mentales del individuo, es decir, las sensaciones (visuales, auditivas, táctiles), percepciones, estados de conciencia (dolor, hambre, ira, alegría) y finalmente los recuerdos, fantasías y pensamientos (estados de ánimo, todo lo que podríamos llamar «mente individual»);
- el **Mundo 3** es el de la cultura, el de la conciencia objetiva, y comprende las teorías científicas, artísticas y filosóficas. Es el mundo no personal de los sistemas teóricos, de los códigos lingüísticos, de las doctrinas elaboradas gracias al esfuerzo intelectual de la humanidad. Si se prescinde de la hipótesis del **Mundo 3** (cuyos contenidos, según Descartes, se resumen en el *res cogitans*), el sistema de Popper replantea, en términos modernos, el dualismo cartesiano: existe una mente (el **Mundo 2**), una «entidad autoconsciente y autosuficiente, no corpórea, pero presente en todos los individuos» y ajena al **Mundo 1**, que no es otro que el material y físico.

Planteadas estas definiciones, Popper vuelve sobre estos tres mundos lógicamente posibles para resolver el problema de la relación *cuerpo-mente* (es decir, las relaciones entre **Mundo 1** y **Mundo 2**).

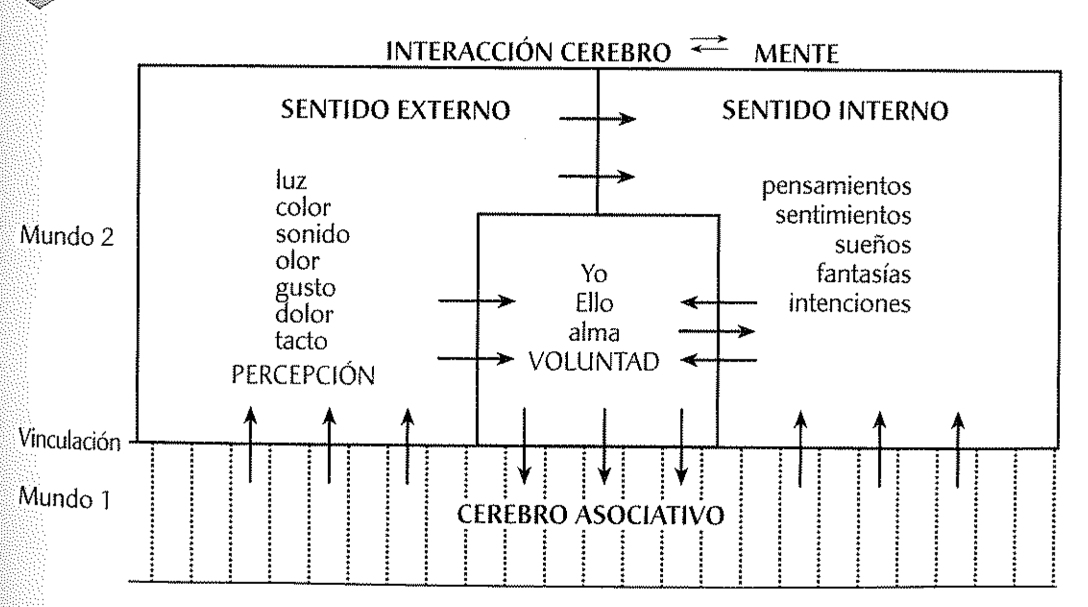
- El **materialismo** (→) asevera la única existencia del **Mundo 1** y niega la presencia de una mente separada del cuerpo. Sólo el cerebro es real y el pensamiento es su producto. No existe, en consecuencia, la antítesis cuerpo-mente.
- El **panpsiquismo** afirma la existencia de los mundos 1 y 2, pero funcionando en estrecha relación. En esta concepción, la mente es una presencia difusa que abarca toda la naturaleza y, en consecuencia, sería incorrecto afirmar que la materia no posee un estado mental propio. Así pues, el problema de su relación no se plantea (un buen ejemplo de este punto de vista es el que ofrece el ***inmanentismo*** de **G. Bruno**: →).
- El **epifenomenismo** afirma la existencia del **Mundo 2**, pero sólo como fenómeno secundario y accesorio que acompaña los procesos corpóreos. En consecuencia, los estados mentales son un subproducto de los físicos y ejercen influencia sobre ellos.

Todas estas teorías comparten la negación de la posibilidad de contacto entre el **Mundo 1** y el **Mundo 2**. En cambio, según Popper es necesario asumir o bien la existencia de una mente separada del cuerpo o bien la posibilidad de contacto entre ambos. Debe existir una frontera clara y precisa entre el **Mundo 1** y el **Mundo 2** a través de la que se opere una interacción (en ambos sentidos), un intercambio de información y no de materia o de energía. Eccles sugiere que este lugar de intercambio puede estar localizado en algún lugar de la corteza cerebral, llamada **cerebro asociativo**.

MUNDO 1	MUNDO 2	MUNDO 3
OBJETOS Y ESTADOS FÍSICOS	ESTADOS DE CONCIENCIA	CONOCIMIENTO OBJETIVO
1. MUNDO INORGÁNICO materia y energía del cosmos 2. BIOLOGÍA estructura y actividad de todos los seres vivientes 3. ARTEFACTOS sustratos materiales de creatividad humana, utensilios, máquinas, libros, obras de arte, música	conocimiento subjetivo experiencia de: percepción pensamiento emoción intenciones recuerdos sueños imaginación creativa	herencia cultural codificada y articulada sobre sustratos materiales: filosófica teológica científica histórica literaria artística tecnológica sistemas teóricos: problemas científicos, argumentos críticos

El diagrama muestra cómo la mente podría «leer» la superficie del **cerebro asociativo**. Popper afirma que en la corteza cerebral se producen configuraciones semánticas dotadas de significado para la mente. Cada círculo representa un **módulo neuronal** (columna de neuronas) que puede adoptar uno de los siguientes estados: 1) excitación (círculos blancos); 2) inhibición (círculos negros); 3) semiapertura (círculos semiabiertos).

Interacción mente-cerebro a través de la **vinculación** establecida por la corteza asociativa.



HOLISMO

EPISTEMOLOGÍA, NEUROLOGÍA

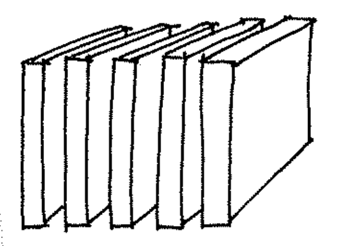
Véase también Problema cuerpo-mente

El **principio holístico** afirma que las cualidades presentes en un todo (en una totalidad cualquiera) son diferentes y superiores a las presentes en las partes. Al contrario de lo sostenido por el reduccionismo positivista, no es posible comprender la realidad limitándose a analizar sus componentes de manera aislada: un *organismo* (un animal, una sociedad, un individuo, un cerebro...) ***es siempre algo más que la simple suma de sus partes.***

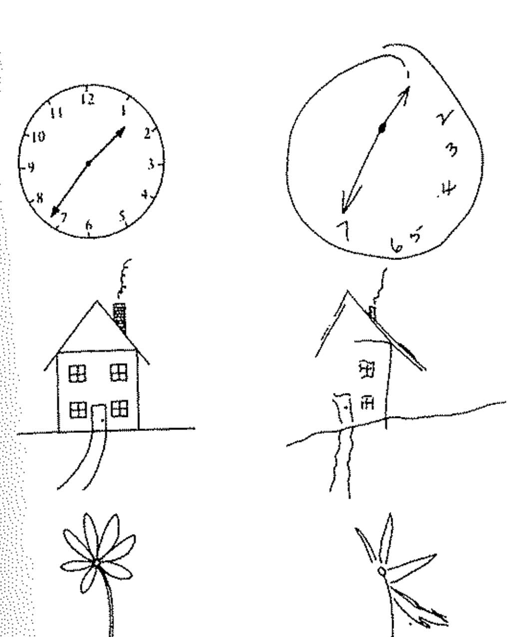
La idea holística nació en el ámbito de la neurología como una de las dos posibles hipótesis relativas al funcionamiento del cerebro. ***La idea contraria plantea el principio de la localización*** y afirma que todas las funciones psíquicas son fruto de la actividad de determinadas zonas de la corteza cerebral. Así, habría áreas del cerebro destinadas a la elaboración de estímulos sensoriales, otras destinadas al lenguaje, a la escritura, al pensamiento abstracto, etc. Esta teoría locacionista logró imponerse en el s. XVIII cuando el cirujano francés **P. Broca** consiguió demostrar que los trastornos del lenguaje (afasia) de dos de sus pacientes tenían su origen en lesiones localizadas en la zona inferior del lóbulo frontal; partiendo de esta observación, consideró que ésa era la localización cerebral del lenguaje expresivo.
Sin embargo, investigaciones posteriores demostraron que las disfunciones cerebrales nunca llevan a la pérdida definitiva de una función: el sistema nervioso posee una suerte de ***plasticidad*** que le permite recuperar parte de su capacidad transfiriendo la actividad a otras áreas del cerebro. En otras palabras: el cerebro es como una máquina que puede repararse a sí misma. Diferentes investigaciones han ayudado a confirmar el principio holístico: en cualquiera de sus actividades, al menos en las de cierta complejidad intelectual, el cerebro está implicado por completo y, por lo tanto, hay que considerarlo como una estructura integrada.

El éxito de la teoría holística se vio reforzado por la fecundidad de esta idea, aplicable en otras áreas de investigación. Por ejemplo: los psicólogos de la ***gestalt*** (→) han encontrado una confirmación de las leyes gestálticas de la visión y de la ***reestructuración perceptiva*** (→ ***Insight***), fenómenos que sólo se pueden llegar a comprender si se asume el principio holístico de la prioridad del todo respecto a las partes.

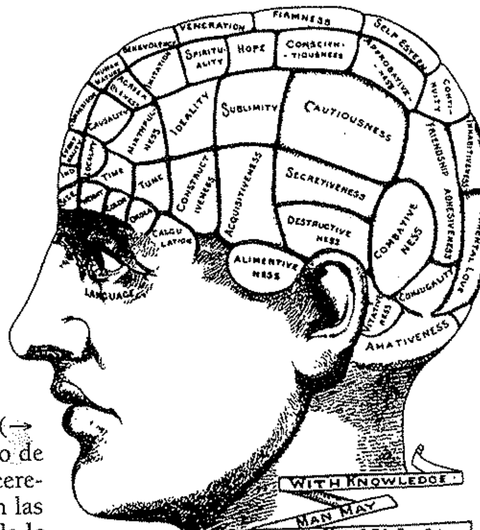
Desde el punto de vista filosófico, el holismo ***cuestiona la distinción cartesiana entre res cogitans/res extensa*** (→) y propone una visión unitaria del individuo. Tal y como afirma el físico **F. Capra** (*El punto crucial*, 1982), uno de los científicos más comprometidos en esta nueva dirección: «La fragmentación de la realidad es un aspecto característico de la enfermedad mental. La experiencia sana de sí mismo es una experiencia del organismo entero, cuerpo y mente. A menudo las enfermedades mentales surgen de la imposibilidad para integrar los diversos componentes de dicho organismo. La escisión cartesiana entre mente y cuerpo y la separación conceptual de los hombres respecto a su medio son síntomas de una enfermedad mental colectiva compartida por la mayor parte de la cultura occidental y, como tal, es fácilmente perceptible por otras culturas».



Esquema conceptual del principio holístico. Se pueden ensamblar hasta cinco elementos para formar una caja. Las propiedades de la caja (contener objetos, dividir el espacio en exterior e interior) son irreductibles a la cualidad de uno sólo de sus elementos.



En la actualidad, los análisis de los efectos de las lesiones cerebrales son una parte importante de los estudios científicos sobre la naturaleza del pensamiento. Es interesante observar, por ejemplo, cómo un paciente que haya sufrido un *ictus* en su hemisferio cerebral derecho es prácticamente incapaz de percibir algo en la parte opuesta de su campo visual. Las imágenes reproducidas en el lado derecho son el intento, por parte del paciente, de reproducir los tres dibujos del lado izquierdo: al dibujo le falta una parte que el paciente no ve o no percibe por completo. Dado que las lesiones en el otro hemisferio llevan a distintas disfunciones, se podría corroborar un cierto locacionismo.



En la primera mitad del s. XVIII, la frenología (→ *Cientismo*) sugirió que era posible reducir el estudio de las funciones mentales a una precisa topografía del cerebro que lograse identificar cada una de las zonas en las que se forma el pensamiento según el principio de la **localización**.

IRRACIONALISMO

Nietzsche, Dadaísmo

Véase también Superhombre, Nihilismo

El pensamiento filosófico distingue dos tipos de **irracionalismo**.
• El **irracionalismo gnoseológico** afirma que la razón humana no es capaz de explicar la realidad, pues su intrínseca complejidad está más allá de los límites de la mente humana. En este sentido estricto, ciertas doctrinas filosóficas del pasado podrían calificarse de irracionalistas: así, por ejemplo, el **escepticismo**, que antiguamente negaba la existencia de todo tipo de verdad; en la Edad Media, el **misticismo** (→) y la **teología negativa** (→), que reducían todo conocimiento a una simple y pura forma de *intuición*; y también el moderno **romanticismo**, que plantea que el arte y los sentimientos son la única forma posible de conocimiento.
• El **irracionalismo ontológico** afirma que es la propia realidad la que se rige por los principios no racionales del azar, de la casualidad, de la *vida* (→) entendida como proceso imprevisible. Esta forma absoluta y metafísica de irracionalismo, que considera al mundo como algo absurdo, ilógico, insensato y falto de objeto, es típica y exclusiva de la época contemporánea y elocuente expresión de su crisis.

Durante el segundo decenio del s. XIX, **Schopenhauer** propuso por primera vez una doctrina más radical: la *voluntad de vivir* (→). La describió como un impulso primordial, una fuerza ciega que va más allá de la dimensión espacio-temporal. La doctrina y la figura de **F. Nietzsche** fueron aún más determinantes para el nacimiento del irracionalismo contemporáneo. Este filósofo interpretó de una manera aún más radical las profundas exigencias de la **reacción antipositivista** (→), por lo que se convirtió en un efectivo estímulo para la renovación filosófica, aún en curso, conocida como *crisis de la razón*. Gracias a Nietzsche, el irracionalismo se configuró como una importante y peculiar forma de la cultura y el arte moderno de la que surge una nutrida y variada serie de *vanguardias* (→) como, por ejemplo, el *dadaísmo* (→).

La postura irracionalista típica de nuestro siglo puede sintetizarse en los siguientes aspectos recurrentes:
• La *desconfianza respecto a las posibilidades del pensamiento científico, lógico o histórico* para explicar la realidad. Rechaza la idea de que el conocimiento se produzca mediante la intervención de razón e intelecto, y propone que éstos sean sustituidos por la intuición y la acción: es decir, por la *experiencia concreta de la vida.*
• El *rechazo de los modelos tradicionales* y de todo valor moral, político o religioso (a partir del cristianismo), ya que los considera expresiones de un mito racionalista y metafísico. Es una posición que puede llegar al rechazo total de la civilización occidental desde sus orígenes. Nietzsche también adoptó una posición extrema al respecto, afirmando la negatividad de toda filosofía desde Sócrates en adelante.
• El difícil intento de inventar e imponer un *nuevo sistema de valores* distinto del tradicional. La doctrina del *superhombre* de Nietzsche ha aportado el modelo para la asunción programática de conductas consideradas socialmente desviadas, comportamientos revolucionarios, contestatarios y provocadores.

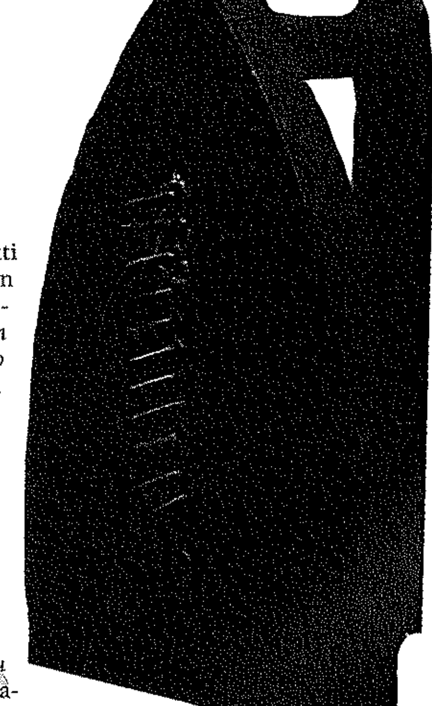


«Yo no soy un hombre; soy dinamita», afirmó Nietzsche. Su concepción del *superhombre* dio origen a la caricatura aquí reproducida. «Conozco mi suerte. Algún día se asociará mi nombre al recuerdo de una crisis (una crisis que no ha tenido igual en la historia), a un profundo conflicto de conciencia, a una decisión proclamada contra todo lo que hasta ahora se creía, se exigía y se consagraba». Nietzsche fue, como pretendía, un **dinamitero del espíritu**.

PAROLE CONSONANTI VOCALI NUMERI IN LIBERTÀ

MARINETTI, *parolibero.* — Montagne + Vallate + Strade × Joffre

La *Tavola parolibera* (1915) del pintor futurista **F. T. Marinetti** es un ejemplo de la aceptación de la aventura irracionalista en el campo de la estética: la poesía se reduce a sonidos puramente fonéticos, a una combinación aleatoria de ***palabras en libertad***. Por su parte, el dadaísta **T. Tzara** propuso (*Manifiesto sobre el amor débil y el amor amargo,* 1920) un método para «fabricar» poesía: «Tomad un periódico y unas tijeras. Elegid un artículo de la extensión que queráis que tenga vuestro poema. Recortad el artículo. Recortad después, con mucho cuidado, cada una de las palabras e introducidlas en una bolsa. Agitad la bolsa suavemente. Sacad una a una las palabras y disponedlas en el orden de extracción. Copiadlas concienzudamente. El poema se os asemejará».



El irracionalismo como aceptación del **absurdo:** *Cadeau* (1921), del dadaísta **M. Ray**, es una plancha de hierro dentada. Un objeto ilógico e imposible.

VIDA

Nietzsche, Schopenhauer

Véase también **Dadaísmo, Nihilismo**

En general se denomina **filosofía de la vida** a cierta tendencia surgida a finales del s. XIX que, opuesta al **positivismo** (→) y al **idealismo**, agrupa a pensadores tan distintos como **Nietzsche, Bergson** o **James**. Todos estos autores coincidieron en acusar a la tradición occidental de haber reducido la filosofía a una mera *reflexión sobre la vida*, hasta el punto de convertirla en un saber teórico: un complejo de nociones desvinculadas de la realidad. Según ellos, se hacía imprescindible romper con la tradición del pensamiento occidental, «volver a lo concreto» y actuar *contra* todas las especulaciones metafísicas sobre el *absoluto* (→) y contra el fideísmo cientista (→ *Cientismo*).
A comienzos del s. XIX, **Schopenhauer** contrapuso la vida a la razón: los procesos vitales, tanto los biológicos como los espirituales, siempre inestables, son formas del eterno *devenir* (→) y constituyen un crecimiento continuo sin estaticidad ni conservación. Aquello que no crece, declina y muere. En esencia, la vida es la ciega e irracional *voluntad de vivir* (→); y sólo se puede salir de ella mediante la renuncia ascética, mediante el ejercicio de la *noluntad* (→). La vida no puede ser enjaulada en ningún esquema porque es en esencia imprevisible. El gran engaño de la filosofía consiste en haber hecho creer que la vida puede ser explicada.

Nietzsche, el profeta del *irracionalismo* (→) contemporáneo, llegó a afirmar que a partir de Sócrates, el sueño imposible de la filosofía ha sido siempre el de racionalizar la vida y descifrar su secreto. Así, se ha terminado por esterilizar al hombre moderno de Occidente despojándole de toda energía y haciéndole caer en un estado de *nihilismo* desesperado. Aunque Nietzsche reconocía que la vida es esencialmente irracional y sin sentido, rechazó, sin embargo, (y a diferencia de Schopenhauer) cualquier solución teñida de pesimismo. Tras descartar toda solución que implicase renuncia, propuso la posibilidad del **superhombre** (→), un nuevo tipo de humanidad capaz de aceptar con alegría el dolor provocado por la dura realidad irracional. Ése es el sentido de su invitación a «permanecer con los pies en el suelo».

Aunque interpretada de muy distintas maneras, la teoría del superhombre de Nietzsche contribuyó de manera determinante al **ascenso vitalista** que constituye el rasgo dominante de la **reacción antipositivista** (→) de las primeras décadas del s. XX y que se expresó particularmente en las nociones de **intuición vital** y **evolución creadora** (→) de **Bergson**. Su efecto más visible e importante se dio en el mundo artístico, campo en el que se pudo desarrollar la ansiada relación entre arte y vida. Más que convertirse en un artista, el objetivo que el filósofo adjudica al superhombre es el de convertirse él mismo en una obra de arte, en un producto estético que produzca arte en su propia vida y con su propio cuerpo. Muchas «locuras» de las **vanguardias** (→) se explican mediante el intento de superar la distinción tradicional entre la obra de arte y el artista, entre la ejecución y la concepción.

La implicación del cuerpo del artista en la obra de arte puede aparecer bajo el signo del **dramatismo**, como sucede en *El general* (1978) de **A. Rainer**, a la izquierda: una elaboración en tinta sobre una fotografía del rostro del artista (quien durante una *performance* llegó a hacerse crucificar). También puede cargarse de **ironía** (→): **P. Manzoni** produjo *Cuerpos de aire* (globos hinchados por su aliento), dejó sus huellas digitales en huevos duros que luego daba a comer al público y también preparó (imagen de la derecha) latas de *Mierda de artista* (1961).







La vida entra en el arte transformándola en un **evento**. Se sustituye la tradicional pintura de caballete por la *performance*; el *happening*, anunciado como un hecho único e irrepetible, sustituye a la exposición. Las **veladas futuristas** constituyeron las grandes celebraciones del irracionalismo; los intelectuales del grupo pintaban cuadros instantáneos, componían músicas «rumorísticas» y provocaban al público de todas las maneras posibles. El objetivo de estas intensas veladas era desatar la reacción vital y a veces violenta de los espectadores.

NIHILISMO

Nietzsche

Véase también Superhombre, Vida, Dadaísmo

El término **nihilismo** (cuyo significado estricto es «deseo de la nada») fue utilizado por **Nietzsche** en diferentes acepciones; a continuación se exponen las más importantes.

• En el pasado hubo un nihilismo intrínseco a todas las metafísicas, ya que en ellas prevaleció una **actitud antihumana** y contraria a la *vida*. Según Nietzsche, todos los sistemas éticos, religiosos y filosóficos elaborados a lo largo de la historia de Occidente pueden interpretarse como estratagemas elaboradas para infundir seguridad a los débiles, quienes no aceptan la naturaleza imprevisible de la vida y optan por refugiarse en un mundo trascendente. Son reacciones de protección de un hombre inseguro, atemorizado por su propia naturaleza (por sus pasiones e instintos) e incapaz de aceptarse a sí mismo. La máxima expresión de esta **anulación del hombre** ha sido la religión judeocristiana: la ética del amor, de la piedad y de la mortificación del cuerpo con vistas a una hipotética felicidad ultraterrena es, únicamente, una perversión del espíritu, una patología de la humanidad.

• En una segunda acepción, con el término nihilismo Nietzsche entiende la **muerte de Dios**: la condición del hombre moderno que, a partir de la Ilustración y a causa de su «acrecentamiento de la potencia del espíritu», tiene cada vez menos fe en los valores tradicionales. Se trata de una crisis de civilización que Nietzsche resume con la fórmula de «Dios ha muerto», en la que Dios es el símbolo de toda fe y de todas las metafísicas. Nietzsche describe este nihilismo (la **crisis de valores**) de la época actual con términos muy eficaces: destacó, por ejemplo, cómo el cuestionamiento de toda certidumbre, el abandono de toda posibilidad ultraterrena o religiosa, ha provocado en el hombre contemporáneo un fuerte sentimiento de quiebra y extravío existencial (un «vértigo»).

• De ahí se llega a una aguda **nostalgia del pasado**: el llanto por aquel período feliz (la infancia de la humanidad) en el que aún se creía en las fábulas (metafísica). El hombre moderno querría creer, pero ya no cree, y expresa una necesidad psicológica de liturgias tranquilizadoras. Pero por otra parte ya no sabe en qué creer y no se arriesga a seguir utilizando los mitos y ritos del pasado. Por ello inventa otros nuevos, crea nuevos tipos de fe en sustitución de los antiguas y reviste las ideologías políticas con un sentido religioso. En las experiencias trágicas de la historia moderna provocadas por el fanatismo ideológico-político vivido como una fe puede verse un desesperado nihilismo, una «voluntad de creer a cualquier precio» fuera de todo cuestionamiento de la realidad; lo mismo ocurre con la proliferación de sectas religiosas y en la persistencia de creencias mágicas (astrología, parapsicología, ufología) y místicas (las apariciones de la Virgen, etc.).

• Por último, existe en Nietzsche un nihilismo activo y positivo: la actitud propia del **superhombre** (→) que acepta la «muerte de Dios» (el fin de toda metafísica, religión y sistema de valores) y que es capaz de soportar las consecuencias psicológicas. En este sentido, Nietzsche reivindicó para sí el título de primer nihilista.



Nietzsche realizó una muy fecunda interpretación del nihilismo contemporáneo. En la imagen de la izquierda es visible el cariz religioso con que se han vivido las ideologías políticas del s. XX (marxismo, macionalsocialismo): en ella, el socialismo se presenta como un ángel salvador según los parámetros de la iconografía religiosa, mientras que las «fuerzas del mal» (las religiones hipócritas, el capitalismo, los partidos políticos) son representadas (demonizadas) por el horrible monstruo que devora al proletariado.



La atribución de valores religiosos (una fe) a las doctrinas políticas es típica del período nihilista. En el cuadro sobre la revolución mejicana aquí reproducido (debido al pintor **D. Rivera**), la figura de Emiliano Zapata (líder y mártir de la revolución asesinado en 1919) aparece asociada a la imagen de Jesucristo. Toda la composición reproduce la iconografía religiosa tradicional (los músicos arrodillados alrededor de Zapata evocan a los cuatro evangelistas; sus grandes sombreros representan las aureolas de los santos). El evangelio laico del apóstol de la revolución campesina está resumido en dos simples palabras: tierra y libertad.

APOLÍNEO/ DIONISÍACO

NIETZSCHE

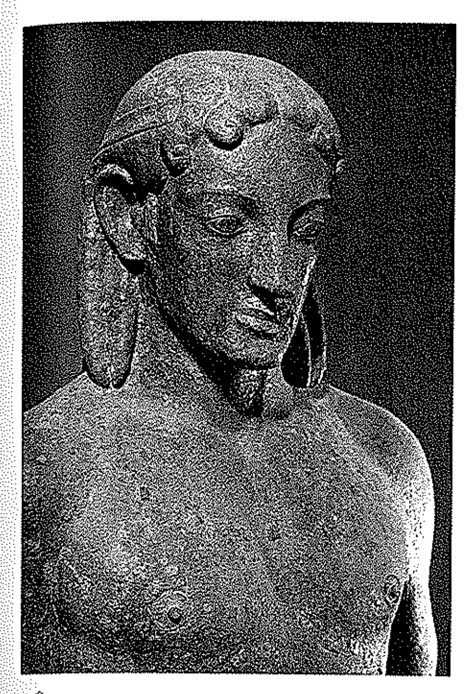
Véase también Ritos dionisíacos, Dadaísmo

Con su ensayo titulado *El nacimiento de la tragedia en Grecia* (1872), **Nietzsche** inauguró una nueva vía de consideración de la cultura griega diametralmente opuesta a la visión romántica dominante. Según Nietzsche, la verdadera grandeza del espíritu antiguo no reside en la invención de la filosofía clásica sino en la creación de la *tragedia* (→), en la que se produjo una síntesis entre los dos componentes esenciales de la espiritualidad griega: el **espíritu apolíneo** (racional, armónico, formal y luminoso) y el **espíritu dionisíaco** (estático, creativo y oscuro).

La vía de **Apolo** es especulativa: busca explicaciones, elabora teorías y construye sistemas con los que trata de llegar al sentido último de las cosas según los conceptos de medida y *proporción* (→). La vía de **Dionisio** es la contraria: supone la ebria aceptación de la *vida* (→) y la exaltación de los impulsos vitales (la salud, la juventud y la pasión sensual). «Los dos instintos, tan desiguales entre sí, discurren el uno junto al otro por lo general en lucha abierta hasta que, gracias al milagro metafísico de la voluntad helénica, aparecen fundidos el uno con el otro, y en esta síntesis final se genera la obra de arte, tanto dionisíaca como apolínea, que es la tragedia ática.»

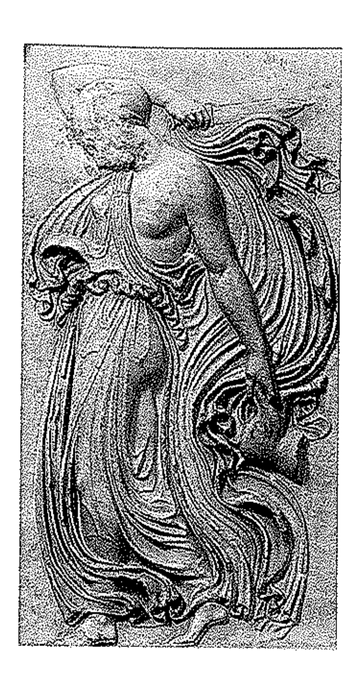
El mágico equilibrio fue roto por **Sócrates** y **Platón**, a quienes Nietzsche consideró «pseudogriegos, antigriegos, síntomas de la decadencia, instrumentos de la disolución». Con ellos (y con **Eurípides** en el teatro) se inició el predominio de lo apolíneo en detrimento de lo dionisíaco: la presunción de que la vida podía encerrarse en sistemas racionalistas (mientras que, según observó el filósofo, «lo que se deja demostrar tiene siempre escaso valor»).
Según Nietzsche, «Sócrates fue simplemente un hombre muy enfermo» y su hostilidad hacia la vida le llevó a no desear otra cosa que la muerte de su cuerpo. Con él nació la necesidad de una metafísica (una necesidad plenamente expresada por el platonismo, por el cristianismo y por toda la historia de la filosofía occidental) que aún hoy sigue viva y que es el fruto de una debilidad psicológica y de una inadecuación a la realidad. Toda explicación filosófica, cualquiera que sea, es siempre una manera de no vivir, distanciarse de los hechos y evitar involucrarse en las acciones. El *superhombre* (→) debe recuperar la dimensión dionisíaca, oscurecida por dos milenios de decadencia de la civilización occidental, y recuperar la libertad de pensamiento de los filósofos presocráticos (premetafísicos) y el sentido (trágico e intenso) de la vida.

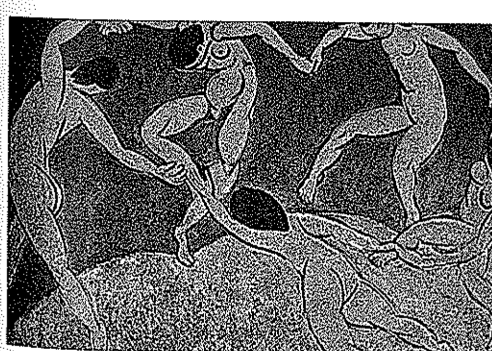
La polaridad entre apolíneo y dionisíaco también puede ser entendida en un sentido tipológico como descripción general de dos posibilidades universales de existencia; es decir, de dos tipos de humanidad. En este sentido, y extrapolada de las implicaciones irracionalistas (→**Irracionalismo**) teorizadas por Nietzsche, ha sido integrada en el complejo de la cultura contemporánea y ha llegado a convertirse en un parámetro de interpretación recurrente. **Freud**, por ejemplo, vio en lo dionisíaco la liberación del instinto carente de límites, «el desencadenamiento de la desenfrenada energía animal y divina».



Estatua en bronce de **Apolo** (s. VI a.C.) hallada en el Pireo. Según **Nietzsche**, el espíritu apolíneo del arte se expresó mejor en la arquitectura y en la escultura, ambas fundadas en los valores de la simetría, el equilibrio y el rigor. Las artes dionisíacas, en cambio, son la música y la danza: «Transfórmese el *Himno a la alegría* de Beethoven en un cuadro y no se ponga freno a la imaginación cuando millones de seres rugen en el polvo, perseguidos por el prodigio: sólo así podremos aproximarnos a lo que es la fascinación dionisíaca».

La **danza dionisíaca** es un tema presente en toda la historia del arte europeo. El éxtasis se expresa con la desarticulación del cuerpo (los brazos detrás de la espalda, la cabeza girada) y con el desorden de las vestiduras. El ejemplo de la derecha pertenece a un sarcófago romano; el de abajo, a un tapiz de Pollaiolo (s. XV).





La dance (1909) de **H. Matisse**. En esta obra, de fuertes influencias nietzscheanas, está plenamente presente el **espíritu orgiástico** de los *ritos dionisíacos*: el ritmo desencajado y convulso que lleva a un regreso a la naturaleza, a la identificación del sujeto con el todo cósmico.

SUPERHOMBRE

NIETZSCHE

Véase también **Irracionalismo, Dadaísmo**

La voz alemana *Ubermensch*, en español **ultrahombre** o **superhombre**, fue acuñada por Nietzsche para expresar la idea que define al ***nihilismo*** (→): de la crisis de valores de la sociedad moderna, consecuencia de la «muerte de Dios», puede y debe emerger, en un sentido positivo, una calidad mejor del hombre, una nueva especie de humanidad dotada de espacios de libertad, capacidad creativa, dominio sobre sí mismo y sobre un mundo completamente nuevo e inusitado.
Éstas son las cualidades que todo individuo debe poseer más allá de la razón.

• Aceptar la ***vida*** (→) en su integridad, en su dimensión irracional fundada en el ***azar*** (→) y en el caos. El superhombre no teme a sus ***instintos*** y acepta la ***dimensión dionisíaca*** de la existencia (→ *Instinto* y *Apolíneo/dionisíaco*).
• Renunciar al consuelo existencial que brindan las creencias religiosas y «controlar» psicológicamente la «muerte de Dios» (es decir, del nihilismo): la anulación de todos los valores morales tradicionales.
• Conducir la propia vida en una dimensión temporal diferente, tomándola desde la perspectiva del ***eterno retorno*** (→) del tiempo. Si recuperase la antigua visión pagana del ***tiempo cíclico*** (→), el superhombre no pensaría más en términos de presente, pasado y futuro, y viviría cada instante con absoluta intensidad, como si fuese la eternidad.
• Situarse, frente a la confrontación entre la naturaleza y el mundo (***voluntad de poder***), en una posición dominante. Si es cierto que la vida es una lucha, hay que aceptar sin falsos moralismos la necesidad de que el dominio y la supremacía correspondan al vencedor.

Nietzsche desarrolló la teoría del superhombre durante sus últimos años de creación, cuando su lucidez mental cedía terreno progresivamente a incipientes crisis de locura; quizá por ello se expresó en términos particular y voluntariamente ambiguos, con aforismos como los siguientes: «El hombre debe ser superado»; «El superhombre es el sentido de la tierra»; «El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre». Estas circunstancias hicieron que la teoría del superhombre fuese objeto de diferentes interpretaciones filosóficas y políticas.

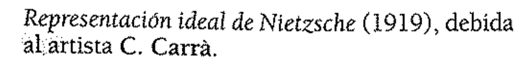
Enfatizando la orientación indudablemente aristocrática de Nietzsche, el nazismo quiso encontrar en la doctrina del superhombre una justificación para la tiranía.
La propuesta de Nietzsche no estaría destinada a todos (es decir: no abogaría por la creación de un nuevo tipo de humanidad), sino que exclusivamente a los más fuertes; así, éstos deben ponerse al mando de la sociedad y transformarla con una orientación jerárquica y autoritaria que no desdeña el uso de la violencia. Según el filósofo alemán, ***pacifismo***, ***amor*** y ***altruismo*** (→) son «valores» morales ***patológicos*** típicos del hombre débil.

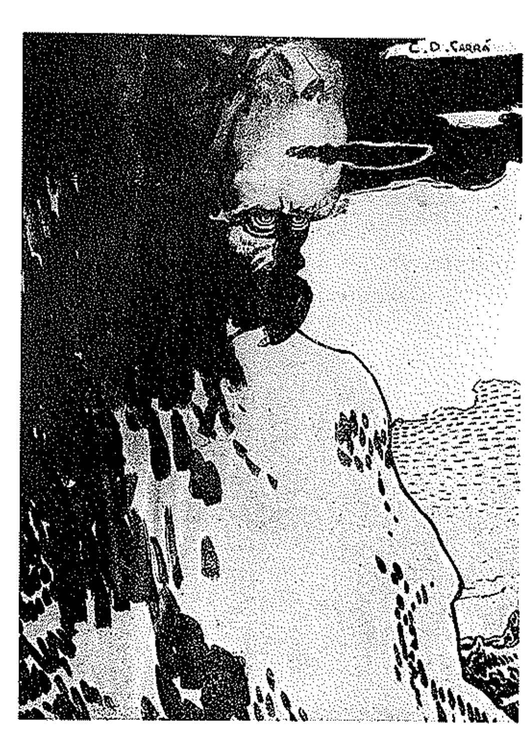
Pese a admitir que la interpretación del nazismo se basa en una ambigüedad presente en Nietzsche, la crítica más actual ha puntualizado que no detecta ningún significado político concreto en sus obras: éstas, en efecto, pueden interpretarse desde muy diversos puntos de vista. De hecho, la doctrina del superhombre se ha integrado en el marxismo, el anarquismo, el psicoanálisis y el existencialismo, desde donde ha ejercido su influencia en toda la cultura del s. XX.

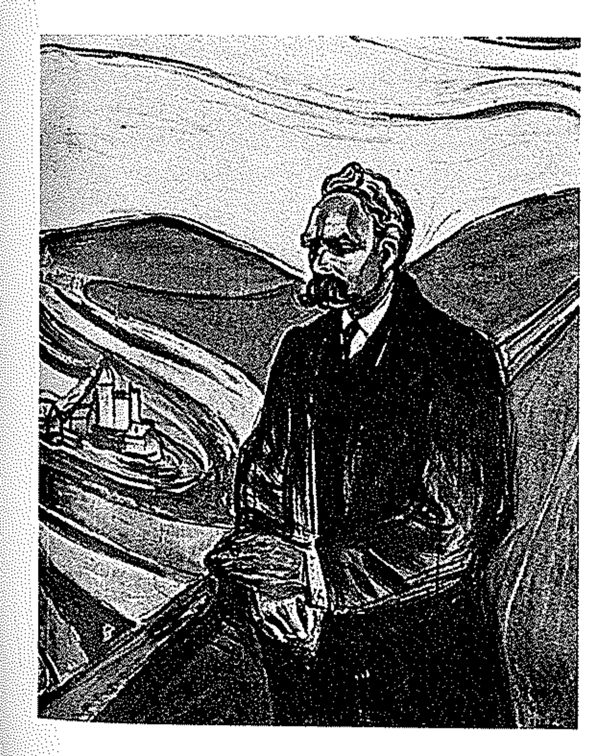


Nietzsche fue retratado con una mano en la mejilla: una postura que la tradición iconográfica asocia a la **melancolía**; según la antigua ***medicina de los humores*** (→), la melancolía es una patología típica del hombre cuya mente tiende a la enfermedad (→ *Patografía*).

Representación ideal de Nietzsche (1919), debida al artista C. Carrà.







Nietzsche retratado por **E. Munch**. La vida de Nietzsche estuvo marcada por los efectos de una grave enfermedad contraída durante su juventud (la sífilis) que le provocó un lento pero constante deterioro físico; su muerte se produjo tras sufrir una demencia extrema durante diez años. Su trágico destino –una mezcla de genio, talento y locura– generó el mayor mito filosófico contemporáneo. Muchos pintores han tratado de representar la dimensión, a la vez excepcional y trágica, del filósofo alemán, como si él mismo fuese la única encarnación del superhombre. Mediante el uso formal de una primitiva composición diagonal, el retrato de Munch subraya la inestabilidad y angustia existencial del pensador.

DADAÍSMO

IRRACIONALISMO: ESTÉTICA

Véase también Nihilismo, Vanguardias

El **movimiento dadaísta** tuvo una existencia breve. Nació en 1916 en la tranquila ciudad de Zurich, mientras el mundo era sacudido por la Primera Guerra Mundial. Su guía fue el artista y filósofo **Marcel Duchamp** (1887-1968), quien se convirtió en el teorizador más importante del grupo. El movimiento se desarrolló también en París y Nueva York, pero la experiencia se dio por concluida hacia 1923. Sin embargo, se trata de uno de los movimientos artísticos más influyentes de todo el s. XX; los críticos e historiadores del arte coinciden en señalar que su mensaje de **libertad** y **rigor**, sumado a un modo muy particular y «conceptual» de entender la pintura, son las razones de que se convirtiese en parte esencial de *todo* el arte contemporáneo.

Dadá fue un contrasentido en sí mismo; es cierto que fue una corriente artística, pero profesó un *credo antiestético, antiartístico y antipoético*. Su fuerza residió en el hecho de ser la expresión más rigurosa, en el campo estético, del **irracionalismo** (→) contemporáneo en la versión vitalista de **Nietzsche**. Sus posiciones teóricas se pueden resumir en cuatro puntos.

• El retorno del arte a la *vida* (→) y la superación de la distinción tradicional entre artista y obra (la abolición de la práctica de la pintura en caballete). Una de las formas de obtención de este resultado fue concebir el arte como productor de un evento y no de un objeto. Al implantar la dimensión temporal en las artes visuales y acercar la pintura al teatro, el dadaísmo inventó el *happening* y la *performance*. Otro modo más radical fue transformar al mismo artista y su existencia en una obra de arte viviente; a partir de los años veinte, Duchamp dejó de pintar y empezó a «exhibirse» a sí mismo en las exposiciones (por ejemplo, jugando al ajedrez con un amigo).

• La revalorización del **azar** (→) y del **juego**. El arte (al igual que el juego) pasa a considerarse una actividad seria pero desinteresada, ajena a todo fin utilitario, incapaz de producir valores y, sobre todo, desprovista de reglas. El arte es libertad de toda constricción; sólo jugando o creando se es verdaderamente libre. Una parte del *Gran vidrio*, el trabajo más ambicioso de Duchamp, se realizó disparando sobre la obra con un pequeño cañón cuyos proyectiles dejaban su tinta sobre la tela.

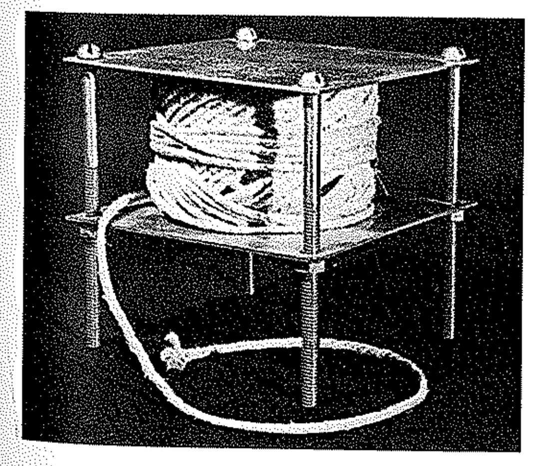
• El uso desacralizador de la **ironía** (→) convertida en arma contra cualquier valor estético. Dadá respondió al arte preciosista produciendo «obras de desecho» y una «pintura de la inmundicia» (realizada a base de cordeles, botones o clavos hallados en la basura). Duchamp produjo obras sin sentido como *Aire de París* (un vaso lleno de aire) o *Taza de café* (una taza corriente con el interior forrado de piel).

• La poética del *ready-made* (la idea de que cualquier objeto puede convertirse en obra de arte por el solo hecho de que el artista lo proclame así, incluso en ausencia de cualquier tipo de manipulación) es la que expresa mejor lo que **Nietzsche** denominó *voluntad de poder*. Al igual que el *superhombre* (→), el artista cambia el mundo con un solo gesto; o aún mejor: determina la naturaleza y el *estatus* de los objetos con un acto de voluntad regido por su libre albedrío.



Manifiesto del club Dadá (linoleografía de R. Hausmann, 1918). El término *dadá* no tiene ningún significado (es la simple imitación de un balbuceo infantil) y por ello fue elegido como nombre del grupo. **Tristan Tzara**, el filósofo del grupo de jóvenes fundadores del club (aunque por entonces era un simple estudiante de filosofía) proporcionó la siguiente definición: «Dadá es un microbio virgen que se insinúa con la insistencia del aire en todos los espacios que la razón no puede llenar».





Para el dadaísmo, lo que produce el valor del arte no es el objeto en sí sino la **intención del artista**. **M. Duchamp** hizo realidad este principio con la invención del *ready made* (literalmente «obra ya hecha»): cualquier objeto se convierte en obra de arte por la sencilla razón de que así lo ha decidido el artista. A la izquierda, *Cuerda, latón y tornillos* (1913); arriba, *Rueda de bicicleta* (1915), ambas obras de Duchamp.

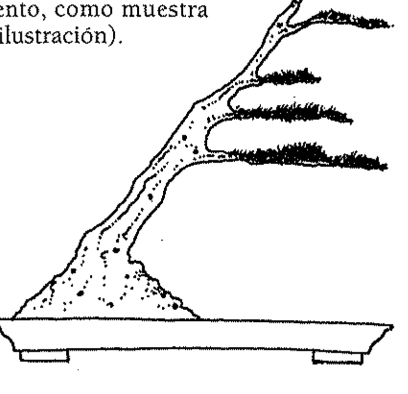
ZEN

Orientalismo, Irracionalismo
Véase también **Irracionalismo, Dadaísmo, Azar, Primitivismo**

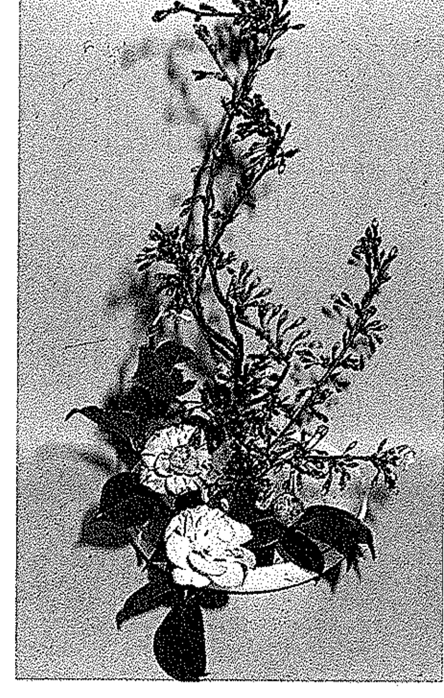
El nacimiento de las **doctrinas irracionalistas** en el marco de la filosofía del s. XX provocó un nuevo interés por las filosofías orientales y, en particular, por el **zen** japonés (literalmente, «meditación»). El zen no es una religión (acepta sin discusión los principios del budismo) y tampoco una filosofía (no se interesa por ninguna teorización); en realidad es un conjunto de técnicas para alcanzar la ***iluminación***, una forma de compenetración con la realidad tan absoluta, que anula la autoconciencia del sujeto. El zen se jacta de no poseer palabras, explicaciones, instrucciones o conocimientos (el zen no puede *explicarse*, sólo puede *mostrarse*); el zen enseña el silencio y el abandono de toda teoría por una vida natural. Posee una ritualidad intensa pero compuesta por prácticas sencillas y pobres, sin un contenido conceptual aparente y de una exigencia mínima.
La más importante de todas las técnicas zen es la meditación sobre el ***koan*** (algo semejante a un enigma: una tarea imposible, una paradoja lógica. Por ejemplo, «batir palmas con una sola mano»). Al meditar sobre el *koan*, el monje descubre la inadecuación entre la voluntad y el intelecto, y se acostumbra a vivir en una dimensión **más allá de la racionalidad** (lo que no significa irracionalidad). El objetivo de la educación zen es olvidar la razón, superarla, pero no ir en su contra con comportamientos ilógicos que, pese a negarla, le conferirían una importancia excesiva. Al final del aprendizaje, al monje se le exige la habilidad de ***saber salir de la cordura con suavidad***: esto es, tener la capacidad de trascender la dimensión racional y utilitaria de la vida cotidiana para vivir como ***satori***, en un estado de beatitud laica. Convertido en maestro y consciente de que todos los problemas son *koan* sin respuesta, el monje zen seguirá utilizando la paradoja para tener ocupada la mente en reflexiones sin pretensión de coherencia lógica. Por ello, el mayor obstáculo para la iluminación es el deseo de alcanzarla; de nada sirven el esfuerzo, la atención o el empeño, que incluso pueden ser dañinos, puesto que ocupan la mente con nuevos contenidos, en lugar de «vaciarla».
Por otra parte, la iluminación zen no significa escapar del mundo, sino una intensa participación en la vida cotidiana. El «renacimiento» no se consigue mediante alguna práctica heroica o ascética, sino viviendo la vida de cada día con una intensidad particular. La **meditación** (→) zen es una meditación «sin objeto» y «sin intención»; consiste únicamente en realizar actividades normales (como cortar el pescado, limpiar las verduras o preparar el té) en un estado de absoluta anulación de la autoconciencia.
En Occidente, estas prácticas de meditación se han recibido siempre poniendo énfasis en los aspectos puramente técnicos, omitiendo su originario carácter y valor anticultural. Mientras que el ***ikebana***, el ***bonsai*** o el ***suieki*** se han convertido en el simple arte de disponer flores en un jarrón o de cultivar plantas enanas, en la cultura zen tienen un significado mucho más preciso: recrear, con los medios más pobres y cotidianos, un ***microcosmos*** universal (→*Microcosmos/macrocosmos*).



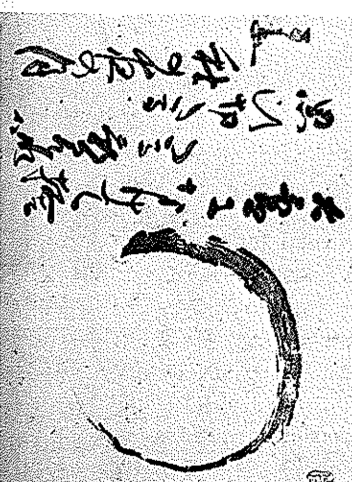
Desde el punto de vista filosófico, el **jardín de arena** es la más interesante de las creaciones zen. El valor estético de estas composiciones, dispuestas siempre junto a los templos más importantes, se obtiene con una absoluta pobreza de materiales: arena (rastrillada con enorme cuidado por los monjes) y algunas piedras dispuestas de tal manera que evocan la grandeza de un paisaje real. De esta manera, el jardín se convierte en un ***microcosmos natural***.



El ***bonsai*** debe recrear las condiciones de un paisaje natural (incluida la inclinación de los árboles a causa del viento, como muestra la ilustración).



Un clásico ***ikebana*** que hace referencia a la primavera. En esta composición, formada por el jarrón y las flores (siempre tres), todo debe estar dispuesto de manera natural y asimétrica. La estética zen valora lo vacío, la asimetría, la pobreza de materiales y la simplicidad de la técnica, valores adoptados después por el **arte no-figurativo** (→) del s. XX.



El ***haiku*** es un tipo de composición poético-caligráfica (los sentimientos que lo inspiran son visibles también en la grafía). Debe estar formado por tres versos de 5, 7 y 5 sílabas cada uno. El tema se refiere siempre a un aspecto menor, un detalle de la naturaleza; por ejemplo «Con alas leves / vuela a mí la paloma. / Es primavera».

QUINTO POSTULADO

GEOMETRÍA NO EUCLIDIANA
Véase también Crisis del fundamento, Logicismo, Formalismo

El descubrimiento de la **geometría no euclidiana** fue una de las conquistas intelectuales más importantes del s. XIX. La alcanzaron, aunque cada uno de manera independiente, el ruso **N. Lobacevskij** (1793-1856) y el alemán **B. Riemann** (1826-1866). El problema se refería al último de los cinco postulados propuestos por **Euclides** como base de su sistema deductivo. Según éste, *por un punto P situado fuera de una recta r pasa una y sólo una paralela a la recta dada.* Durante más de dos mil quinientos años, esta afirmación fue considerada ***verdadera*** (una descripción de la realidad efectiva) y a la vez ***indemostrable*** (es tan evidente que puede aceptarse por intuición). En consecuencia, el sistema de Euclides y sus 450 teoremas (incluido el de Pitágoras) que se derivan por necesidad lógica del quinto postulado, fue considerado durante siglos como la única geometría posible.

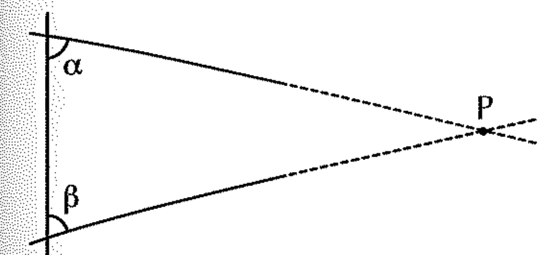
El gran logro de los teóricos del s. XIX fue demostrar que es posible construir distintos sistemas geométricos basados en un ***quinto postulado distinto del euclidiano***. La consecuencia de este nuevo planteamiento fue la ***modificación del concepto de plano*** (el lugar en el que se disponen las figuras geométricas) y que Euclides siempre supuso rectilíneo e infinito.

• Por su parte, Lobacevskij construyó una **geometría hiperbólica** basada en el postulado de que *las rectas que pasan por P pueden ser paralelas a la recta r.* Dada la forma del plano, la realidad que describe esta geometría de muy ardua representación mental tomó el nombre de *mundo con forma de silla de montar.*

• Riemann, en cambio, partió del postulado opuesto (*no hay ninguna recta que pase por P paralela a r*), descubriendo la posibilidad de construir una **geometría elíptica** que describe un mundo en el que *el plano geométrico se pliega sobre sí mismo hasta alcanzar la esfericidad.*

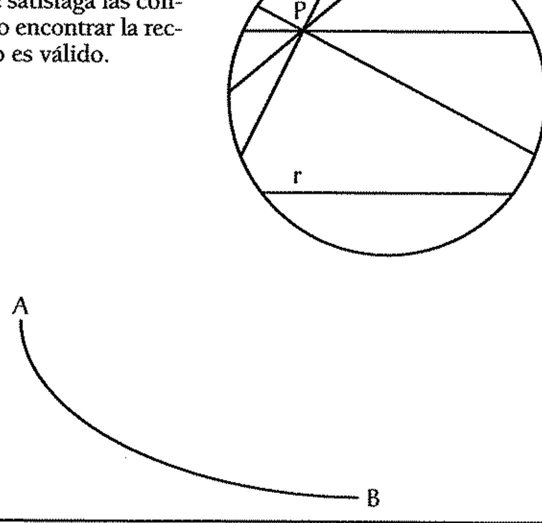
Los enunciados que postulan estas geometrías son extraños. Por ejemplo: en el mundo esférico de Riemann, la suma de los ángulos interiores de un triángulo es mayor de 180°; en cambio, en el «mundo con forma de silla de montar» siempre es inferior a 180°. Sin embargo, el resultado (a la postre, lo único de veras importante en geometría) posee tanta **coherencia** como el propio sistema de Euclides: si se desarrollan estas dos geometrías, tan ricas y complejas como la euclidiana, nunca se llega a una paradoja o a una situación indefinible (dos proposiciones contrarias y ambas demostradas como lógicas).
Algunos de estos nuevos sistemas pueden utilizarse para «geometrizar» aspectos de la realidad natural. Si se razona en términos planetarios (programando la órbita de una nave espacial alrededor de la Tierra), se nos aparece el mundo elíptico descrito por Riemann, en el que la distancia más corta entre dos puntos es una *geodésica* (una línea curva). Ésta es la geometría utilizada por **A. Einstein** en los cálculos astronómicos de la *relatividad* (→).

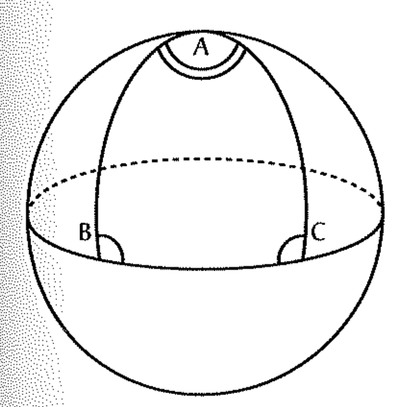
El descubrimiento de las nuevas geometrías no implica la falsedad de la geometría euclidiana que, aunque relativizada, conserva su validez, si bien sólo aplicable en planos «rectilíneos» y en pequeños espacios terrestres, a medida del hombre.



El quinto postulado en la formulación de **Euclides**: si una recta que corta a otras dos forma dos ángulos internos (*alfa* y *beta*) menores que dos ángulos rectos, las dos rectas prolongadas ilimitadamente acabarán encontrándose en un punto P. En una formulación más moderna: por un punto P situado fuera de una recta pasa una y sólo una paralela a la recta dada.

Hay un presupuesto implícito en la visión de Euclides: la necesidad de que el plano sea ilimitado o infinito. En un área limitada, en efecto, puede haber más de un segmento que satisfaga las condiciones de paralelismo (es decir, pasar por P y no encontrar la recta r). En un plano finito, el quinto postulado no es válido.

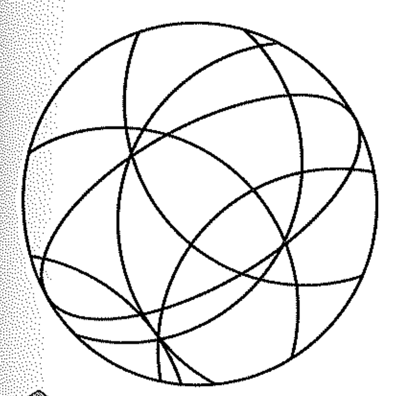




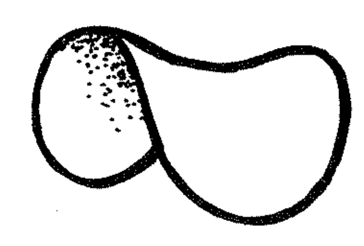
En una geometría elíptica, la suma de los ángulos interiores de un triángulo es siempre mayor de 180°.

A
C
B

El plano de Lobacevskij se obtiene rotando la curva AB en torno al eje de simetría C. La suma de los ángulos del triángulo situados sobre este plano es inferior a 180°.



La geometría de Riemann parte del supuesto de que en un plano no puede haber paralelas. Así se consigue que el plano se curve sobre sí mismo hasta formar una esfera.



Esquema conceptual del «mundo con forma de silla de montar» originado en la geometría de Lobacevskij. En un plano con esta forma es posible construir un sistema geométrico en el que pueda haber varias rectas paralelas a una recta dada que pasen por un mismo punto.

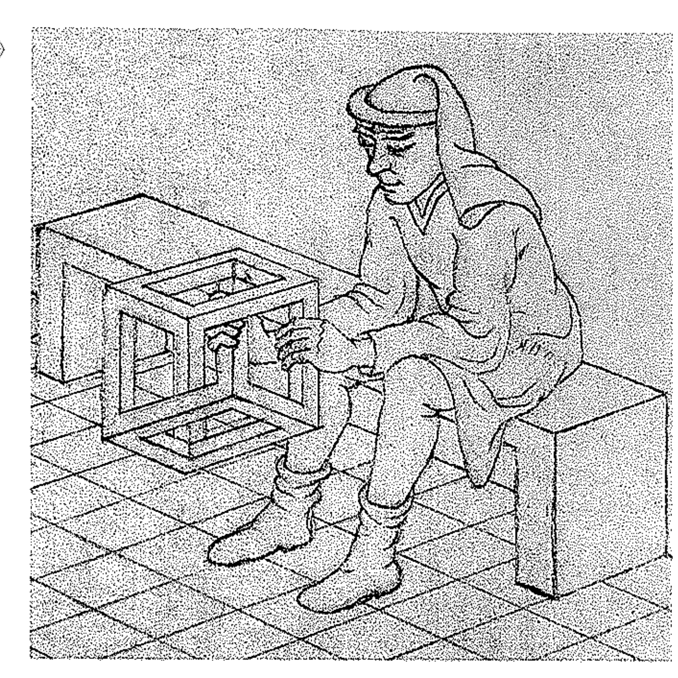
CRISIS DEL FUNDAMENTO

FILOSOFÍA DE LAS MATEMÁTICAS
Véase también Formalismo, Logicismo, Geometría no euclidiana

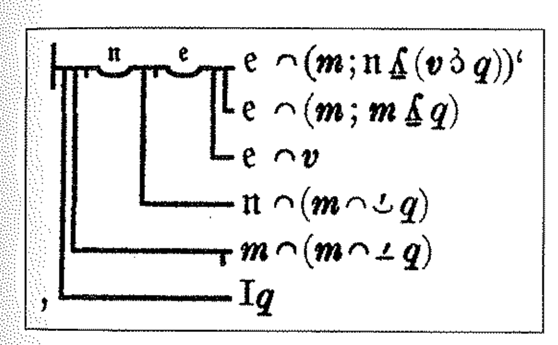
Mientras que los griegos sólo conocían los números que hoy llamamos naturales positivos (1, 2, etc.), a partir de la época moderna la noción de **número** (→) se extendió hasta denominar una *serie heterogénea de construcciones mentales* de diferente naturaleza: números enteros, racionales, irracionales, reales, complejos, no naturales, transfinitos, etc. Los progresos en esta área del saber, particularmente acentuados durante el s. XIX, estuvieron acompañados de una sorprendente falta de certeza teórica, hasta el punto de que permanece todavía imprecisa la naturaleza y el estatus teórico del ente matemático por excelencia: el número.
Después de la crisis generada por el descubrimiento de la *geometría no euclidiana*, se hizo inevitable replantearse los fundamentos de las matemáticas desde un punto de vista crítico. Así, durante los cincuenta años a caballo del final del s. XIX y del principio del s. XX nació la **filosofía de las matemáticas**, una nueva área de reflexión crítica caracterizada ante todo por su estrecha compenetración con la filosofía, la lógica y las matemáticas.
En el núcleo de esta investigación, llamada **fundacionalista** porque relativiza los axiomas de base de las matemáticas, está la noción de número. Veamos las tres principales teorías adelantadas para definir de manera clara esta noción fundamental.

• El **logicismo** (**Frege, Russell**) intenta resolver el problema reduciendo el número a un **principio lógico** (la clase o conjunto). Es una solución de tipo platónico: el ente matemático es pensado como algo preexistente, de modo que la matemática aparece como un descubrimiento y no como una invención. Se trata de una solución que se adapta bien a la matemática elemental, pero que se muestra insuficiente para explicar la naturaleza de teorías más complejas.
• El **formalismo** o teoría axiomática de las matemáticas (**Hilbert**) identificó la validez de la **coherencia interna** de sus construcciones. El ente matemático es considerado como un producto de la mente humana: existe y es válido sólo cuando se consigue definirlo sin contradicción.
• El **intuicionismo** (**Brouwer**) trató de resolver la cuestión recurriendo a la capacidad constructiva de la mente: un ente matemático puede llamarse existente si se consigue construirlo (es decir, si se es capaz de producir un ejemplo e indicar el procedimiento necesario para obtenerlo).

Ninguno de estos intentos tuvo éxito: el logicismo encontró un obstáculo insalvable en la *paradoja de Russell*; el formalismo lo halló en el *teorema de Gödel* y el intuicionismo no ha sabido construir un modelo general capaz de explicar todos los entes matemáticos (por ejemplo, la noción de infinito no ha podido ser construida y escapa, por muchos motivos, a la capacidad intuitiva del ser humano).
Sin embargo, y a pesar del intenso debate que tuvo lugar en los primeros decenios del s. XX, el problema de la naturaleza del número, y por ende de las matemáticas, permanece sustancialmente sin resolver; así las cosas, el panorama en esta parcela del saber se caracteriza por la presencia simultánea de numerosas teorías alternativas e incompatibles entre sí. En el mismo siglo en que se producen extraordinarios descubrimientos tecnológicos, ***la ciencia descubre la fragilidad de sus bases.***



Un objeto imposible en un grabado **de Escher**. Extraña figura del pintor-sabio que intenta explicar, en términos visuales, el sentido de desorientación y confusión originado por la **crisis del fundamento** de las matemáticas. Puesto que todas las ciencias han logrado sus mayores éxitos por medio de la matematización de sus procedimientos, la crisis se ha convertido en un problema teórico general, aunque nacida en el ámbito puramente matemático.



Ejemplo de **lenguaje lógico**: un fragmento extraído de *Fundamentos de la aritmética* de G. **Frege** (1893). El procedimiento deductivo está representado por una ramificación de proposiciones que hay que leer en sentido ascendente. Los trazos verticales indican negaciones y las concavidades expresan los cuantificadores universales (para cada...). Otros autores emplean sistemas notablemente distintos.

	Negación	*Conjunción*	*Disyunción*	*Implicación*	*Doble implicación*
Boole	$\bar{p}$	$p \times q$	$p + q$	$p > q$	$p = q$
Peano	$-p$	$p \cap q$	$p \cup q$	$p \supset q$	$p\cdot = \cdot q$
Whitehead y Russell	$\sim p$	$p \cdot q$	$p \vee q$	$p \supset q$	$p \equiv q$
Hilbert y Ackermann, 1928	$\bar{P}$	$P \,\&\, Q$	$P \vee Q$	$P \rightarrow Q$	$P \sim Q$
Hilbert y Ackermann, 1959	$\neg P$	$P \wedge Q$	$P \vee Q$	$P \rightarrow Q$	$P \leftrightarrow Q$

La lógica es una de las escasas áreas del saber que siguen desprovistas de un lenguaje técnico universalmente aceptado por todos los estudiosos. Cada lógico antepone a su propio trabajo una tabla con los símbolos utilizados. Las razones de esta falta de unificación son de orden conceptual: en efecto, cada autor trata los **operadores lógicos** (negación, conjunción, etc.) con matices de sentido propios, subrayados por su simbología particular.

LOGICISMO

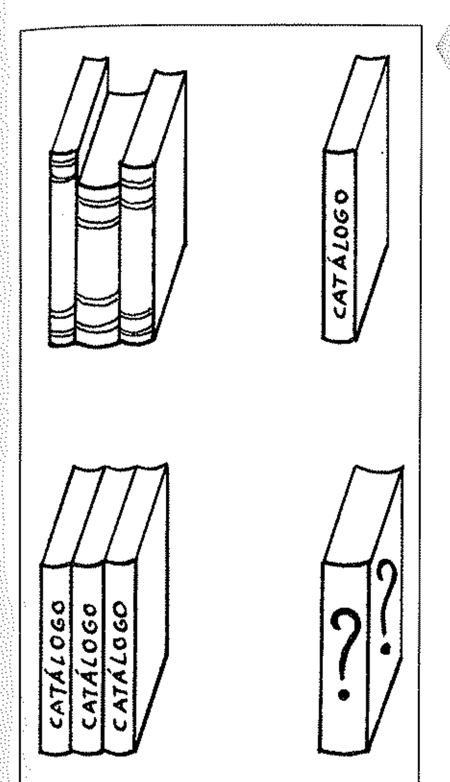
Russell, Paradoja de las clases
Véase también Geometría no euclidiana, Formalismo, Crisis del fundamento

En el complejo terreno de la filosofía de las matemáticas, el **logicismo** es, junto al **formalismo**, uno de los más importantes intentos por resolver la ***crisis del fundamento***: es decir, especificar la naturaleza del concepto de número. Elaborado por **G. Frege** (*Principios fundamentales de la aritmética*, 1903), el logicismo sugiere la posibilidad de reducir las matemáticas a un sistema lógico. Así, el significado de un número podría enunciarse mediante la noción de **clase** (**conjunto**): la agrupación de todos y exclusivamente aquellos entes (objetos de cualquier naturaleza) que cuentan con algún atributo en común y que pueden ser definidos por una **regla de pertenencia**. En otras palabras, el número sería la característica común a un determinado tipo de clase; por ejemplo, el 7 expresaría lo que hay de común con las siguientes clases: los días de la semana, las maravillas del mundo, los reyes de Roma, los jinetes del Apocalipsis, los sabios de la Antigüedad, etc. Aunque heterogéneos por su contenido, todos gozan de la propiedad de **igualdad aritmética:** a cada uno de sus elementos corresponde uno y sólo un elemento en los otros. Llamamos número 7 al **conjunto de todos los conjuntos** similares a éste.

En el programa de Frege, el concepto de clase debía utilizarse de forma cada vez más compleja, explicando la naturaleza de todos los entes matemáticos y de sus operaciones. La imposibilidad de llevar a la práctica este programa de refundación de las matemáticas sobre bases lógicas quedó demostrada en 1903 por el filósofo inglés **B. Russell** (*Los principios de las matemáticas*, 1903). Russell expuso la distinción fundamental entre «conjuntos normales» y «conjuntos no normales».

- Los **conjuntos normales** se definen por el hecho de **no contenerse a sí mismos**, ya que la totalidad (la clase) posee una naturaleza distinta a la de sus componentes. Muchos conjuntos naturales son de este tipo: una clase de estudiantes no es un estudiante; el conjunto de todos los vendedores de fruta es una asociación comercial, no una enorme frutería, etc.
- Los conjuntos **no normales** se definen, en cambio, por **contenerse a sí mismos** como un elemento. El conjunto de todos los colores del espectro luminoso (el blanco) es un color en sí mismo; el catálogo de los libros de una biblioteca es en sí mismo un libro, y esto implica que un catálogo perfecto que contuviese *todos* los libros debería también contenerse a sí mismo.

La paradoja se produce cuando, al considerar clases formadas por elementos, se incluyen clases de segundo nivel: es decir, clases de clases. La situación aparece de pronto como indefinible: es imposible establecer si estas *superclases* son a su vez normales o no normales. Russell parafraseó su intuición con un célebre ejemplo. Imaginemos que el barbero de un pueblecito se define a sí mismo de la siguiente manera: «Alguien que afeita a todos los que no se afeitan a sí mismos». Ahora bien, si él se afeita a sí mismo, entra en contradicción consigo mismo, convirtiéndose en un imposible barbero que afeita a alguien que se afeita a sí mismo; pero si no se afeitara dejaría de ser el barbero de la definición, pues no afeitaría a todos los que no se afeitan a sí mismos.



La **paradoja de las clases** de **Russell** puede tener diversas formulaciones; una de ellas considera conjunto al catálogo de libros de una biblioteca. El bibliotecario tiene dos posibilidades: la primera es no incluir en el catálogo general una ficha relativa al mismo catálogo, creando así un conjunto normal; la segunda, incluir el catálogo en el mismo catálogo, creando así un conjunto no normal: un catálogo que se cataloga a sí mismo. Ahora bien: ¿qué sucedería si el director general de todas las bibliotecas quisiera crear un catálogo de todos los catálogos no normales?

SI NO LA RECOJO,
ENTONCES SE PRESUME
QUE LA RECOJA.

La **paradoja del cartero** es otra versión de la antinomia descubierta por Russell. Si se define al cartero como «alguien que lleva el correo a quienes no lo recogen por sí mismos» (convirtiendo así al cartero en el símbolo de una clase), nace un problema irresoluble referente a las cartas que llegan para el propio cartero. Si él las recoge, deja de ser cartero (inadmisible en términos lógicos); pero si no las recoge, deberá esperar a que se las traiga el cartero, que es él mismo.

FORMALISMO

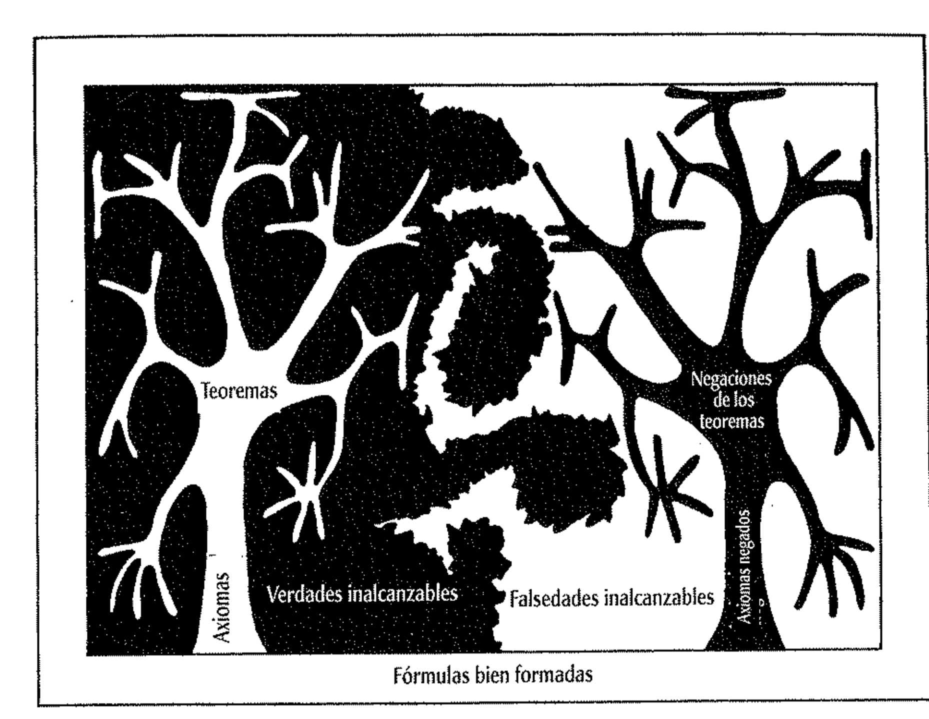
Hilbert, Teorema de Gödel

Véase también Crisis del fundamento, Logicismo

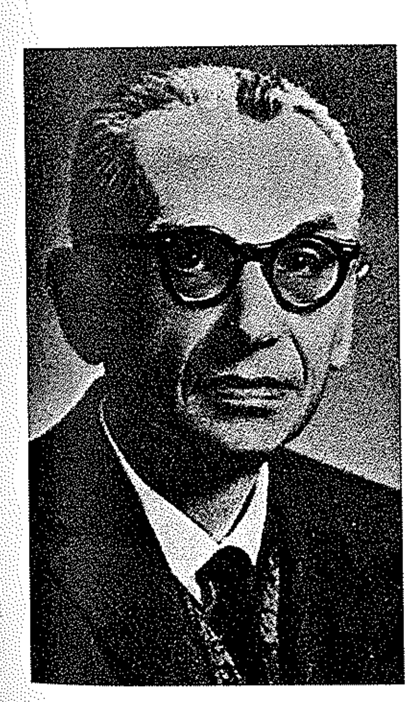
El **formalismo**, la gran corriente de la **filosofía de las matemáticas**, nació en las primeras décadas del s. XX y es obra del matemático alemán **D. Hilbert** (1862-1943). A diferencia de la teoría ***logicista***, el formalismo intenta explicar el problema planteado por la ***crisis del fundamento*** (aclarar la naturaleza de la noción de número) con la siguiente hipótesis: los conceptos utilizados en un discurso matemático reciben su significado únicamente de las **relaciones** que establecen entre sí. La validez de una teoría consiste sólo en la **ausencia de contradicciones** internas (no en describir el mundo físico, ni en representar un contenido lógico). Una teoría matemática será válida mientras su desarrollo produzca una antinomia (dos teoremas contradictorios, pero ambos demostrables). Hilbert comparó los términos de cualquier teoría con los elementos de un edificio (o con las palabras dentro de una lengua): en estas estructuras, cada componente se sostiene sobre los otros y justifica los siguientes.
Sobre la base de esta premisa teórica, Hilbert intentó un reexamen de la totalidad de las matemáticas en dos etapas:
- la **formalización** de las teorías matemáticas complejas (es decir, la explicitación de los sistemas de axiomas, de las reglas de inferencia y de los distintos procedimientos utilizados);
- el **análisis de la no-contradictoriedad** de estos sistemas formales.

Sin embargo, el intento formalista contenía una intrínseca e insuperable dificultad: ¿hasta qué punto es necesario desarrollar una teoría cuyo objetivo sea reconocer su legitimidad? Si el estado actual de las investigaciones no ha producido todavía antinomias, nada impide que éstas puedan presentarse en cualquier momento. Hilbert se reservó la posibilidad de desarrollar un nuevo tipo de investigación que denominó **metamatemática**: ello supuso la elaboración de un conjunto de postulados que pudiesen ser utilizados como base para una matemática «segura» (esto es, garantizada contra la eventual aparición de conclusiones paradójicas en su seno).

En 1931, el matemático austríaco **K. Gödel** consiguió demostrar que el programa de Hilbert para la reconstrucción de los fundamentos de las matemáticas sobre bases formales era totalmente impracticable. Según su **teorema de la incompletitud**, es imposible afirmar la no contradictoriedad de un sistema matemático valiéndose únicamente de los instrumentos que ofrece el propio sistema. En otras palabras: cualquier sistema formal (la aritmética, por ejemplo) contiene siempre proposiciones de base que no pueden ser demostradas y, por lo tanto, es necesariamente incompleto. La matemática no puede ser encerrada en una estructura completa y definida a partir de unas pocas proposiciones axiomáticas, y su coherencia no puede ser demostrada empleando sólo instrumentos (principios, axiomas) pertenecientes a la misma matemática.
Como consecuencia de este descubrimiento, el programa formalista se reveló imposible de llevar a la práctica por insuperables razones teóricas, y fue finalmente abandonado.



Representación conceptual del **teorema de Gödel**, ideada por **D. R. Hofstadter** (*Gödel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*, 1990). El recuadro exterior abarca el conjunto de las «**stringhe**» (es decir, toda la secuencia de símbolos posibles en el lenguaje formalizado). Éste comprende como subconjunto el de las «fórmulas bien formadas» o secuencias simbólicas que respetan las reglas sintácticas del lenguaje. El conjunto de teoremas está representado por un árbol (a la izquierda) cuyas ramificaciones se desarrollan sobre la base de los axiomas: de las ramas más viejas se obtienen siempre nuevos teoremas. Las ramas más delgadas se extienden para introducirse, como una sonda, en el conjunto de las fórmulas verdaderas, aunque nunca las recubrirán por completo; la zona negra representa el espacio de las verdades inalcanzables. La imagen especular (el árbol negro de la derecha) representa el conjunto de todas las fórmulas falsas; todas son refutables, pero nunca llegarán a recubrir por completo el espacio ocupado por los falsos enunciados. La frontera entre el conjunto de las verdades y el de las falsedades está representado por una línea *fractal* que sugiere la imposibilidad de delimitar una línea de demarcación definitiva.



Nacido en Brno (Bohemia), el matemático Kurt Gödel estudió e impartió clases (1933-1938) en Viena ; después emigró a Estados Unidos.

RELATIVIDAD

EINSTEIN

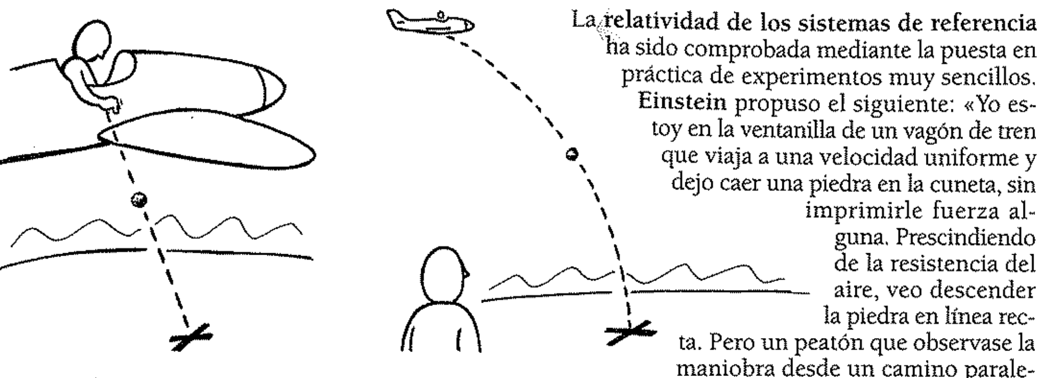
Véase también **Simultaneidad, Quinto postulado**

La **crisis de la física newtoniana** se inició en las últimas décadas del s. XIX, coincidiendo con el descubrimiento de que el sistema mecanicista tradicional, basado en el concepto de **fuerza**, no servía para explicar una parte del mundo natural: por ejemplo, los fenómenos eléctricos y magnéticos (luces, ondas de radio, ondas de televisión, rayos X, rayos gamma y rayos cósmicos). Para **Newton**, «fuerza» es cualquier agente físico capaz de influir desde el exterior (por contacto o a través del espacio) sobre el estado de los cuerpos. Así como la física clásica explicaba la mecánica de los cuerpos recurriendo a las fuerzas mecánicas (fenómenos de aceleración y choque), de la misma manera trató de explicar el fenómeno de la atracción entre los cuerpos basándose en la existencia de fuerzas gravitatorias identificadas con escasa precisión. Como éstas no funcionan por contacto sino que lo hacen a distancia, la idea de fuerza gravitatoria parecía implicar la necesidad de una **espacio absoluto**, independiente y anterior a los cuerpos que eventualmente contiene; un espacio en el que cuerpos y fuerzas están inmersos en un contenedor vacío (una caja).

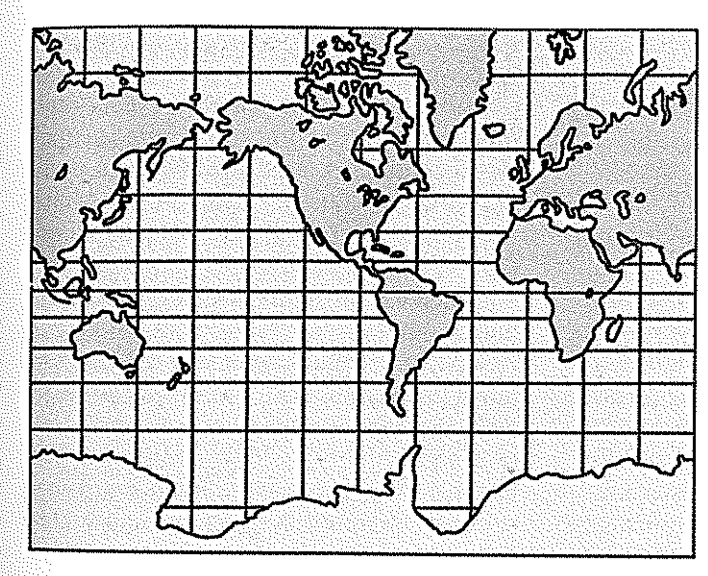
Desde luego, estas nociones de fuerza y de espacio fueron muy ricas para la física de los cuerpos terrestres; la estática y la dinámica de Newton mantienen su validez en un mundo hecho a la medida del hombre. Pero cuando se razona a escala astronómica o con objetos moviéndose a gran velocidad (equiparable a la velocidad de la luz), el esquema interpretativo «terrestre» se muestra insuficiente: se impone reconocer que no existe un espacio absoluto ni un sistema de referencia privilegiado y externo a los cuerpos, respecto de los que se pueda realizar una medición. Hay tantos espacios y tantos tiempos como sistemas de referencia.

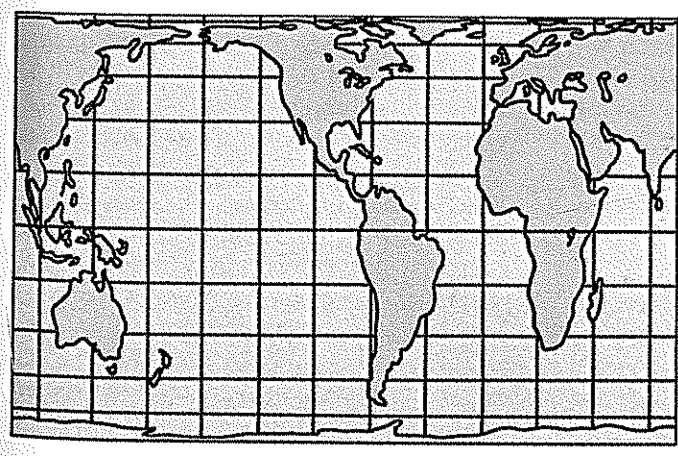
A. Einstein expuso la nueva concepción en la teoría de la **relatividad restringida** (referida sólo a los sistemas en movimiento rectilíneo uniforme) de 1905, y en la de la **relatividad general** (extendida al caso del movimiento acelerado: es decir, en presencia de un campo gravitatorio) de 1916. Según postulaba el científico, el espacio no debe ser pensado como una realidad externa a los cuerpos y a través de la que actúan las fuerzas, sino como el efecto de un **campo**.

La noción de campo, formulada por primera vez por **C. Maxwell**, nació gracias al estudio de los fenómenos eléctricos e indica una modificación del medio como consecuencia de la presencia de un objeto en dicho campo. Esta noción permitió a Einstein reformular la idea de gravedad en términos conceptuales muy distintos a los de Newton. La simple existencia de una masa deforma (o mejor dicho «crea») el espacio circundante, lo «curva» de la misma manera que una carga eléctrica perturba el espacio que la rodea. Esta deformación es la que produce el efecto gravitacional, y así es posible afirmar que los planetas se mueven de forma rectilínea dentro de un espacio curvado por la presencia del Sol. El **espacio**, pues, no debe ser considerado como una realidad en sí misma, sino como una **función de la materia**. Einstein afirmó que los cuerpos «no *están* en el espacio, *pero tienen* un espacio».



La **relatividad de los sistemas de referencia** ha sido comprobada mediante la puesta en práctica de experimentos muy sencillos. **Einstein** propuso el siguiente: «Yo estoy en la ventanilla de un vagón de tren que viaja a una velocidad uniforme y dejo caer una piedra en la cuneta, sin imprimirle fuerza alguna. Prescindiendo de la resistencia del aire, veo descender la piedra en línea recta. Pero un peatón que observase la maniobra desde un camino paralelo a la vía del tren, vería caer la piedra describiendo un arco de parábola (para este observador, el movimiento de la piedra se sumaría al movimiento del tren). Ahora pregunto: las *posiciones* recorridas por la piedra, ¿están *en realidad* sobre una recta o sobre una parábola?» En la figura se muestra el experimento realizado desde un aeroplano.





La importancia decisiva del **sistema de referencia** utilizado se hace evidente en la distorsión de los mapas. Dado que el planeta es una esfera en tres dimensiones, nunca podrá ser representado sobre un plano. La proyección hacia arriba (la tradicional de Mercator, 1569), mantiene los perfiles pero no las proporciones de los continentes, de modo que África parece mucho más pequeña y Europa mucho más grande. La proyección hacia abajo (Peters, 1974) mantiene los tamaños pero distorsiona las formas. Ninguna de las dos es realmente justa; pero ambas lo son respecto a un sistema de referencia particular, indicado por la rejilla.

SIMULTANEIDAD

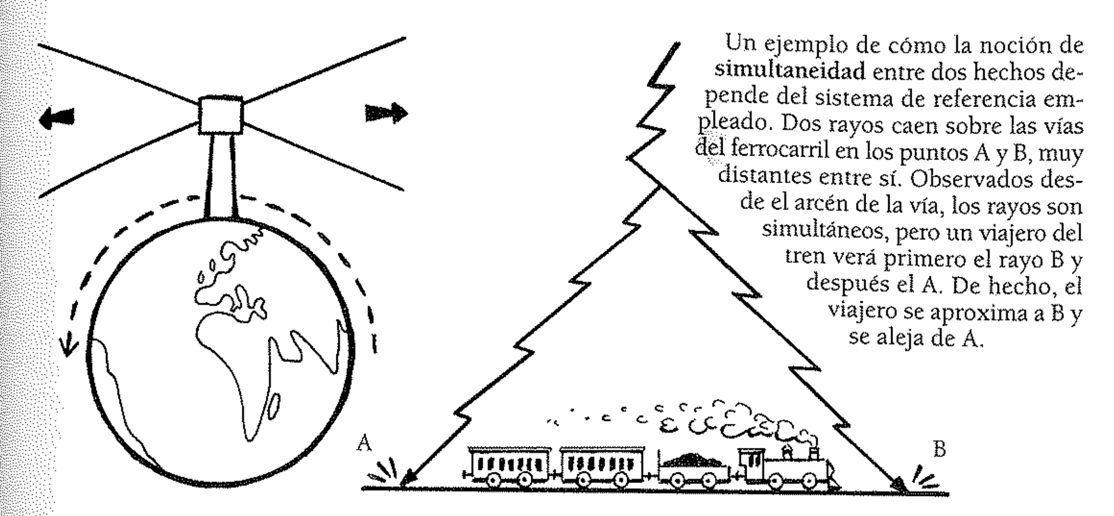
EINSTEIN, RELATIVIDAD

Véase también Relatividad, Quinto postulado

El núcleo teórico del que parten las reflexiones de **Einstein**, la *paradoja de la velocidad de la luz*, es muy simple en su aspecto conceptual. Entre 1881 y 1904, **A. Michelson** y **W. Morley** intentaron verificar la incidencia del movimiento de la Tierra sobre la velocidad de un rayo de luz. Las conclusiones desmintieron clamorosamente la validez de las leyes de Newton sobre la composición de las fuerzas: no se verificaron diferencias en la velocidad de la luz, cualquiera fuese la dirección tomada en su movimiento (tanto hacia el este como hacia el oeste).

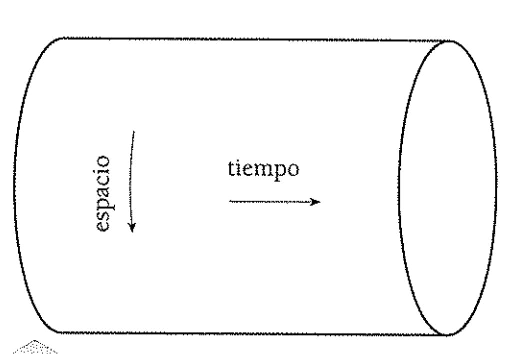
El aspecto más brillante de la intuición de Einstein fue utilizar como base de una nueva teoría (aún por construir) lo que resultaba absurdo y paradójico en la visión newtoniana. Afirmó que la luz «se propaga en línea recta con una velocidad definida de unos 300.000 kilómetros por segundo, insuperable y por completo independiente del movimiento del cuerpo que la emite». La existencia de este límite hace que, al aproximarse a la velocidad de la luz, la ley de la composición de las fuerzas (y con ella una serie de nociones colaterales como velocidad, aceleración, masa y tiempo) pierda validez. Por ejemplo: supongamos que desde un cuerpo que se desplaza a una velocidad de 200.000 km/s lanzamos un proyectil dotado de una velocidad propia de 150.000 km/s. Pues bien: la velocidad final del proyectil no será igual a la suma de las fuerzas (350.000 km/s), sino que será siempre inferior a la insuperable barrera de la velocidad de un rayo de luz.

Con ello, la noción de **simultaneidad temporal** entre dos hechos ***entró en crisis***. Términos como «ahora», «primero» o «después», sólo tienen sentido para observadores que compartan el mismo sistema de referencia; dos hechos que puedan parecer simultáneos a los ojos de un observador pueden no serlo a los ojos de otro. Los conceptos clásicos elaborados por la filosofía y la física clásica (→ *Newtonismo*), así como la intuición subjetiva de la experiencia cotidiana, nunca pusieron en duda el principio de que el tiempo corre como un flujo continuo e independiente del estado del sujeto que lo experimenta. También es cierto que la percepción individual puede ser mutable, pero eso no parece negar la existencia de una realidad objetiva y absoluta, en la que el tiempo fluye de manera inexorable y con perfecta constancia y regularidad. En la relatividad, por el contrario, ***el tiempo es fluido y elástico***, capaz de dilatarse o contraerse con relación a la velocidad del sujeto y a su estado de movimiento o quietud. No existe un tiempo «verdadero» en base al que puedan ser medidos otros tiempos.
Es más: el tiempo no es conceptualmente diferenciable del espacio al que está conectado en un *continuum* que se ha designado con el término de **cronótopo**. En consecuencia, la separación e independencia entre tiempo y espacio se han revelado como postulados arbitrarios de la mecánica clásica.

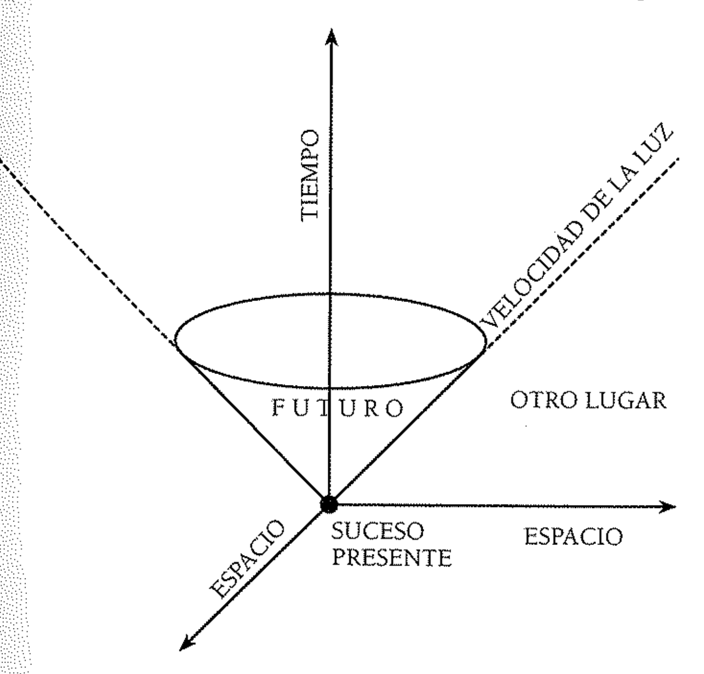


Un ejemplo de cómo la noción de **simultaneidad** entre dos hechos depende del sistema de referencia empleado. Dos rayos caen sobre las vías del ferrocarril en los puntos A y B, muy distantes entre sí. Observados desde el arcén de la vía, los rayos son simultáneos, pero un viajero del tren verá primero el rayo B y después el A. De hecho, el viajero se aproxima a B y se aleja de A.

Contrariamente a la ley de Newton sobre la composición de las fuerzas, un rayo de luz emitido por un faro viaja a la misma velocidad tanto si se le suma como si se le resta la velocidad de la Tierra.



El cronótopo



Geometría del espacio-tiempo de **H. Minkowski**. Sobre el plano horizontal están indicadas las coordenadas espaciales, mientras que el eje vertical mide el tiempo; las líneas diagonales representan la velocidad de la luz. El «cono» delimita el espacio-tiempo que puede producirse en el futuro. Dado que la velocidad de la luz es un límite insuperable, nunca será posible moverse o alcanzar la zona externa al cono.

CUÁNTICA

FÍSICA

Véase también **Indeterminación**, **Azar**

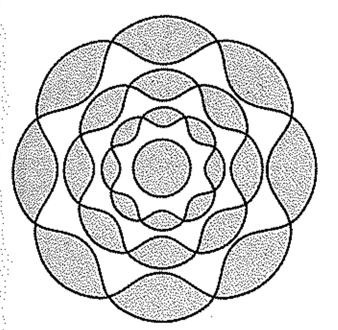
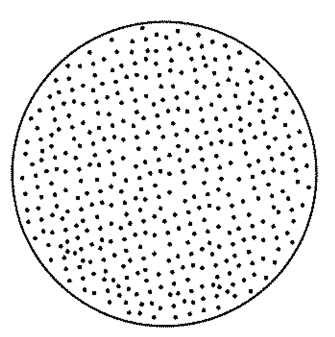
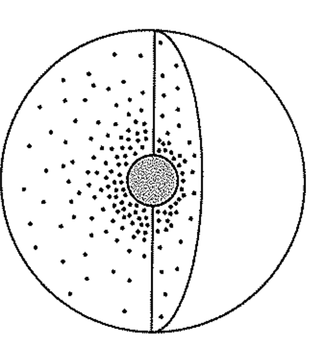
En la era científica, el problema de la **naturaleza de la luz** fue abordado por dos distintas escuelas de pensamiento:

- la **teoría ondulatoria**, enunciada en el s. XVII por **Huygens**, consideró la luz como el resultado de una vibración mecánica del medio que atraviesa, siguiendo el ejemplo del sonido o de las ondas que se producen al lanzar una piedra a un estanque de agua (una de las implicaciones más sutiles de esta teoría era la suposición de la existencia de un medio físico, un «éter» invisible que serviría de soporte a la propagación de las ondas luminosas en el espacio cósmico);
- la **teoría corpuscular** de **Newton** retomó la hipótesis de los atomistas griegos, quienes interpretaron la luz como un conjunto de corpúsculos de diferentes especies (lo que justificaba la diversidad de colores) emitidos de manera continua por los cuerpos luminosos.

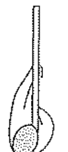
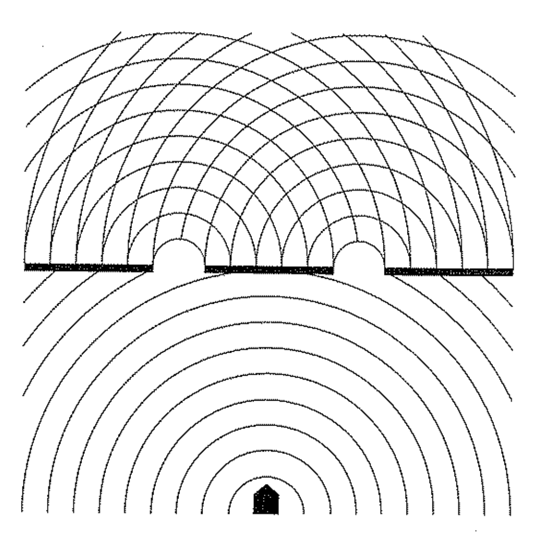
A finales del s. XIX, la teoría ondulatoria había conseguido la adhesión unánime de los científicos y parecía haber encontrado una sistematización definitiva con la teoría electromagnética de **Maxwell**. Ante todo, aparecía de forma clara la incompatibilidad entre las dos teorías: un corpúsculo es un movimiento *de la* materia, mientras que una onda es un movimiento *en la* materia; un hecho físico corpuscular (por ejemplo, la masa de perdigones disparada por una escopeta) tiene carácter discontinuo, mientras que una radiación produce un flujo sin interrupciones.

El aspecto más extraordinario y filosóficamente desconcertante de la **física cuántica** desarrollada en las primeras tres décadas del s. XX es que demuestra claramente la **imposibilidad de descartar tanto la teoría corpuscular como la ondulatoria**, ambas verificables por métodos experimentales. En ciertas situaciones (el efecto fotoeléctrico descubierto por **Einstein** en 1905), la luz se comporta como si estuviese compuesta de «granitos de energía» (fotones dotados de masa propia); y viceversa: otros fenómenos luminosos (difracción, interferencia, polarización) implican una naturaleza ondulatoria.

El **principio de complementariedad**, enunciado por **Bohr** en 1927, afirma que lo corpuscular y lo ondulatorio son dos aspectos complementarios de una única realidad: el primero es esencial para estudiar los fenómenos de intercambio de energía, y el segundo es clave para describir el comportamiento de las partículas elementales. La cuántica superó la antigua distinción entre materia (constituida por entidades discretas, separadas unas de otras e individualizables en el espacio) y radiación (fenómenos ondulatorios y continuos): las partículas elementales son lo uno y lo otro a un mismo tiempo.
Los cambios en el plano atómico no se producen según una progresión continua y lineal (como sería si sólo fuese válida la hipótesis ondulatoria), sino a través de la emisión episódica de **cuantos** (del latín *quantum*, «cantidad determinada»), que son verdaderos «paquetes» (cantidades discretas) de energía. Así, en términos atómicos, resulta falso uno de los más antiguos postulados de la filosofía de la naturaleza: *Natura non facit saltus* («La naturaleza no da saltos»).

Los modelos empleados para entender el átomo han sufrido profundas variaciones a lo largo del s. XX. El esquema de la izquierda, de **A. Sommerfeld**, mantiene la idea tradicional de electrones en una órbita (ya no circular, sino elíptica) en torno al núcleo. En el modelo del centro, el concepto de órbita (una trayectoria identificable) desaparece, y en el modelo de la derecha es sustituido por el de **nube de probabilidad**. Según el planteamiento probabilístico de la cuántica, consecuencia del ***principio de indeterminación***, no es posible determinar con seguridad las posiciones de cada electrón en particular.

Esquema conceptual de la doble naturaleza de la luz. Si con un equipo de experimentación técnica adecuado se dispara una fuente de luz monocromática sobre una pared agujereada, se verifica que: 1) cuando sólo está abierto un agujero, la luz se comporta según la hipótesis corpuscular; 2) cuando está abierto más de un agujero, se verifican fenómenos de interferencia que sólo pueden explicarse con la teoría ondulatoria.

INDETERMINACIÓN

HEISENBERG, EPISTEMOLOGÍA

Véase también **Cuántica**

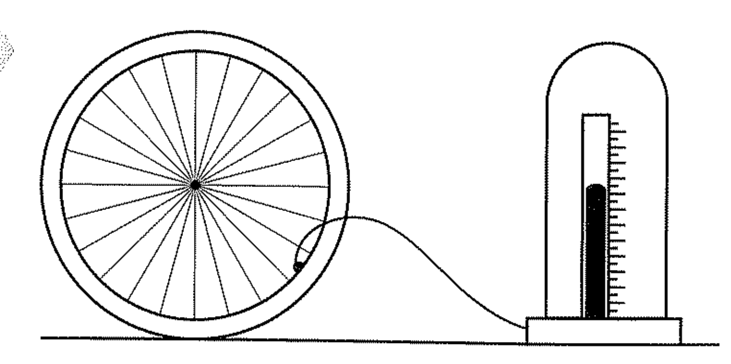
El **principio de indeterminación**, enunciado en 1927 por el alemán **W. Heisenberg**, es uno de los pilares teóricos de la **física cuántica** (→ *Cuántica*). La física cuántica afirma que en cualquier sistema es imposible describir simultáneamente y con la adecuada precisión todas las variables observadas. La razón es que el uso de instrumentos de medición influye en el objeto medido, modificándolo al menos en parte. En términos más generales, puede decirse que ***conocer instrumentalmente una cosa significa cambiarla***. Estas perturbaciones provocadas por el observador están también presentes en el mundo macroscópico. Así, por ejemplo, sumergir un termómetro en un líquido modifica la temperatura del líquido. En el ámbito de la física clásica, las modificaciones producidas por los instrumentos de medida son tan pequeñas que resultan irrelevantes. En el ámbito atómico, en cambio, su peso es determinante: la simple radiación luminosa necesaria para verificar la existencia de un electrón (radiación que no puede ser inferior a un fotón, la unidad mínima de luz) es ya suficiente para sacar el electrón del átomo (*efecto Compton*). No hay manera de medir partículas tan pequeñas sin interactuar de tal forma que se modifique su naturaleza.

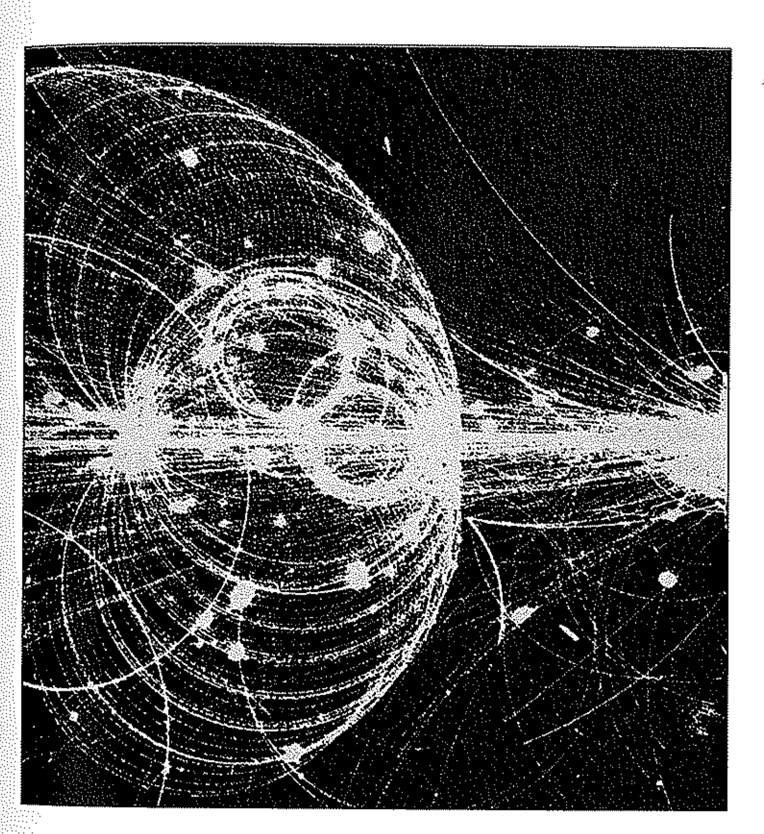
Al generalizar estas experiencias, Heisenberg demostró que no es posible indicar simultáneamente la **posición** y la **velocidad** de una partícula elemental: si se mide la posición, es imposible calcular la velocidad; y a la inversa, una medición exacta de la velocidad conlleva renunciar a la posición, pues es imposible prever dónde se encontrará el electrón al final del suceso. De ahí se deriva la **naturaleza probabilística** de la física atómica: el único modo de calcular conjuntamente las dos variables (posición y velocidad) es realizar un gran número de pruebas y elaborar estadísticas en las que ambos valores estén comprendidos dentro de ciertos límites y según cierta probabilidad.

Este factor de imprevisibilidad no resta significado a la física clásica: en el mundo macroscópico, los hechos conllevan la modificación de un gran número de estructuras atómicas y, en consecuencia, los valores estadísticos mantienen su estabilidad. En cambio, a escala microcósmica, el principio de indeterminación **desmiente la *causalidad*** (→ *Causa-efecto*) y el ***determinismo*** (→), sobre los que la ciencia ha basado durante siglos la idea de un comportamiento predecible de la naturaleza. En el ámbito atómico no existe, sin embargo, una necesidad absoluta (en el sentido de que un sistema de eventos puede dar lugar a diversos desarrollos), pero ninguno de ellos es inevitable, sino sólo más o menos probable que otro.

Es evidente la gran relevancia epistemológica del probabilismo cuántico. **Einstein**, pese a considerar la **cuántica** limpia de errores, siempre rehusó aceptar este principio: «Una voz interior me dice que ésta no es la solución exacta: es una teoría que nos ofrece mucho, pero no nos hace penetrar más a fondo en el secreto del Gran Anciano. En cualquier caso, estoy convencido de que Dios no juega a los dados».

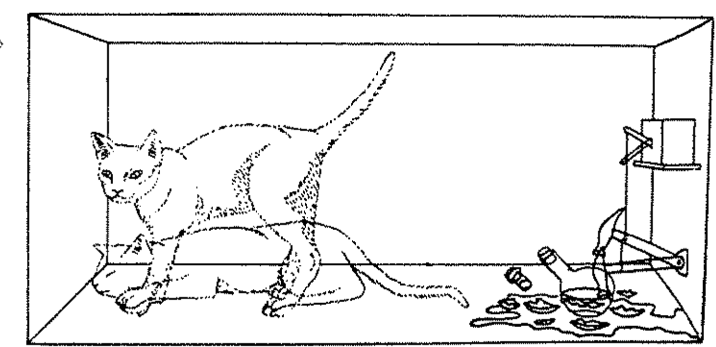
El principio de indeterminación, esencial en microfísica, mantiene su validez teórica incluso en los fenómenos macroscópicos. La única manera de medir la presión de una rueda es retirar una parte del aire haciéndolo pasar a un manómetro. Esta operación altera la presión de la rueda, aunque de modo irrelevante a fines prácticos.





Fotografía de los trazos de las partículas subatómicas obtenida mediante el «bombardeo» de electrones en una «cámara sellada». A escala atómica, es necesario sustituir el concepto de «cosa» (objeto, cuerpo) por el de **evento**, ya que sólo es posible conocer (medir) modificando el objeto del análisis.

La *paradoja del gato de Schrodinger* supone un gato encerrado dentro de una caja en la que hay un frasco de veneno y un martillo que puede caer sobre el frasco. Si el martillo es accionado por un mecanismo formado por un solo protón, la secuencia de eventos es del todo impredecible: el gato estará al mismo tiempo, y según cierto grado de probabilidad, «vivo y muerto».



AZAR

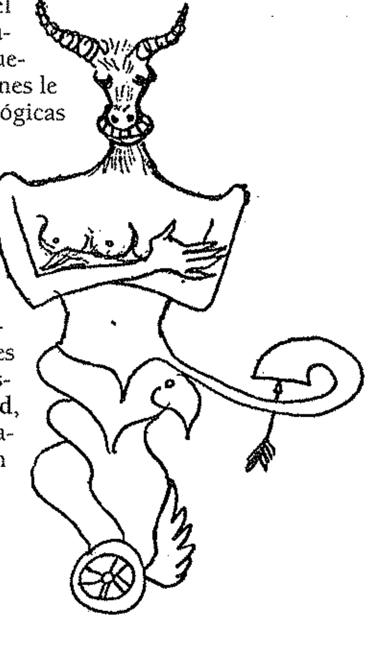
ESTÉTICA

Véase también **Irracionalismo, Vida**

Tanto en el lenguaje común como en el filosófico, se dice que un hecho ocurre por **azar** cuando no es posible atribuirle una causa determinante, por lo que el hecho será contingente, aleatorio e impredecible. Hasta prácticamente nuestros días, la tendencia predominante entre los filósofos occidentales ha sido la de negar la existencia real de esta noción, planteando la hipotética existencia de causas ocultas (no conocidas o incluso incognoscibles) en el origen de cualquier hecho o evento: todo lo que aparece como azar no sería más que una laguna del conocimiento humano.
Las razones de esta negación son evidentes: admitir la casualidad como fundamento de la realidad hace imposible la ciencia y cualquier otro tipo saber. En la Antigüedad, sólo **Lucrecio** y **Epicuro** afirmaron la doctrina contraria: dentro del marco de la teoría atomista, ambos refutaron el principio del ***determinismo*** (→) y vieron en el origen de la formación de los cuerpos no un movimiento vertiginoso de los átomos (como sostenía **Demócrito**), sino el ***clinamen***: esto es, una desviación casual, no predecible y no necesaria de los átomos en caída libre.

El interés en torno al concepto de azar no se produjo hasta la llegada del s. XX, y muy especialmente en los ámbitos biológico, físico y estético.

• En las ciencias de la vida, la importancia de la casualidad se vio reforzada por el ***evolucionismo*** (→) ***darvinista*** y por la ***genética***: en contraposición a la tradicional concepción biológica finalista, se afirma que las mutaciones de las especies no se producen como consecuencia de un proyecto (cualquier planificación del desarrollo de origen más o menos divino), sino a partir de variaciones casuales e impredecibles del patrimonio genético.
• En el ámbito de las ciencias de la naturaleza, el programa positivo-determinista entró en crisis en la segunda década del s. XX debido al descubrimiento del ***principio de indeterminación*** (→) de **Heisenberg** y de la física ***cuántica*** (→). Por primera vez en la historia de la ciencia, dichas teorías reconocieron el papel decisivo del azar y propusieron una interpretación de la interacción atómica (y por lo tanto de la noción de materia) tan distinta a la del pasado, que produjo una encarnizada oposición en el mundo científico. En cierta ocasión, Einstein expresó su desacuerdo con la cuántica afirmando: «Me resisto a pensar que Dios juegue a los dados».
• En el campo estético, la dimensión del azar fue aceptada por las corrientes vinculadas al ***irracionalismo*** contemporáneo, al ***experimentalismo*** y al ***cuestionamiento de los valores tradicionales del arte*** (futurismo, surrealismo, dadaísmo). Una obra construida según las impersonales leyes del azar niega más que ninguna otra el enorme valor atribuido tradicionalmente al arte entendido como la expresión de la espiritualidad del artista. La creación de obras literarias y pictóricas fundadas en el principio de la casualidad permite mostrar el rechazo de cualquier significado (del arte y de la vida) y provocar en el interlocutor una **desorientación** (extrañamiento) más valiosa por sí misma que cualquier doctrina.



Se denomina ***cadáver exquisito*** al método elaborado dentro del **surrealismo** (→) para componer obras pictóricas absolutamente casuales: se pliega un papel de manera que cada participante en el juego dibuje sólo sobre una de sus caras (y sin ver el trabajo de quienes le han precedido); cuando se despliega el papel aparecen formas ilógicas y paradójicas que difícilmente hubiesen podido ser producidas por cualquier fantasía consciente. El extraño nombre del método deriva de su primera aplicación en el campo literario: consistió ésta en la composición grupal de un poema de tal modo que cada participante escribía una palabra sin que los demás la conociesen antes de que finalizase el ejercicio. «Cadáver exquisito» fue el primer *incipit* de ese poema surrealista. Es difícil que el producto final de esta operación tenga algún valor estético, aunque según sus creadores, lo extraño de las impensables asociaciones que surgen parecen repetir de algún modo los procesos del inconsciente. En la ilustración, un *cadáver exquisito* realizado por **P. Éluard**, **M. Ray** y **P. Picasso**. El valor artístico de esta obra reside en la relación entre intencionalidad y no intencionalidad, entre la decisión creativa del artista y el azar.



Palabras en libertad (1912), de **F. T. Marinetti**. El **futurismo** también hizo hincapié en la relación entre azar y obra de arte.

VERIFICACIÓN/ FALSACIÓN

Popper

Véase también **Historicidad de la ciencia, Anarquismo metodológico, Paradigma**

Cuando el *cientificismo* decimonónico, ya criticado en el ámbito filosófico por la ***reacción antipositivista*** (→), se encontró con crecientes dificultades incluso desde el punto de vista experimental –dificultades debidas al desarrollo de la ***relatividad*** (→) y de la ***cuántica*** (→)–, la necesidad de una reflexión filosófica sobre los métodos de la ciencia (**epistemología**) conoció un renacimiento que se extendió durante las primeras décadas del s. XX.

El primer intento por replantearse los procedimientos científicos en clave crítica fue el **principio de verificación** propuesto por un grupo de filósofos-científicos conocido como el **Círculo de Viena**. El principio de verificación establece que sólo hay que prestar fe a aquellas proposiciones que pueden ser probadas mediante experiencias precisas y controlables. Para estos científicos, recurrir a la evidencia experimental se convirtió en la única manera de llevar adelante un **principio de discriminación** entre las teorías verdaderas (justificadas por las comprobaciones realizadas) y las doctrinas pseudocientíficas basadas en hipótesis fascinantes, pero no confirmadas por verificaciones suficientes.

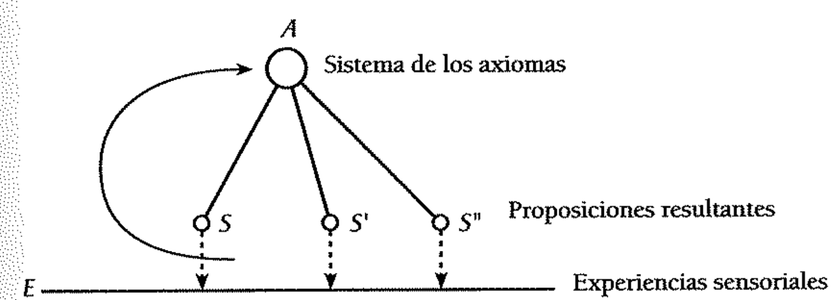
Los miembros del Círculo de Viena admitían que la verificación podía asumirse como criterio potencial y no fáctico: para que una afirmación sea científica, sólo es necesario que, al menos de manera potencial, pueda someterse a experimentación, aunque dicha experimentación aún no haya sido realizada.
La frase «en Plutón viven hombrecillos verdes» nunca ha sido verificada, pero en líneas generales podría ser probada en el futuro gracias al progreso de la tecnología espacial; sería, por lo tanto, verificable (aunque probablemente falsa) y asumible como legítima hipótesis científica. Por otra parte, todas la afirmaciones que no son potencialmente verificables son declaradas sin sentido, pura fantasía (categoría en la que, según los miembros del Círculo de Viena, podría incluirse el bimilenario pensamiento metafísico).

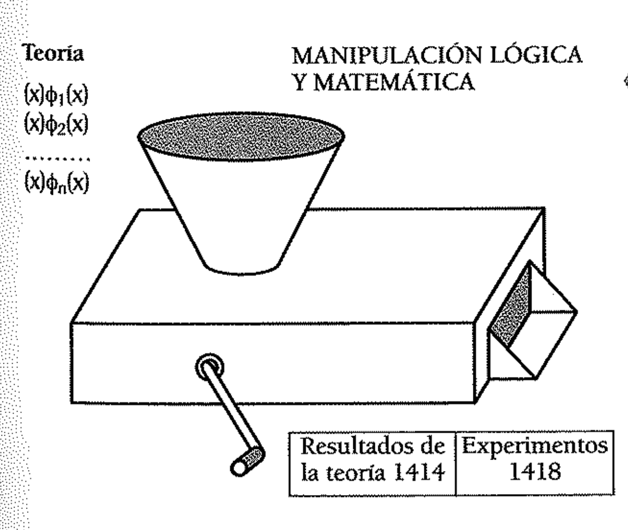
A pesar de estas afirmaciones, la verificación adoptó el fenómeno de la observación como piedra angular de la ciencia, lo que condujo a reforzar el valor de la ***inducción*** (→) y a volver a poner de actualidad la crítica a este procedimiento cognoscitivo. En la segunda posguerra, **Popper** propuso sustituir el principio de verificación por el de **falsación**. Según Popper, la distinción entre doctrina fantástico-metafísica y teoría científica no reside en la cantidad de pruebas aducibles para sostenerlas. Cada teoría genera infinitas consecuencias que nunca podrán ser verificadas, por lo que el criterio de la prueba nunca llevará a la certeza definitiva. Por otra parte, muchas doctrinas pseudocientíficas pretenden aportar razonamientos probatorios (la magia, por ejemplo, consideraba el magnetismo como una prueba del principio de la ***simpatía cósmica***: →). La distinción entre ciencia y no ciencia reside, según Popper, en la capacidad de señalar las **condiciones de falsabilidad**; es decir, de aquellos experimentos cruciales que, una vez probados, pudiesen desmentir la teoría. Pensamiento metafísico sería aquel que, por intentar explicarlo todo, no prevé ninguna forma posible de falsación de sus principios.



El **científico inductivo** (viñeta del epistemólogo **T. Kuhn**). **K. Popper** en *La lógica de los descubrimientos científicos*, 1934) criticó el **inductivismo** (la idea de que las leyes científicas nacen de una generalización del caso particular) tanto con argumentos teóricos como con el análisis de los procedimientos científicos. De hecho, el inductivismo nunca parte de la observación ingenua y desinteresada de la naturaleza, sino del intento de **falsar las teorías** científicas vigentes para sustituirlas por otras mejores. A pesar de su prestigio en la historia de la filosofía de la ciencia, la inducción no existe en la práctica de la investigación.

Esquema epistemológico de **Einstein** en el que, según la perspectiva de Popper, se subraya la **circularidad** continua entre el plano de la experiencia y el de las convenciones de base (axiomas).





El curioso «molinillo» de la ilustración es una parodia de la enseñanza escolástica elaborada por T. Kuhn. Los manuales científicos, afirma el epistemólogo, prescinden de la dimensión histórica en su tratamiento sistemático y ofrecen una falsa imagen de la ciencia. Las teorías parecen surgir de un proceso formado por tres fases: el establecimiento de los axiomas, postulados y condiciones de partida iniciales, que en una segunda etapa son «movilizados» (es decir, transformados mediante manipulaciones lógicas y matemáticas); el resultado final se compara con los datos experimentales: si la semejanza entre ambos es suficiente, puede decirse que la teoría queda probada.

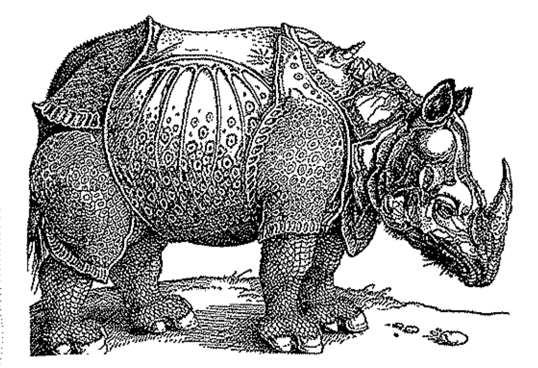
HISTORICIDAD DE LA CIENCIA

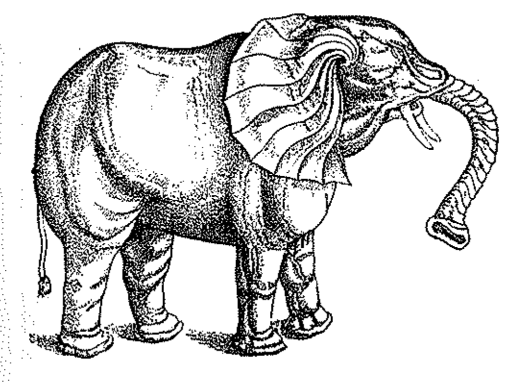
Kuhn
Véase también Verificación/falsación, Anarquismo metodológico

El panorama de la **epistemología** contemporánea fue modificado profundamente tras la sustitución realizada por **Popper** del tradicional criterio de ***verificación*** (según el cual toda teoría experimental probada es definitiva) por el principio de ***falsación*** (según el cual cualquier teoría sólo puede ser verosímil y confirmada temporalmente).
La primera conclusión es que la filosofía de la ciencia (epistemología) no tiene ya que especificar, como en el pasado, un **criterio de demarcación**; es decir: ya no debe elaborar reglas destinadas a separar con una línea definida aquello que es científico de lo que no lo es, sino que debe limitarse a arbitrar aquellas **teorías que compitan** entre sí. Admitir el principio de falsación implica aceptar la idea de que el hombre no posee un criterio de verdad: aunque encontrásemos una teoría absolutamente verdadera, nunca podríamos saberlo.

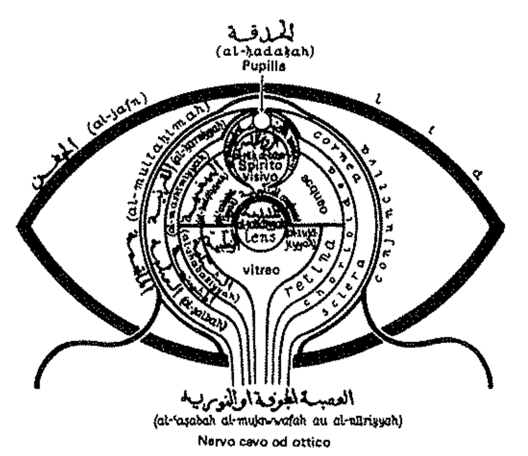
Así pues, el problema de la epistemología consiste en especificar los **criterios de preferencia** científicos: las razones por las que una teoría (o un programa de investigación) debe o no ser tomada por cierta, al menos temporalmente. A menudo la solución no es fácil, pues la validación de una doctrina científica ha de tener en cuenta numerosas variables: la cantidad de pruebas aducidas, la amplitud de los fenómenos explicados, la cantidad del componente lógico respecto al empírico, el número y la relevancia de las excepciones admitidas y la condivisibilidad de los postulados de partida. De ahí que en todas las áreas del saber se registre una presencia simultánea de teorías hegemónicas y de otras secundarias, distintas y alternativas.

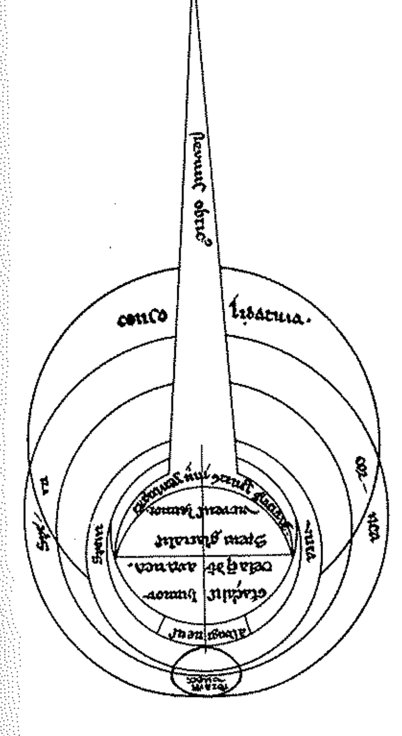
Thomas Kuhn (*La estructura de las revoluciones científicas,* 1963) sugirió que los criterios de preferencia en base a los que se elaboran e imponen las teorías dependen en gran medida del contexto no científico del que han surgido (las convicciones metafísicas, religiosas o políticas). En esta nueva perspectiva epistemológica, el intento de definir en abstracto la naturaleza de la ciencia es sustituido por el ***análisis histórico*** de la efectiva evolución del pensamiento científico, reconstruyendo los procedimientos que han llevado a los grandes descubrimientos. Se crea así un fuerte vínculo entre la ***psicología*** (el análisis de los procesos mentales de los científicos) y la ***lógica*** (el análisis del contenido racional de las teorías), dos disciplinas que nunca antes habían encontrado un punto de contacto. El tratamiento de *casos de estudio* o *casos prácticos*, por ejemplo la ***revolución copernicana*** (→) del s. XVI, sugiere que el crecimiento efectivo de la ciencia se produce sin obedecer a ningún patrón metodológico, puesto que no es posible trazar ningún límite definido entre el contexto del ***descubrimiento*** y el de la ***justificación*** (→ *Descubrimiento/justificación*).
Kuhn sostiene que no existe ninguna unidad lingüística, metodológica u ontológica en todas las teorías desarrolladas en el transcurso de la historia de la ciencia. En cada época, la comunidad científica se constituye gracias a la aceptación de ***paradigmas*** comunes (→ *Paradigma*), del mismo modo que se aceptan los dogmas de una religión o los valores políticos de un partido. No en vano habla Kuhn de ***conversión*** cuando se refiere a la transferencia de confianza de un paradigma científico a otro en los períodos de crisis.

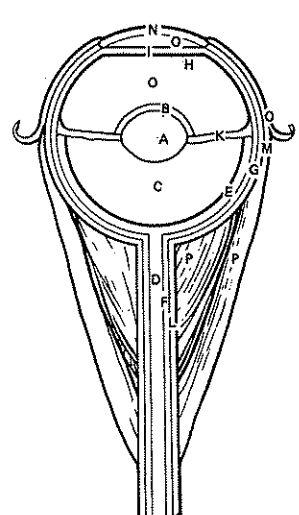




La historicidad de la ciencia también se obtiene indirectamente de la ilustración científica. La historia del pensamiento está plagada de ejemplos que muestran cómo la propia percepción (la vista) de los científicos está condicionada por las expectativas culturales propias de la época. El rinoceronte reproducido arriba (obra del naturalista suizo **K. von Gessner** en 1551), el primero dibujado del natural, es claramente distinto a la imagen moderna de este animal (sobre todo por la estructura en placas de la piel, que no existen en el rinoceronte). Gessner se vio influido de manera inconsciente por los dibujos de los bestiarios medievales que imaginaban dragones (escamosos, a placas) con forma de rinoceronte. Asimismo, el elefante de la ilustración inferior casi resulta un animal de ficción a nuestros ojos, sobre todo por la trompa.







Comparación entre tres ilustraciones científicas del mismo objeto: el ojo humano. La realidad descrita es exactamente la misma, pero la representación depende claramente de la cultura y de las preferencias puramente estéticas de la época. El ojo de la izquierda, dibujado por un anatomista tardomedieval, está formado por varias esferas concéntricas y una aguja en punta; el de arriba, representado a base de dos medias lunas, es obra de un científico árabe; el de la derecha es una imagen de anatomía ocular actual.

PARADIGMA

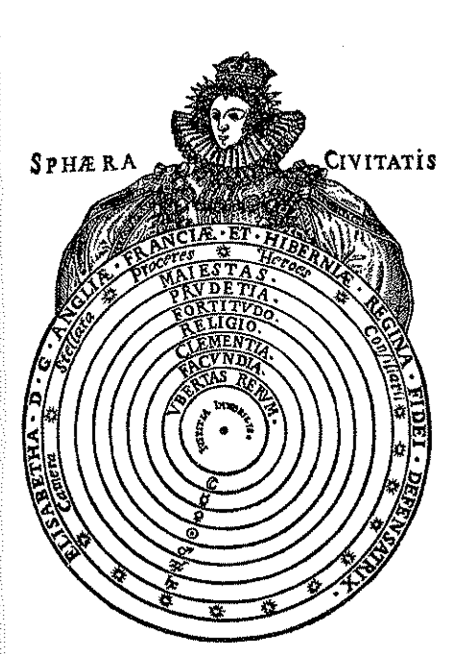
KUHN

Véase también Descubrimiento/justificación

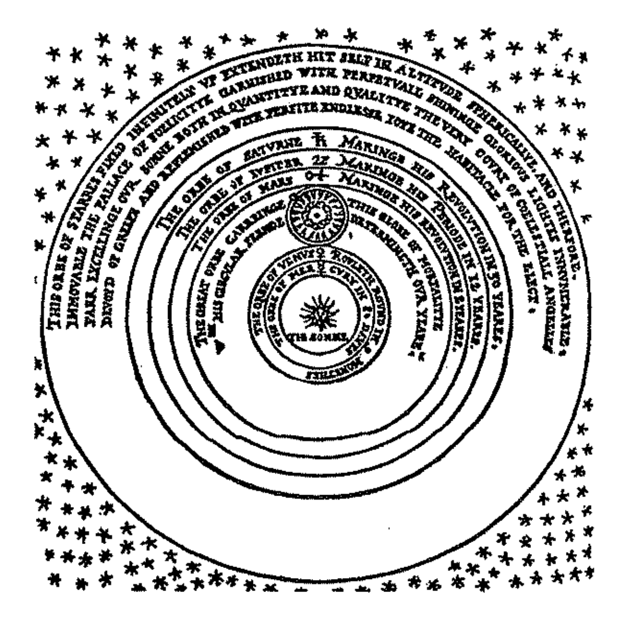
La noción de paradigma fue introducida por el epistemólogo e historiador de la ciencia **T. Kuhn** (*La estructura de las revoluciones científicas*, 1963) para explicar la evolución histórica del pensamiento científico. Ante todo, el paradigma es un **ejemplo prototípico** de resolución de cierta clase de problemas, y fue muy fecundo e innovador, durante cierto período, como **modelo** para investigaciones posteriores. En el campo astronómico, por ejemplo, el primer paradigma fue el *Almagesto* de **C. Tolomeo**, sobre cuya base se desarrolló la ciencia hasta el s. XVI, cuando **N. Copérnico** confirmó el nuevo paradigma heliocéntrico, a su vez sustituido por la sistematización newtoniana del Universo y, en el s. XX, por la teoría de la relatividad de **A. Einstein**. Estas traumáticas sustituciones de un modelo por otro muestran que la ciencia no opera por acumulación según un modelo de *progreso* (→), como suponía el **positivismo** (→), sino por rupturas revolucionarias. Cada nueva solución no se afianza sobre la precedente, sino que la reemplaza, cambiando, por así decirlo, las reglas del juego.

La observación fundamental de Kuhn es que cada paradigma vencedor consiste no sólo en un nuevo marco teórico corroborado por evidencias lógicas o experimentales, sino también de una serie de **asunciones metafísicas** y de generalizaciones simbólicas, a menudo vividas de manera inconsciente por los científicos, y que mantienen su influencia como pre-juicios en su pensamiento; por otra parte están los **valores epistemológicos**, profesionales, éticos, ideológicos y políticos; y finalmente, los **ejemplos** de resolución de problemas. Asumidos con la educación escolástica, estos esquemas estructuran la *forma mentis* de los nuevos científicos, plasmando su cultura de la manera más adecuada al nuevo modelo. Más que una doctrina, el paradigma es una compleja mentalidad, un sistema orgánico de pensamiento. Kuhn estableció una distinción dentro de la ciencia, que define dos modos.

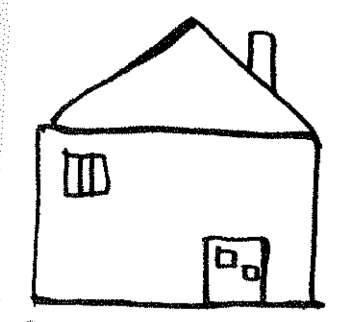
- La **ciencia normal**, característica del período histórico en el que un paradigma es aceptado, desarrollado y sistemáticamente aplicado para producir previsiones científicas cada vez más perfeccionadas. Sus principios dominantes son aceptados por la comunidad de científicos de la misma manera que los valores religiosos o políticos, y con una fuerte resistencia a cualquier desviación. «La ciencia normal es un intento para forzar la naturaleza a que entre en el casillero conceptual establecido por la educación».
- La **ciencia revolucionaria**, que coincide con la instauración de un nuevo modelo explicativo, por lo general en un contexto de gran entusiasmo: cada paradigma no sólo debe demostrar que es superior al anterior, sino que debe además garantizar que creará desarrollos interesantes (**promesas del paradigma**). Interpretando la naturaleza sobre la base de los nuevos conceptos, confrontando los hechos con las previsiones de la teoría y ensayando los modelos explicativos en otros ámbitos del saber, los científicos tratan de resolver el mayor número de **rompecabezas** (problemas científicos aún no resueltos, pero que se espera puedan serlo en el marco conceptual ofrecido por el nuevo paradigma).



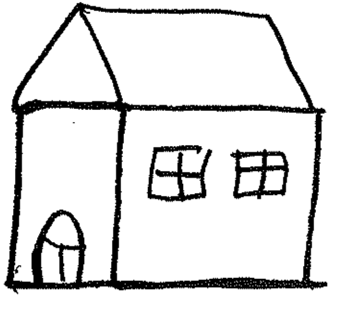
El concepto de paradigma subraya el **carácter político de la ciencia**, en contraste con la visión tradicional que vio en ella un valor absoluto. Es significativo el uso del término **revolución**, surgido en el ámbito científico para designar el movimiento de los planetas, aplicado luego a la política (en el sentido de catástrofe social) y ahora, quizá por su doble significado, empleado intencionadamente por los epistemólogos. Un buen ejemplo del **valor ideológico** de los paradigmas es la imagen reproducida, del s. XVI, en la que el absolutismo de la reina Isabel se sostiene gracias a la identificación entre su buena política y la tradicional visión ptolemaica del cosmos, asumida aquí no en su sentido astronómico, sino como paradigma ideológico general.



La propuesta de **T. Digges**, formulada a comienzos del s. XVII en plena revolución astronómica, es un ejemplo de ciencia en período de crisis. Digges trató de conservar la antigua visión ptolemaica de un sistema solar cerrado y compacto, pero la ubicó dentro de un espacio infinito en el que hay infinitas estrellas diseminadas.







Las nociones de paradigma y revolución científica se mostraron fecundas en otros ámbitos del saber. **J. Piaget** las utilizó en la **epistemología genética** (→) para describir el desarrollo de la capacidad intelectual del niño. El ejemplo muestra cómo el proceso de adquisición de la perspectiva (dibujo de la derecha) conlleva una confusa fase «revolucionaria» (dibujo central), una auténtica crisis respecto al punto de partida (izquierda).

DESCUBRIMIENTO/ JUSTIFICACIÓN

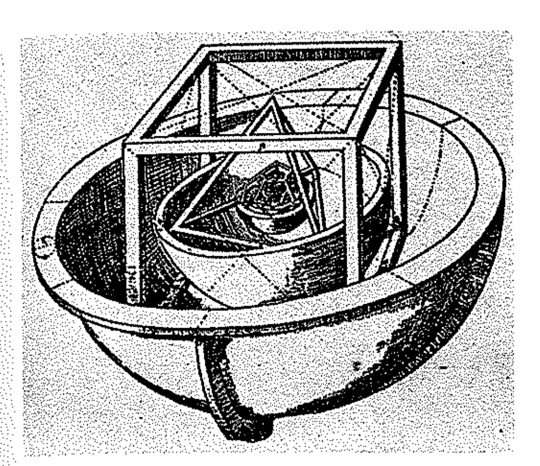
KUHN, EPISTEMOLOGÍA
Véase también Anarquismo metodológico, Historicidad de la ciencia

Uno de los rasgos más importantes de la **epistemología** contemporánea es la distinción entre el **contexto del descubrimiento** (el momento creativo en el que el científico inventa o descubre la solución de un problema) y el **contexto de la justificación** (es decir, el momento ulterior en el que la solución es puesta a prueba y se confirma mediante un experimento o una definitiva argumentación deductiva).

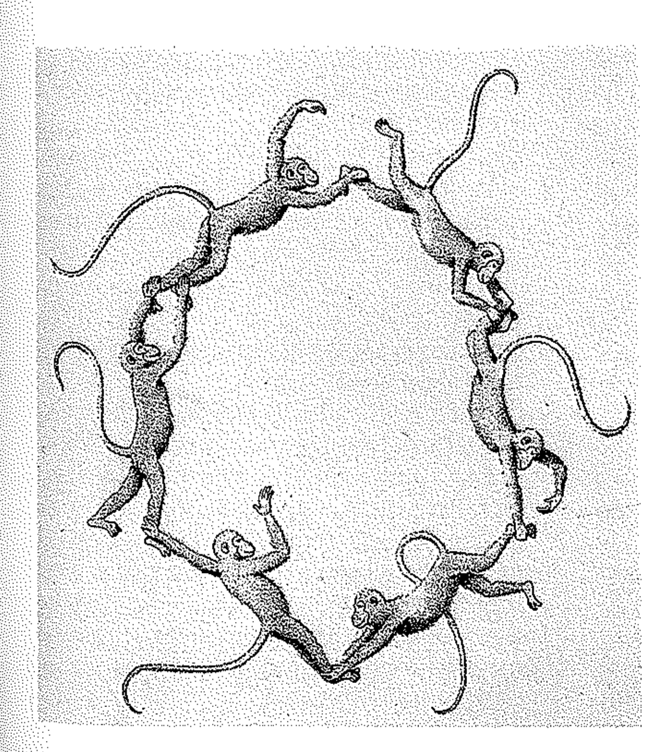
Los dos procesos son distintos: mientras que el segundo es de carácter público y lógico, el primero es de naturaleza más íntima y psicológica y, en algún sentido, mantiene un halo de misterio. No hay una explicación adecuada para el fenómeno de la creatividad (→ *Genio*) capaz de describir cómo y por qué algunos individuos, y no otros, consiguen desarrollar las ideas más apropiadas. Las nuevas ideas científicas no nacen de una elaboración lineal de otras ideas precedentes, como a menudo parecen indicar los libros escolásticos. La indagación histórica demuestra que las intuiciones científicas, como todas las demás, no cuentan con fuentes privilegiadas y pueden nacer de la fantasía, de los prejuicios filosóficos o religiosos, del sueño e, incluso, de la ebriedad. Muchas otras teorías pueden nacer de errores clamorosos o de convicciones ajenas a la ciencia; por ejemplo, la verdadera historia de la revolución astronómica del s. XVI, tal como la reconstruyeron los historiadores de la ciencia contemporánea, muestra a las claras cómo el predominio de nuevos paradigmas (→ *Paradigma*) ha estado siempre condicionado por convenciones metafísicas como la magia, el mito, la numerología pitagórica o el misticismo neoplatónico. Un ejemplo clásico es la manera en la que **Kepler** descubrió el movimiento elíptico de los planetas tomando como punto de partida los «juguetes de Baco», inventados por Platón (→ *Estereometría*). Según Kuhn, cabe establecer una distinción entre la **historia interna** (la que corresponde a su justificación) de cada ciencia y la **historia externa**. Mientras que la historia interna de una ciencia se puede reconstruir racionalmente basándose en secuencias de argumentos lógicos y en evidencias experimentales, la historia externa se halla estrechamente conectada a una compleja trama de problemas institucionales, convicciones ideológicas, presiones políticas y prejuicios, elementos todos ellos que pueden favorecer, obstaculizar o, al menos, condicionar el pensamiento científico.

Dentro de la perspectiva epistemológica generada por el *principio de falsabilidad* (→ *Verificación/falsación*), esta distinción adopta un significado particular: si se deja de lado la idea de que cualquier teoría puede ser probada de manera definitiva y se acepta la existencia inevitable de teorías alternativas en todas las áreas del saber, se enfatiza una perspectiva dinámica en la que lo principal es el crecimiento de la ciencia.

Este nuevo punto de vista implica profundas consecuencias didácticas: un tema en el que, desde un punto de vista crítico, insisten todos los epistemólogos contemporáneos. La formación escolástica no favorece la creatividad científica de ninguna nación: reducir la ciencia al único momento de la justificación lógico-experimental produce investigadores incapaces de realizar descubrimientos.



Kepler (*El misterio cosmográfico*, 1618) argumentó que el número y la dimensión de las esferas planetarias pueden ser explicados por medio de los cinco ***sólidos platónicos***. Lo más destacable de este modelo neopitagórico de definición matemática (y de su confrontación con la realidad del cielo) es que Kepler llegó a descubrir que las órbitas de los planetas no son circulares, sino elípticas. Cada uno de los cinco sólidos platónicos puede estar inscrito y circunscrito a una esfera. Como en las cajas chinas o en las *mamushkas* rusas, cada sólido platónico puede incluir una esfera capaz de contener, a su vez, otro sólido. **Kepler** intentó explicar el sistema planetario sobre esta base. Dentro de la esfera más exterior (Saturno) está inscrito un hexaedro (cubo) que, a su vez, contiene la esfera de Júpiter, circunscrita a su vez en un tetraedro correspondiente a Marte, y así sucesivamente para las otras esferas: Venus (icosaedro) y Mercurio (octaedro).



Aunque obviamente se suponen competentes, los descubrimientos científicos no provienen de fuentes o situaciones privilegiadas, sino que pueden nacer incluso en momentos de escasa lucidez psicológica. Es célebre el episodio vivido por el químico F. A. **Kekulé von Stradonitz**, quien en 1865 llegó a imaginar la estructura de los anillos de las moléculas de benceno reflexionando sobre un sueño en el que se le había aparecido una imagen similar a la reproducida a la izquierda.

H-C, H-C, H-C, H-C, H-C, H-C

ANARQUISMO METODOLÓGICO

FEYERABEND

Véase también Verificación/falsación, Paradigma

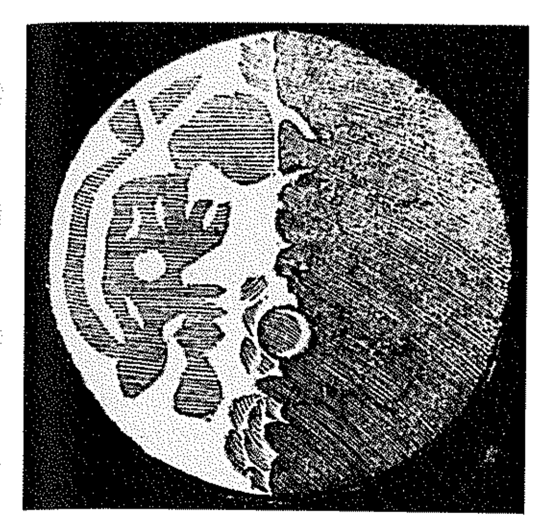
El fenómeno filosófico conocido como **liberalización de la epistemología**, iniciado tras la Segunda Guerra Mundial gracias al descubrimiento de la **historicidad de la ciencia** (→), alcanzó su punto de máximo desarrollo con el ensayo *Contra el método. Esbozo de una teoría anárquica del conocimiento* (1970) de **P. Feyerabend** (n. 1924): en él se afirma la falta de efectividad de todo método que imponga normas rígidas a los científicos, colectivo que «trabaja mejor si está fuera de cualquier autoridad, incluida la de la razón».

Según este filósofo estadounidense de origen alemán, desde el punto de vista psicológico «el descubrimiento científico es imposible sin la fe en ideas cuya naturaleza es puramente especulativa y que a veces no parecen ser más que nebulosa. Pocas teorías han ejercido tanta influencia en el desarrollo de la ciencia como ésta, puramente metafísica, que afirma la existencia de una sustancia capaz de convertir los metales pobres en oro puro; aunque no es una teoría que se pueda falsificar, nunca ha podido ser verificada y hoy en día ya nadie cree en ella».

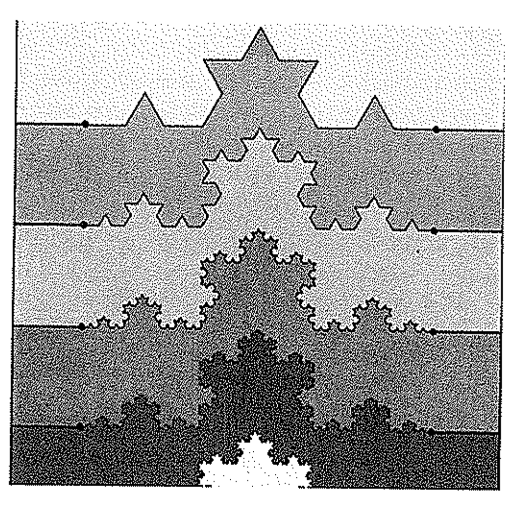
Para Feyerabend, la ciencia es «una **operación anárquica**: en la historia de la ciencia no hay reglas o métodos que no hayan sido violados o alterados. Sin estas rupturas, la ciencia nunca habría progresado. Las hipótesis científicas pueden nacer de espacios fuera de la ciencia, como el mito, la filosofía, los sueños o las fantasías personales de los investigadores». Las ideas, en cuanto tales, no tienen fuentes privilegiadas.

En la actualidad, el **anarquismo metodológico** de Feyerabend es el centro de fuertes controversias, ya que la reducción de la ciencia a una mera operación irracional o *dadaísta* (→ *Dadaísmo*), como prefería decir el mismo Feyerabend, es inaceptable para la mayoría de los epistemólogos. ***Derribando el esquema positivista*** (→ *Positivismo*), la ciencia parece tomar la ***experiencia estética*** como modelo; de hecho, ambas experiencias aparecen en el pensamiento de Feyerabend como una **interpretación** de la realidad. Tal como ocurre en la producción y en el goce del arte, la verdad científica revela siempre un mundo totalmente nuevo.

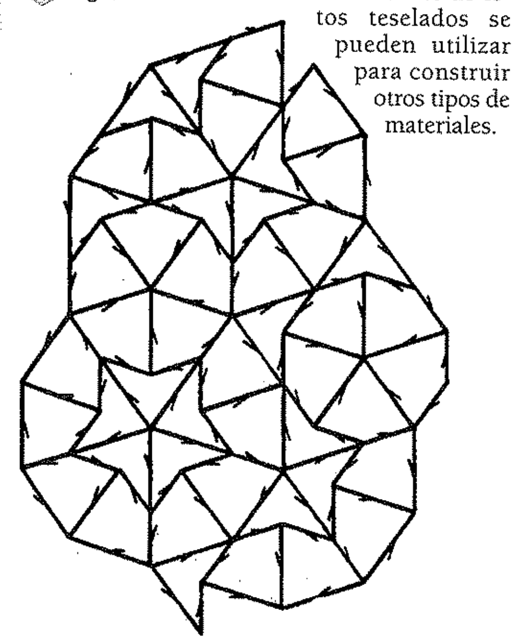
Por otra parte, las teorías de Feyerabend han sido corroboradas por el testimonio de muchos científicos que han coincidido en afirmar la importancia de los criterios estéticos en la formación de juicios científicos. En este sentido, destaca el testimonio de **R. Penrose**: «Creo que el potente sentido de la validez de un destello de inspiración está en estrecha conexión con sus cualidades estéticas. Una **buena idea** tiene muchas más posibilidades de ser cierta que otra mala. Paul Dirac, por ejemplo, afirma que su agudo sentido de la belleza fue lo que le llevó a adivinar su ecuación del electrón: «Sin ningún lugar a dudas, puedo garantizar las cualidades estéticas de mi pensamiento tanto respecto a la convicción que se siente en el caso de ideas que podríamos definir como inspiradas, como en el caso de otras conjeturas que podríamos llamar rutinarias y que deben exponerse continuamente cuando se intenta alcanzar algún objetivo. ¡El razonamiento riguroso suele ser el último paso!».



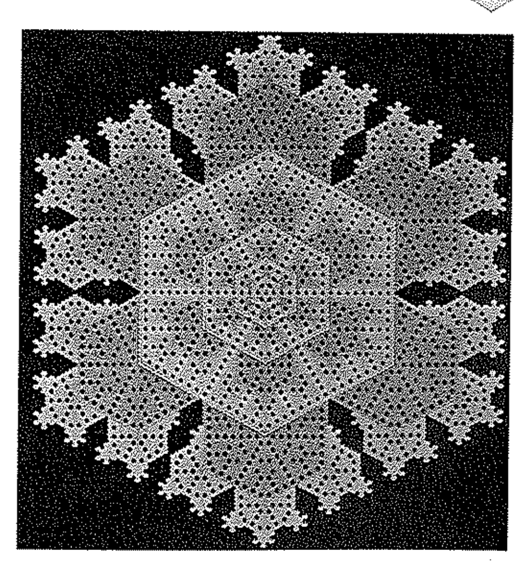
Feyerabend (*Contra el método*, 1970) llamó la atención sobre la representación de la luna en el *Nuncius Sidereus* de **Galileo**. A ojos de un experto, esta imagen «no guarda ninguna semejanza con la Luna. Es suficiente echar una rápida ojeada a fotografías similares de las fases lunares para convencerse del hecho de que ninguno de los rasgos morfológicos de la ilustración puede ser identificado con algún elemento del paisaje lunar. Galileo no fue un gran observador astronómico; quizá la excitación provocada por los numerosos descubrimientos astronómicos que realizó en aquella época hicieron que su habilidad y su sentido crítico se viesen momentáneamente oscurecidos».



Otro ejemplo en torno a los fractales (la «geometría de los fractales» fue ideada por el matemático **B. Mandelbrot** en 1987) que muestra cómo las cualidades estéticas de las figuras geométricas se han revelado como un importante factor en la génesis de un descubrimiento científico son las «teselas de Penrose». Teselar un plano significa subdividirlo de manera no periódica utilizando sólo dos figuras distintas. Penrose inventó sus «teselas» sin saber que podrían tener alguna utilidad, atraído por su aspecto lúdico como curiosidad matemática. Sin embargo, las versiones tridimensionales de estos teselados se pueden utilizar para construir otros tipos de materiales.



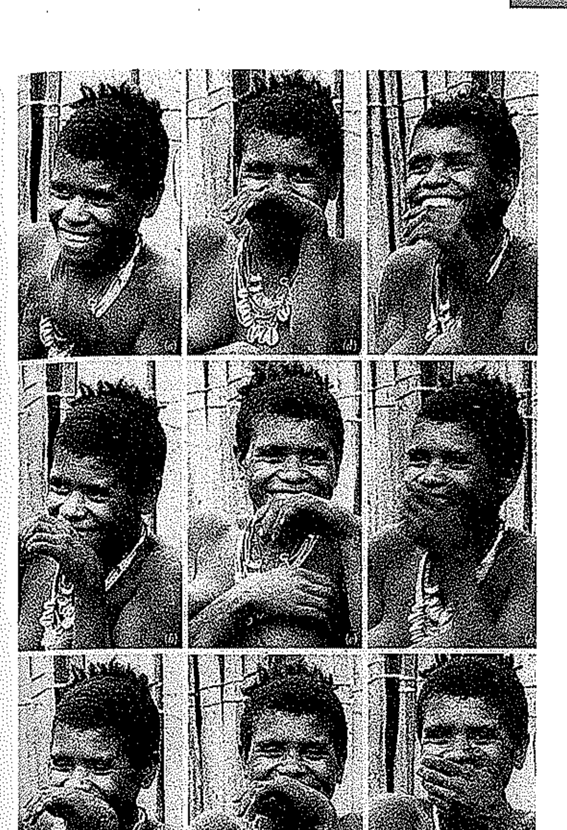
Dos imágenes fractales, una forma de geometría intermedia entre el arte y las matemáticas.



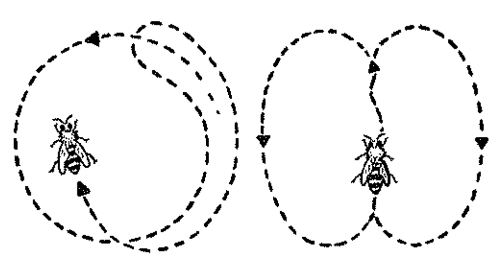
ETOLOGÍA

Lorenz
Véase también **Mecanismos inhibidores, Altruismo, Sociobiología**

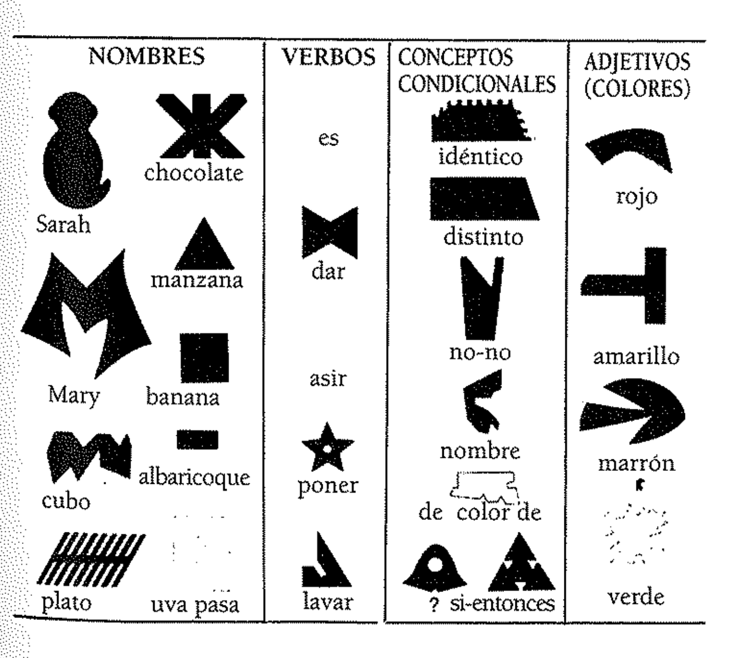
La **etología** (literalmente «estudio del comportamiento») es la disciplina científica que estudia el **comportamiento animal** en **relación comparativa** con el comportamiento humano. Está estrechamente ligada a las ciencias biológicas y en especial al **evolucionismo darviniano.** Es una ciencia nueva (surgió poco después de la Segunda Guerra Mundial) y sus pioneros fueron el austriaco **K. Lorenz** (1903-1989) –*El pretendido mal* (1963) y *El declive del hombre* (1983) entre sus principales obras– y **N. Timbergen** (*El comportamiento social de los animales,* 1955).
Las investigaciones sobre el ***reflejo condicionado*** (→) en los animales realizadas por la psicología del comportamiento revelaron la acuciante necesidad de una rigurosa experimentación en laboratorio. La etología, por su parte, se diferenció gracias a la asunción del **principio ecológico**: el comportamiento debe ser estudiado siempre en el campo, observando al animal en su hábitat natural (y no en las condiciones artificiales de laboratorio, que alteran inexorablemente la naturaleza).
Mediante la descripción de las acciones de los animales (registradas en filmaciones, fotografías y grabaciones de audio), los etólogos consiguen un completo catálogo de los modos de comportamiento que caracterizan una especie determinada: rituales de cortejo y de combate, prácticas alimentarias y sexuales, cuidado de las crías, reacciones de miedo o supervivencia, etc. Realizar las descripciones no es una tarea sencilla, ya que las secuencias comportamentales (gestualidad, posturas del cuerpo, expresiones faciales) se suceden rápidamente, son de gran complejidad y a veces tan poco visibles, que puede llegar a ser muy difícil reconocerlas.
Al trabajo de campo sigue el intento de dar una explicación a los esquemas de comportamiento sobre la base de los principios de la evolución biológica. Esta teoría afirma que, después del paso de un adecuado número de generaciones, los comportamientos dotados de un **valor adaptacional** más elevado se consolidan en cada especie, de la misma manera que lo hacen los órganos del cuerpo. La selección natural (muerte o fracaso de la procreación) se encarga de eliminar a los sujetos poco hábiles para interpretar y ejecutar los esquemas de comportamiento típicos de la especie. Por ejemplo: un animal incapaz de reconocer con claridad las señales de peligro tiene muy pocas posibilidades de sobrevivir.
Dado que cada tipo de acción está sujeta a esta dinámica, todo el comportamiento en su conjunto podría interpretarse como el intento de elevar al máximo las posibilidades de éxito en la procreación. De ahí el acentuado **carácter ético** de las tesis etológicas. En los títulos de las obras capitales de esta rama de la ciencia es donde se hace más evidente esta situación: *Amor y odio* (1970) y *Etología de la guerra* (1975), de **I. Eibl-Eibesfeldt**; *Biología de los diez mandamientos* (1973), de **W. Wickler.**
Desde el punto de vista de la filosofía, la etología ha reformulado en novedosos términos las cuestiones relativas a la naturaleza del ***instinto*** (→) y de la ***agresividad*** (→), así como las relaciones entre ***innatismo*** (→) y ***ambientalismo.***



El etólogo **Eibl-Eibesfeldt** documentó en los fotogramas aquí reproducidos la reacción de embarazo de una mujer eipo a un gesto de saludo amistoso. Para mantener la espontaneidad de los comportamientos es importante que el sujeto no se percate de que está siendo filmado; los etólogos resolvieron este problema mediante el uso de la *cámara oculta* o de cámaras especiales capaces de filmar «lateralmente», de manera que no se sabe quién está siendo enfocado en realidad.



La danza de las abejas exploradoras alrededor de la colmena es una forma de comunicación capaz de señalar la distancia (indicada con la vivacidad de la danza), la dirección respecto al Sol y la cantidad de alimento encontrado. Aristóteles llamaba **animales políticos** a las abejas y hormigas porque viven en sociedades complejas, netamente jerárquicas y muy especializadas. A partir de reflexiones sobre esta especie, una nueva generación de etólogos desarrolló la ***sociobiología*** en la década de los años ochenta del pasado siglo.



Aunque la etología se basa en la observación ecológica para determinar los **etogramas** (unidades mínimas de comportamiento), no descarta la experimentación en laboratorio. Las investigaciones de mayor interés filosófico son las tendentes a crear un sistema comunicativo (de base simbólica), de intercambio entre personas y animales. Algunos simios superiores logran utilizar los símbolos gráficos de la ilustración, colocándolos en secuencia sobre una pizarra.

INSTINTO

LORENZ, ETOLOGÍA
Véase también Mecanismos inhibidores, Innatismo, Agresividad

El principal mérito de la *etología* y en especial de **K. Lorenz** (*El anillo de Salomón*, 1949), es el de haber desligado el concepto de instinto de su tradicional aura misteriosa y sobrenatural, para abordarlo por primera vez como un fenómeno susceptible de ser estudiado mediante métodos puramente experimentales.

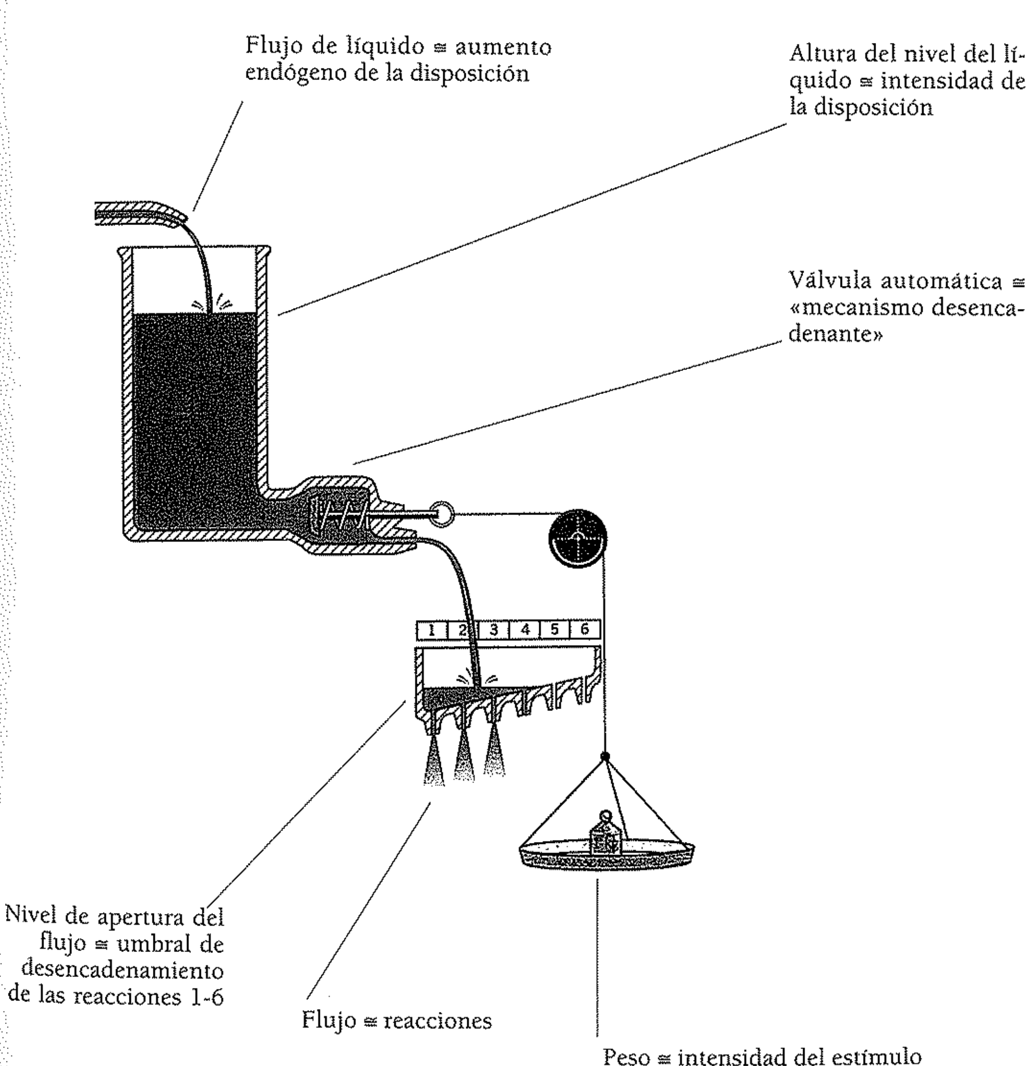
Según Lorenz, el instinto es un mecanismo preciso cuyo origen se sitúa en la historia biológica de la especie; se trata de un **carácter adaptativo**, seleccionado en el devenir de la evolución, que es de enorme utilidad para el afianzamiento de la especie.
Su funcionamiento sigue el esquema de la **caldera de vapor**: al igual que sucede en una caldera, la energía debe encontrar una salida si se quiere evitar que el artefacto estalle por la presión. De la misma manera, el instinto debe encontrar una salida de forma periódica.
K. Lorenz ilustró su idea con un «modelo hidráulico», una metáfora útil para mostrar el carácter automático y espontáneo de los comportamientos instintivos que dependen del encuentro de dos factores:
• el **potencial específico de acción**, una «energía específica» interna al organismo indicada en el modelo por el agua que fluye de forma incesante en el recipiente;
• las **señales desencadenantes** que provienen del ambiente, representadas en el modelo por la válvula automática que regula la descarga del recipiente. La pesa colgada de esta válvula mide la intensidad de estos estímulos.

Razonando sobre el modelo se comprende que aunque el agua en el recipiente esté a un nivel bajo, basta con un estímulo muy fuerte, de gran peso, para que la válvula se abra y permita el paso del agua (es decir, para que se desencadene el comportamiento instintivo). Dicho de otro modo: por más serenos que podamos mantenernos ante un estímulo importante (un insulto o una amenaza, por ejemplo), siempre reaccionaremos con un movimiento instintivo de defensa y con la movilización de nuestra propia agresividad.

Pero se puede llegar a los mismos resultados por otro camino. Si el flujo de líquido en el recipiente es continuo e incesante, la válvula acabará por dispararse incluso ante la total ausencia de estímulos externos, a peso cero. En otros términos: si la intensidad de la disposición continúa en aumento, antes o después el comportamiento instintivo deberá encontrar una salida. Cuanto más aumenta el **tiempo de privación** (el tiempo en el que el animal no cumple el acto), menos importante será la necesidad de un estímulo externo. Tras un período lo suficientemente largo, el esquema de comportamiento instintivo se dispara por sí mismo.

Lorenz quiso interpretar todos los instintos (tanto los instintos sexuales y alimenticios como el instinto que regula la agresividad) partiendo de este esquema, lo que provocó una encendida polémica en la década de los años setenta del s. XX. Muchos vieron en la teoría de Lorenz una justificación de la agresividad, de la violencia y hasta de la guerra, que resultaría cíclicamente inevitable incluso en ausencia de motivos desencadenantes. La guerra, forma más social y organizada de la agresividad, representaría algo periódicamente inevitable incluso en las sociedades justas.

El **modelo hidráulico** propuesto por **Lorenz** para explicar el funcionamiento de los instintos. El significado de esta elaborada metáfora es que una vez acumulada la suficiente energía, la acción instintiva se desata de forma automática (también en presencia de desencadenantes débiles e incluso en ausencia de éstos). Lorenz incluyó la agresividad entre los instintos fundamentales del hombre, lo que le llevó a ver una justificación de la violencia y la guerra en la etología. Sus detractores quizá olvidaron la observación de Lorenz según la cual el hombre, a través de la cultura, puede dominar sus instintos.



AGRESIVIDAD

Ética, Etología

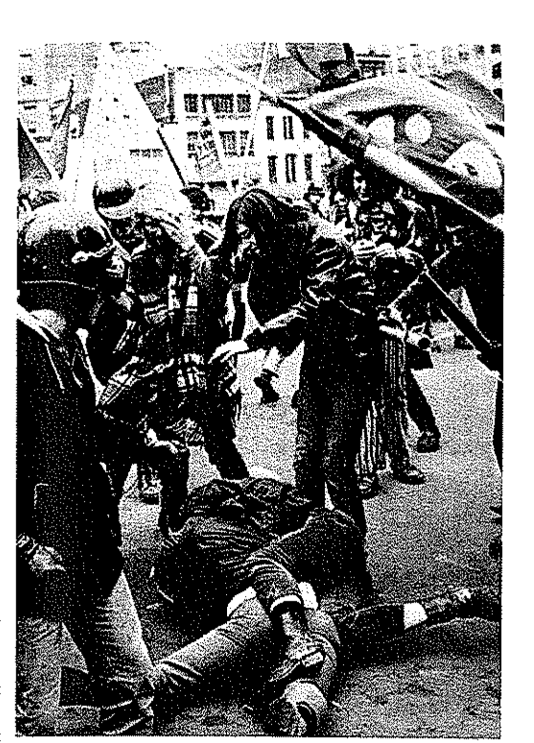
Véase también Etología, Mecanismos inhibidores

Una de las cuestiones éticas más importantes planteadas por la **etología** se refiere a la **agresividad**; es decir, la tendencia a la autoafirmación a través de contenidos competitivos, que **K. Lorenz** (*El pretendido mal*, 1963) consideró como un ***instinto*** (→) inevitable y positivo, identificándolo como un ingrediente esencial para la supervivencia de las especies animales.

Según Lorenz, la **competición interespecífica** que se pone en marcha entre individuos de la misma especie es distinta a la que se produce entre individuos de especies distintas (**agresividad intraespecífica**). De la misma manera, los comportamientos en los enfrentamientos con extraños son diferentes a los establecidos entre congéneres. En este último caso es muy inusual que un individuo lleve a la muerte a otro de su misma especie, ya que existen ***mecanismos inhibidores*** (esquemas de acción tan instintivos como la agresividad) que inducen a **ritualizar** el combate intraespecífico de modo que el más fuerte venza sin recurrir al uso de sus armas más letales (es decir, sin matar a su rival). Cuando un gato se lanza sobre una presa la ataca silenciosamente y por la espalda, asestándole un golpe mortal en su punto débil (la nuca); al contrario, cuando combate con otro gato, maúlla con fuerza y no ataca a la nuca, sino que trata de herir al rival pero no de provocarle la muerte. Estos mecanismos instintivos de ritualización son muy fuertes en las especies dotadas de armas biológicas poderosas (garras, aguijones, cornamentas), mientras que lo son menos en las especies desprovistas de armas mortales; el riesgo de matarse es menor y la evolución aún no ha elaborado otros recursos más severos. El hombre posee pocos medios biológicos de ataque y es muy extraño que en una pelea a manos limpias se acabe con la muerte de uno de los contendientes; matar con las manos, las uñas y los dientes es mucho más difícil de lo que parece en las películas. Según los etólogos, es por este motivo que nuestra especie está dotada de muy débiles esquemas instintivos de ritualización de la agresividad; la humanidad se ha mostrado mucho más eficiente en dominar la naturaleza que en dirimir las controversias sociales.

Por otra parte, la ciencia ha transformado la condición humana; durante los últimos diez mil años se han inventado armas cada vez más sofisticadas (desde la piedra tallada a la bomba atómica) y esto ha llevado a un evidente desequilibrio, puesto que el hombre no ha desarrollado frenos instintivos a la agresión parejos a su enorme capacidad destructiva. Los tiempos de desarrollo biológico avanzan a un ritmo mucho más lento que el desarrollo de la tecnología. Como sostiene **I. Eibl-Eibesfeldt** (*Etología humana*, 1993), «en los últimos veinte mil años de nuestra historia como especie no hemos modificado de manera sustancial nuestra conformación física ni nuestro comportamiento; individuos con la misma estructura motivacional y la misma capacidad intelectual que un cazador o un recolector del Paleolítico pilotan hoy cazabombarderos».

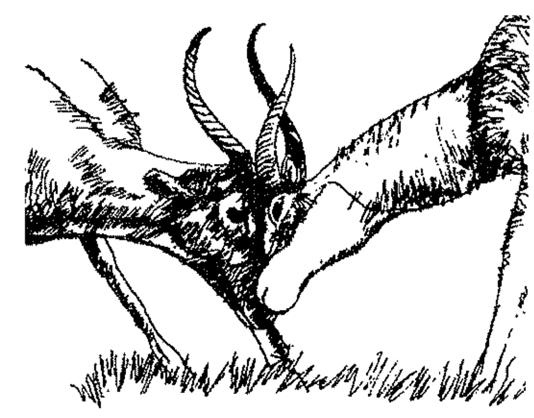
Lorenz está firmemente convencido de que la solución no consiste en alcanzar un mundo imposible en el que no exista la agresividad, sino en sustituir, con las herramientas de la cultura, los inevitables retrasos de la evolución biológica.

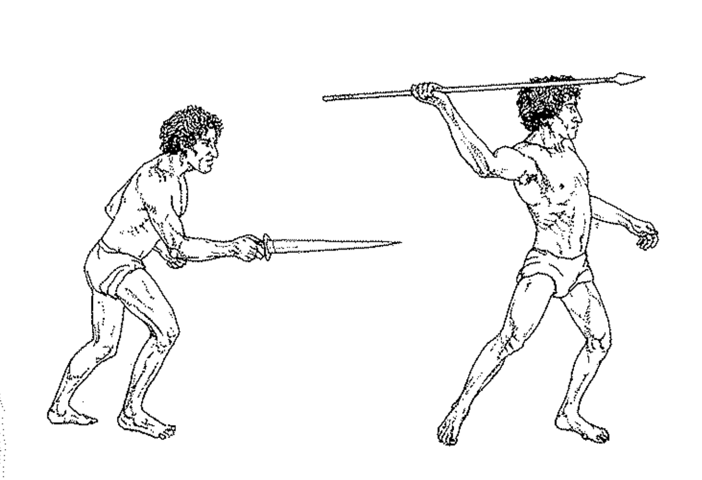


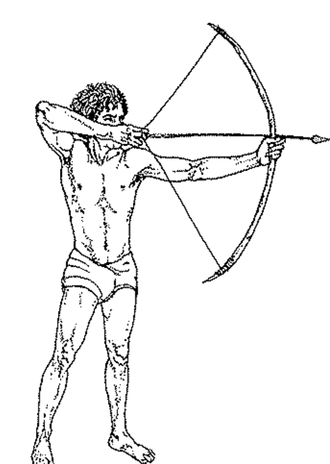
En la realidad, una pelea a manos limpias entre dos hombres es muy distinta a la ficción cinematográfica registrada en el imaginario colectivo. Hay pocas probabilidades de que los dos contendientes intercambien elegantes golpes en la mandíbula, muchas de que ambos acaben rápidamente en el suelo y más aún de que la disputa concluya rápidamente a causa del cansancio de los luchadores.

Desde el punto de vista biológico, el progreso tecnológico en el campo bélico ha favorecido su efecto mortífero principalmente por la creciente distancia entre el atacante y el atacado. El resultado es una **despersonalización del conflicto** que favorece la **desinhibición**: matar de lejos, sin ver a la víctima, sin que los ***mecanismos inhibidores*** de la agresividad tengan efecto, es mucho más fácil que matar mientras existe un contacto visual con la víctima y, principalmente, un contacto físico.

Dos antílopes se baten a duelo golpeándose con la cabeza, pero evitan utilizar su letal cornamenta como harían de tener que enfrentarse, por ejemplo, a un león. «Hay una extraordinaria contraposición entre la habilidad del hombre para dominar la naturaleza y su incapacidad para establecer, de manera pacífica, una coexistencia social duradera. A estas alturas de la historia de la humanidad, la guerra se presenta como el más grave de todos los peligros» (I. Eibl-Eibesfeldt, *Etología humana*).







MECANISMOS INHIBIDORES

ÉTICA, AGRESIVIDAD, BIOLOGÍA

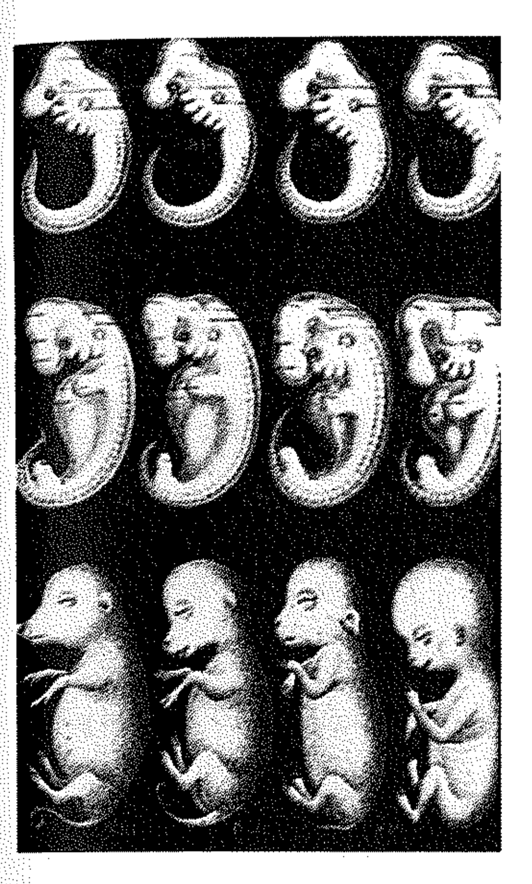
Véase también Instinto, Innatismo

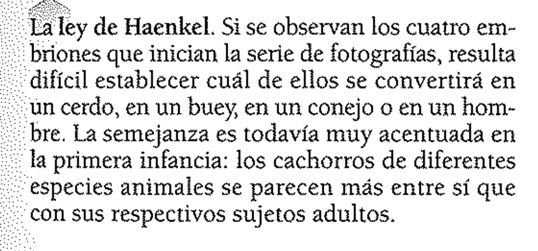
Uno de los logros más importantes de K. Lorenz (1903-1989), el fundador de la **etología** (→), fue el descubrimiento de la presencia de **mecanismos inhibidores** de la *agresividad* (→) en los hombres y en los animales. Ambos cuentan con un registro de estímulos capaces de apaciguar, de manera automática e involuntaria, los instintos destructivos del agresor. Se pueden clasificar en dos grupos fundamentales:

• Los **mecanismos inhibidores comportamentales** son señales que comunican la rendición o que expresan la sumisión: gestos de pacificación –como llorar, bajar la cabeza, mostrar las palmas de las manos abiertas o hacer visible la renuncia al uso de las armas– con los que se implora piedad. Estos rituales tienen el mismo valor que los estímulos desencadenantes de la agresividad, pero en dirección opuesta.

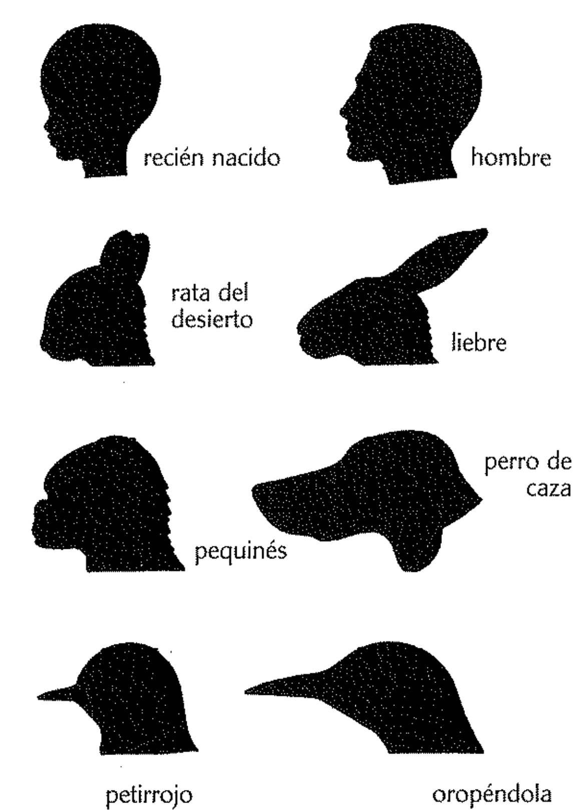
• Los **mecanismos inhibidores fisiológicos** son los rasgos particulares de configuración física de los cachorros de todas las especies, y sólo están presentes durante la primera infancia: cabeza grande, frente amplia, aspecto gracioso, torpeza en los movimientos... La evolución biológica ha dotado a todos estos pequeños seres, aún no adaptados al enfrentamiento violento, de instrumentos capaces de disminuir la ferocidad del atacante al suscitar en él una sensación de benevolencia. La simpatía que provocan esos **rasgos infantiles** es automática y universal, y su efectividad queda demostrada por el hecho de que funciona incluso cuando se dan en un objeto (por ejemplo, un oso de peluche) o en una imagen (dibujos animados). La importancia capital de contar con este aspecto capaz de suscitar compasión explicaría la **ley de Haenkel**, que sostiene que la diferenciación entre especies se verifica con el tiempo. A medida que se retrocede a los estados iniciales, las diferencias biológicas entre los animales (incluido el hombre) disminuyen.

Las señales inhibidoras no son convenciones éticas o racionales, sino **esquemas de acción** automática desencadenados por sensaciones específicas; de ello se deduce que sólo se accionan en una interacción cercana entre agresor y víctima. Los estímulos inhibidores deben incidir con efectividad en la sensibilidad del interlocutor, ya que de nada serviría una información interpuesta. Desde este punto de vista resulta dramático el desfase entre el patrimonio biológico y el ambiente tecnológico. Mientras los esquemas de acción inhibidora no funcionan a distancia, el progreso de los instrumentos bélicos ha aumentado de manera progresiva, como ha aumentado la distancia entre asesinos y víctimas. Esto es muy grave desde el punto de vista biológico, ya que es mucho más difícil matar cuerpo a cuerpo que a distancia; en un contacto cercano, el asesino debe superar los esquemas de acción instintivos que lo llevan a sentir compasión, mientras que éstos se vuelven mucho menos eficaces si se utilizan arcos y flechas y menos aún con las armas de fuego, hasta desaparecer si la víctima no está al alcance de la vista del agresor. Así se llega a una paradoja ético-biológica: muchos individuos encuentran más fácil lanzar una bomba y asesinar a miles de desconocidos, que matar con sus propias manos a un cachorro de cualquier especie.

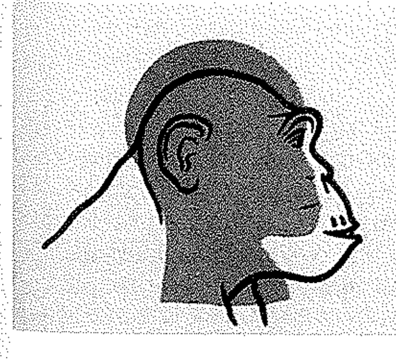


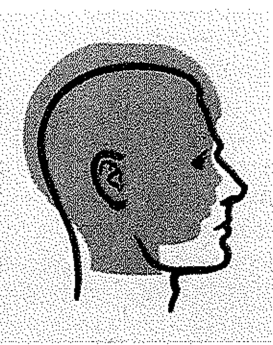


La ley de Haenkel. Si se observan los cuatro embriones que inician la serie de fotografías, resulta difícil establecer cuál de ellos se convertirá en un cerdo, en un buey, en un conejo o en un hombre. La semejanza es todavía muy acentuada en la primera infancia: los cachorros de diferentes especies animales se parecen más entre sí que con sus respectivos sujetos adultos.



La mayor parte de los cachorros de mamíferos (e incluso de las aves) tienen formas semejantes: cabeza grande, ojos grandes y redondos, mejillas rellenas, frente amplia, pelo suave, piel rosácea y delicada y un comportamiento torpe y gracioso. Todas ellas son señales que inhiben la agresividad de los adultos y de los estímulos lo suficientemente fuertes como para producir un efecto intraespecífico (de hecho, los depredadores atacan a los cachorros sólo en casos extremos).





La evolución del cráneo en los simios antropomorfos y en el hombre. La zona gris indica la forma infantil (muy semejante); en cambio, la línea continua representa el aspecto de un sujeto adulto.

INNATISMO

Biología, Etología

Véase también **Sociobiología, Altruismo**

Una de las cuestiones más arduamente debatidas por la filosofía es el origen del comportamiento humano. ¿Está condicionado principalmente por el aprendizaje o por la herencia? Y, en el segundo caso, ¿significa que llevamos con nosotros desde el nacimiento ciertos esquemas de comportamiento, ideas o capacidades, anteriores a la experiencia? En el pasado fueron **innatistas** la teoría de las ***ideas de Platón*** (→ *Idea platónica*) y el concepto de la mente como una ***tabla grabada*** elaborada por el ***racionalismo***; **antiinnatista** fue, en cambio, toda la tradición marcada por el ***empirismo*** (→).

Debido a su influencia en el plano político, durante todo el s. XX se desarrolló una sensibilidad especial ante esta cuestión. Negar el innatismo significa afirmar que, al menos en el momento del nacimiento, todos los seres humanos están en condiciones de perfecta igualdad. Lo que lleguen a ser de adultos dependerá de su relación con el entorno (familia, escuela, sociedad). Un hombre modelado totalmente por la cultura es coherente con el ideal político democrático, mientras que un hombre condicionado desde el nacimiento por un fuerte patrimonio hereditario abre camino a la idea de que existan diferencias cualitativas irreconciliables (sangre, raza, capacidad intelectual) entre los individuos. Por este motivo, el innatismo ha sido una teoría sostenida por los regímenes aristocráticos y absolutistas del pasado y el presente. También el nazismo intentó justificarse a través del **darvinismo social**, arbitraria extensión del principio de selección natural de la raza humana.

Aun teniendo presentes los peligros de su utilización política, las investigaciones científicas (y ésta es una de las cuestiones más debatidas durante todo el s. XX) han debido admitir frecuentemente la presencia de cierta dosis de innatismo. Uno de los ejemplos más destacados lo ofrece la **lingüística generativa** (→), que para explicar el fenómeno del aprendizaje lingüístico propone la existencia de una ***gramática universal*** común e innata.

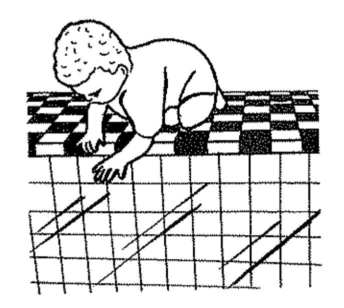
La **etología** (→) ha afrontado la cuestión con singular rigor. Se ha convenido definir como innato todo comportamiento que satisfaga las siguientes condiciones: se presenta de modo estereotipado (es decir, en secuencias constantes), está presente en todos los individuos de una misma especie y permanece relativamente invariable después del aprendizaje. Esto se pudo estudiar en laboratorio gracias al **experimento de privación**: se somete a un animal a condiciones de aislamiento o se le priva de determinadas experiencias hasta cierta edad, a fin de producir un «perfecto ignorante»; después se verifica si, puesto en contacto con concretos estímulos desencadenantes, actúa de acuerdo con el comportamiento típico de la especie. En caso de que sea así, el comportamiento puede considerarse innato.
De este modo se han ido acumulando pruebas de la influencia hereditaria sobre una infinidad de fenómenos como la habilidad para el cálculo, el tiempo de adquisición del lenguaje, la extroversión o introversión, la memoria, la facilidad de palabra, la habilidad perceptiva y psicomotora y las patologías mentales.

Una hembra de chimpancé extiende la mano a un macho, invitándolo al contacto. Se trata de un **gesto ritual** de pacificación muy común también en el hombre. Resulta llamativo que tanto para hombres como para simios, el gesto significaría otra cosa si la palma de la mano estuviese vuelta hacia abajo (indicando imposición o mando). El hecho de que el hombre comparta con los simios superiores muchas formas de **comunicación gestual** indica con claridad el origen innato de estos gestos.



Imagen utilizada por C. Darwin en *La expresión de las emociones en el hombre y los animales* (1872). En este texto (primer ejemplo de investigación etológica), Darwin dio cuenta de la gran semejanza entre los modos humanos y animales de expresar las emociones mediante **expresiones del rostro**.

Por motivos éticos, los **experimentos de privación** no pueden llevarse a cabo con seres humanos. Sin embargo, es posible elaborar ingeniosas situaciones experimentales para verificar la existencia de comportamientos innatos. Colocando a un niño en edad de andar en la situación de la ilustración (a gatas sobre una mesa que continúa en una lámina de vidrio) se verifica la existencia de un innato **miedo** al vacío.



SOCIOBIOLOGÍA

WILSON, INNATISMO, GENÉTICA

Véase también Altruismo, Mecanismos inhibidores

La **sociobiología**, una de las ramas más recientes de la **etología** (→), fue fundada por E. O. **Wilson** (*Sociobiología: la nueva síntesis*, 1975). Partiendo de una reflexión sobre el concepto de herencia –definido de manera universal como la capacidad del **genotipo** (el patrimonio genético) para influir sobre el **fenotipo** (el conjunto de características de un individuo)–, los sociobiólogos llegaron a conclusiones que pueden resumirse en los siguientes puntos:

- El objetivo de la sociobiología es el estudio de la **relación entre los genes y el comportamiento**. Durante más de un siglo de desarrollo, el **evolucionismo** (→) siempre ha privilegiado el análisis de los fenotipos morfológicos (los rasgos anatómicos cuya condición hereditaria no se pone en duda ni en hombres ni en animales), pero ha descuidado los aspectos referentes al comportamiento. Así, se ha hecho evidente que estos aspectos cumplen una función de adaptación paralela a las particularidades somáticas.
- En la teoría darwinista es necesario modificar el concepto de ***selección individual*** y sustituirlo por el de **idoneidad de conjunto**. La antigua teoría postulaba que el sujeto de la evolución, en permanente lucha por su propia supervivencia, era el individuo y su instinto de conservación, tendente siempre a prolongar la existencia del sujeto. La sociobiología, en cambio, afirma que el comportamiento de todos los animales, incluido el hombre, tiende a la optimización de su ***fitness*** (término con el que se define la capacidad de conservar y transmitir el **patrimonio genético** del que se es portador). El patrimonio genético, que es el verdadero protagonista de la evolución, es la única estructura natural programada para garantizar siempre y ante todo la propia supervivencia del individuo.
- Si se considera a los genes como estructuras capaces de replicarse de manera exactamente igual (y no desde el punto de vista material), es preciso hablar de **eternidad de los genes**. Los genes se transmiten siempre de un individuo a otro; así, lo que llamamos procreación sería para los genes el simple salto de un «medio de transporte» (un sujeto) a otro. La cadena genética sólo se interrumpe cuando el sujeto portador muere sin dejar descendencia.
- Los comportamientos fundamentales para la supervivencia de la especie (reproducción, cuidado de las crías, lazos sociales) están determinados genéticamente. De ello depende la capacidad del sujeto para reproducirse y, en consecuencia, la continuidad del propio gen. Si un comportamiento tiene un valor de adaptación superior a otro comportamiento presente en la misma población, producirá una mayor posibilidad de procreación en el sujeto. De esta manera, el gen responsable de dicho comportamiento quedará fijado en la especie. Así, el fenotipo retroactúa sobre el genotipo, haciendo que varíe la frecuencia en la población.

Aunque su valor científico no se pone en duda, hoy la sociobiología es centro de profundas discusiones no por su valor científico, sino debido a las posibles consecuencias éticas derivadas del énfasis puesto en el ***innatismo*** (→).

Secuencia comportamental del coqueteo, de **Eibl-Eibesfeldt** (*Amor y odio. Para una historia natural del comportamiento humano*, 1970). Los etólogos han detectado la presencia de **condicionamientos biológicos** en muchos rasgos del comportamiento, aparentemente elaborados en el ámbito cultural. Por ejemplo: los **gestos de coquetería** (contacto ocular, cierre de párpados, mirada huidiza) repiten de manera simbólica los rituales de apareamiento de muchos mamíferos (comportamiento evasivo, huida que invita a la persecución). En el hombre, la dinámica física de acercamiento-alejamiento es sustituida por formas ritualizadas (toma de contacto y fuga) operadas a través de la mirada.

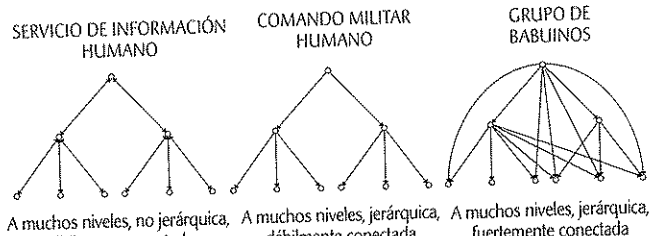


Los sociobiólogos llevan el vínculo entre hombres y animales subrayado por la etología a sus últimas consecuencias. La optimización de la supervivencia genética explicaría numerosos comportamientos humanos, en especial las costumbres familiares y eróticas. En el origen del beso, por ejemplo, subyacen las operaciones de alimentación recíproca, boca a boca, tal como muchas especies animales alimentan a sus crías.



GRUPO DE PECES

A un único nivel, fuertemente conectados



Una explícita imagen tomada de *Sociobiología, la nueva síntesis*, de **E. O. Wilson**. Cinco grupos sociales están representados como redes jerárquicas a fin de poner en evidencia las relaciones sociales. No hay grandes diferencias cualitativas entre la política humana y la de un grupo de babuinos.

ALTRUISMO

Sociobiología, Ética

Véase también **Innatismo, Sociobiología**

En **etología** (→) se puede hablar de **comportamiento altruista** cuando un individuo asume un sacrificio para favorecer a otro, hasta el punto de poner en riesgo su propia supervivencia.
El comportamiento altruista ya fue identificado por **Darwin** en los **insectos sociables** (hormigas, abejas), entre los que es habitual la renuncia a la propia vida para favorecer la supervivencia del grupo. Pero este esquema de comportamiento constituía un enigma irresoluble para el evolucionismo tradicional, ya que entraba en contradicción con la **lucha por la supervivencia** (según ésta, el individuo siempre intenta prolongar al máximo su vida). El mayor logro de la **sociobiología** es haber ofrecido una elegante explicación al fenómeno del altruismo.

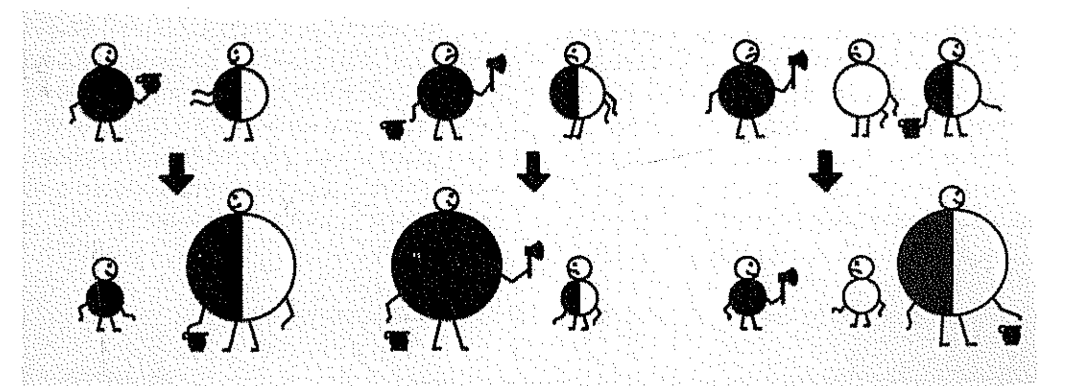
En primer lugar, los sociobiólogos subrayan que el criterio clásico de la supervivencia individual se muestra incapaz de explicar el comportamiento de los insectos y de los animales superiores. Un ejemplo de comportamiento altruista es el **proceso reproductivo** (procreación, cuidado y educación de la prole), que compromete a los animales a una serie de actividades muy costosas desde el punto de vista individual (la renuncia a reproducirse aumentaría sus posibilidades de vivir más tiempo).
Según **E. O. Wilson** (*Sociobiología, la nueva síntesis*, 1979), la solución se alcanza colocando como protagonista de la evolución a la **secuencia genética** de la que el individuo es portador, y no al individuo en sí mismo. Los intereses de los genes no siempre coinciden con los del hombre: se pueden encontrar casos en los que al gen le resulta más conveniente una estrategia que «penalice» al individuo. Cada individuo comparte un 50 % de sus genes con hijos, hermanos y hermanas, por lo que es lógico que se sacrifique para favorecerlos. El compromiso será menor con los hijos de sus hijos y de sus hermanos, con los que compartirá sólo un 25 % de su patrimonio genético. Éste es el origen de la célebre provocación de los sociobiólogos: a la pregunta de si se daría la vida por un hermano, la respuesta es: «Por uno no, por tres sí». En efecto, un individuo que perece por salvar a su hermano sacrifica el 100 % de sus propios genes para salvar el 50 % (máxima cantidad de sus genes presentes en el hermano). En cambio, morir para salvar a tres hermanos (o a nueve primos) es conveniente no para quien se sacrifique pero sí para sus genes, que verían aumentada su supervivencia en un 50 %. Salvar a sus consanguíneos es el deber primero que los genes confían al sujeto portador. Esto explicaría la disposición gradualmente decreciente a sacrificarse por los hijos, sobrinos, parientes, clan, tribu y nación.
Según los sociobiólogos, la determinación genética de los comportamientos varía según la especie. La más alta corresponde a la hormigas, disminuyendo en los mamíferos y aún más –pese a seguir siendo relevante– en los seres humanos.

La ilustración (de *Amor y odio*, 1971), de **Eibl-Eibesfeldt** muestra el gesto protector de una madre chimpancé frente al muy similar de una pareja humana. Los sociobiólogos han ampliado el ámbito de los comportamientos humanos determinados por el patrimonio genético, suscitando una encendida polémica que aún se mantiene vigente en nuestros días.



La fuerza de los condicionamientos biológicos aparece con claridad en situaciones de peligro. En situaciones que generan temor, el hombre siempre busca reconfortarse con el contacto físico con sus semejantes. La fuerza biológica de este instinto es tan intensa que es capaz de inducir a los soldados sometidos a un bombardeo a amontonarse entre sí en lugar de esparcirse por el terreno disponible (comportamiento a todas luces más seguro).

Una imagen muy explícita tomada de *Sociobiología, la nueva síntesis*, de E. O. Wilson. Las ilustraciones de arriba indican los comportamientos y las de abajo, las consecuencias. Según la sociobiología, el verdadero protagonista de los comportamientos no es el individuo, sino su patrimonio genético. Dado que este patrimonio está dividido con sus consanguíneos, es necesario distinguir dos formas de altruismo: el relativo a los familiares (en realidad, egoísmo genético enmascarado) y el relativo a los extraños.



EPISTEMOLOGÍA GENÉTICA

Piaget

Véase también Cognitivismo, Estructuralismo

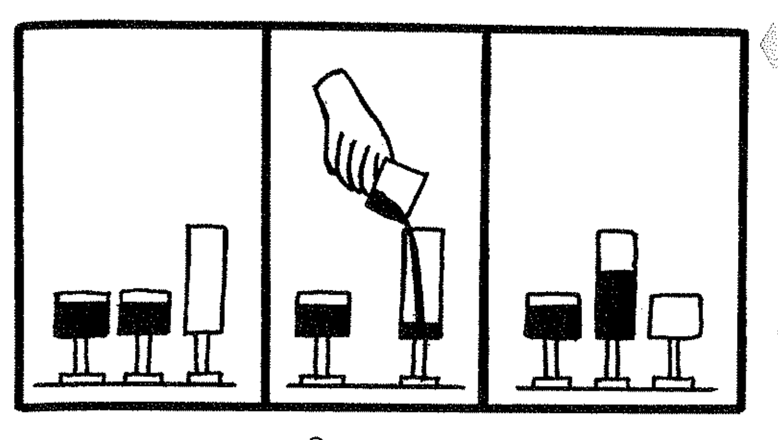
El suizo J. **Piaget** (1896-1980) fue el fundador de una de las doctrinas más respetadas en la actualidad en el campo de la psicología de la edad evolutiva: la denominada **teoría de los estadios cognitivos** (→). Piaget fue el iniciador de una nueva aproximación a la lógica (la **epistemología genética**) que ha influido de manera destacable en muchas de las investigaciones contemporáneas, desde el **cognitivismo** a la inteligencia artificial.

Hasta Piaget, la bimilenaria discusión filosófica sobre la naturaleza de la inteligencia y de la racionalidad siempre había evitado exponer el problema en términos psicológicos. Siempre se había intentado llegar a una definición objetiva de las operaciones lógicas que pudiese explicar la esencia y los procedimientos en términos absolutos, independientemente de cómo la utilizase cada individuo en particular. Piaget plantea un enfoque diametralmente opuesto: *los procesos cognitivos humanos* (tanto los más sencillos –como la percepción– como los más complejos –es decir, la llamada «inteligencia»–) *pueden ser explicados sólo y exclusivamente mediante la reconstrucción en el niño de las etapas de nuestro crecimiento*.

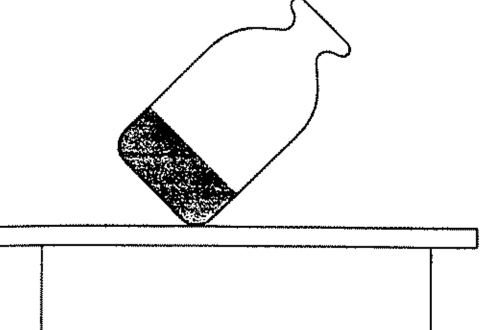
La perspectiva genética es una disciplina límite, a mitad de camino entre la lógica y la psicología. Su objetivo es el mismo que el de las ciencias lógicas clásicas (explicar la naturaleza de los procesos cognitivos) y de la epistemología (especificar las características del discurso científico), pero la **perspectiva** es **evolucionista** (busca sus explicaciones en el proceso de crecimiento físico y psicológico del ser humano).

Según Piaget, la inteligencia llega a madurar después de haber pasado por diversas fases de desarrollo (llamadas «estadios cognitivos») que abarcan las necesarias etapas intermedias. Por ejemplo: la idea de que «la Luna existe para que vivamos nosotros», que a un adulto le podría parecer una desenfrenada fantasía infantil, es en cambio típica y necesaria en los niños. Se trata de una representación muy presente en las convicciones cosmológicas de los niños de aproximadamente unos seis años de edad. Para la ciencia es un vicio de *antropomorfismo* (→), pero el niño, en plena «etapa egocéntrica», necesita razonar de este modo: relacionando cualquier ente de la realidad con su persona. Según Piaget, ***hay una conexión entre las fases de desarrollo de la humanidad y las de cada niño en particular***, que elabora teorías y explicaciones fantásticas sobre el mundo de la misma manera que lo hacen los mitos o el primer pensamiento filosófico.

La teoría de Piaget ha sacudido el encuadre tradicional de la epistemología. La genética parece establecer que la única explicación no arbitraria de la **inteligencia** es su **evolución**, la historia de su formación. En consecuencia, el pensamiento complejo y los principios básicos de la lógica racional no pueden ser explicados de modo absoluto mediante definiciones exhaustivas y definitivas, porque no son más que la última etapa de un proceso de desarrollo. En otras palabras: la inteligencia no puede explicar sus propios fundamentos porque consiste en una forma de **adaptación al medio**.

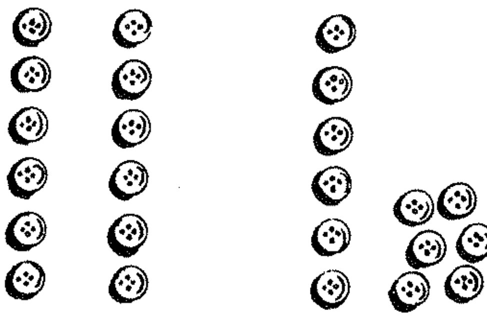


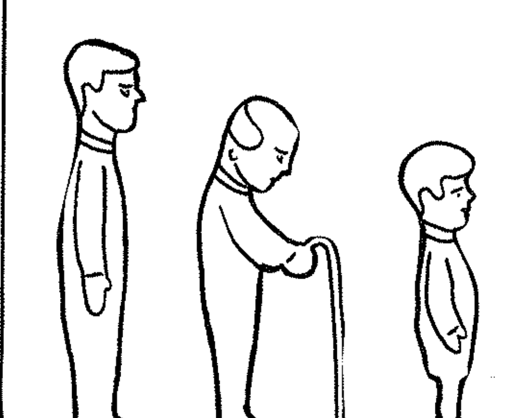
En esta página, algunas de las pruebas elaboradas por **Piaget** para estudiar la evolución de la inteligencia infantil. Entre los seis y los siete años de edad, el niño comete el típico error de creer que hay más líquido en el vaso más alto, aunque este líquido haya sido vertido en su presencia y al lado de un vaso menor.



En la etapa premotriz, el niño cree que el agua y la botella se inclinarán del modo que muestra la ilustración.

El experimento con botones evidencia cómo el niño tiende a centrarse en un solo aspecto de la situación, cometiendo los típicos errores de valoración. El niño de hasta siete años admite que las dos hileras de botones de la izquierda tienen igual número de elementos. Pero si ante sus ojos se desordena una de las hileras como en el dibujo de la derecha (haciéndola más corta), dirá que la hilera más corta cuenta con menos elementos.





La regla de generalización lleva al niño a creer que la edad es siempre proporcional a la altura (a veces es así, pero no siempre). Si el padre es más alto que el abuelo, razonará el niño, también será más viejo.

ESTADIOS COGNITIVOS

PIAGET, PSICOLOGÍA EVOLUTIVA

Véase también **Lingüística generativa, Emilio**

En la **epistemología genética** de **Piaget**, la idea central de **estadio cognitivo** (o **fase evolutiva**) se refiere a las distintas etapas por las que pasa la inteligencia en su período de crecimiento. Cada fase constituye una unidad distinguible de las demás por su peculiar manera de resolver el problema de la adaptación al mundo: los esquemas mentales del niño (su «inteligencia») son *distintos* de los del adulto.

La dinámica de este desarrollo la explica Piaget englobando en su construcción teórica dos nociones elaboradas por las ciencias humanas en el s. XX: la idea de **estructura** (→) y la de **revolución científica** (→ *Historicidad de la ciencia*). Apropiándose del método estructuralista, Piaget describe cada fase como un sistema íntimamente organizado, autónomo y dotado de una propia coherencia interior. Cada fase de desarrollo constituye un sistema autónomo de conductas, representaciones mentales y relaciones con el ambiente: es decir, una forma de pensar típica y necesaria de cada período concreto del crecimiento. En pocas palabras: cada período evolutivo constituye una estructura cualitativamente distinta de las demás. El paso de un esquema a otro se produce por medio de un proceso revolucionario similar a los descritos por los historiadores científicos: a través de la sustitución de un *paradigma* (→) –es decir, de un esquema consolidado de resolución– por otro. Ello significa que el crecimiento intelectual del niño no se desarrolla a un ritmo constante y continuo sino que, por el contrario, alterna breves mutaciones cualitativas (que son auténticas revoluciones estructurales) con largas fases de profundización (en los términos de la nueva epistemología: fases de ciencia normal alternadas con fases de ciencia revolucionaria). Por otra parte, Piaget vislumbra la relación entre el desarrollo del individuo (**ontogénesis**) y el de la humanidad (**filogénesis**), ya que a cada fase del desarrollo infantil corresponde una fase histórica del pensamiento filosófico y científico.

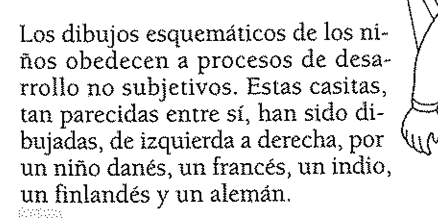
Piaget identifica cuatro estadios evolutivos fundamentales, dentro de las cuales son posibles, obviamente, otras distinciones secundarias:

• Fase del período **sensomotor** (0-2 años), caracterizado por la utilización de los reflejos, la progresiva coordinación sensorial y el nacimiento de las primeras representaciones mentales.
• Fase **preoperacional** (7-11 años), en la que la inteligencia desarrolla la función semiótica y el uso de símbolos (imágenes mentales y palabras).
• Fase **operativo-concreta** (7-11 años), en la que el niño ya está en condiciones de desarrollar operaciones lógicas aplicadas a tareas concretas y de resolver los distintos problemas.
• Fase **operativo-formal** (11-15 años), en la que se produce la conquista del pensamiento abstracto y simbólico, con capacidad para construir teorías y sistemas.

La teoría de Piaget, a pesar de basarse en un cuidadoso análisis psicológico del niño llevado a cabo con precisión experimental, es importante también desde el punto de vista filosófico general: presupone, en efecto, que la racionalidad no es definible en términos lógicos y absolutos, sino en términos evolucionistas.

Secuencia de fases que lleva al niño a la representación de la figura humana a partir de los primeros garabatos de la fase **sensomotora**. La capacidad de elaborar un dibujo descriptivo no nace de la observación de la naturaleza, sino de un proceso de evolución interior de los esquemas motores y gráficos. Como consecuencia de ello, las creaciones gráficas de los niños de todo el mundo son extraordinariamente parecidas entre sí.

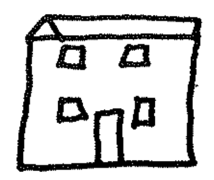
El análisis de la inteligencia infantil plantea evidentes problemas de carácter comunicativo y experimental. El aparato que aquí se reproduce en el dibujo de abajo es utilizado para estudiar las capacidades de adquisición de un niño en la primera infancia. La imagen que aparece en la pantalla depende del ritmo de la succión: así, el niño puede enfocar, modificar e interactuar a su gusto con las imágenes.



Los dibujos esquemáticos de los niños obedecen a procesos de desarrollo no subjetivos. Estas casitas, tan parecidas entre sí, han sido dibujadas, de izquierda a derecha, por un niño danés, un francés, un indio, un finlandés y un alemán.





ESTRUCTURALISMO

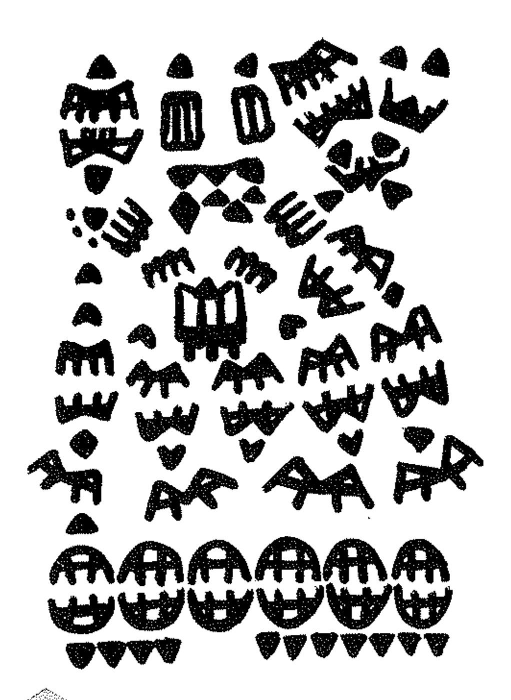
Método científico
Véase también Triángulo semiótico, Diacronía/sincronía, Epistemología genética

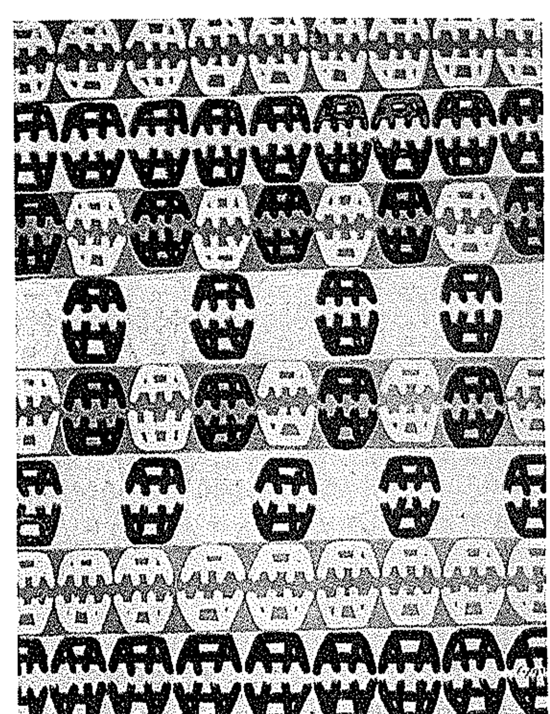
El **estructuralismo** no es propiamente una doctrina filosófica, sino una **orientación metodológica**, una atmósfera interdisciplinaria que se impuso en los años sesenta y setenta del s. XX en diversas áreas científicas: *crítica literaria* (**R. Barthes**), *filosofía marxista* (**L. Althusser**), *psicoanálisis* (**J. Lacan**), *historiografía* (**F. Braudel**), *crítica de las instituciones* (**M. Foucault**), *psicología de la evolución* y *epistemología genética* (**J. Piaget**). Como se desprende de la lista de autores citados, el movimiento estructuralista fue un fenómeno principalmente francés, del mismo modo que también fue francesa la fase crítica, llamada **postestructuralista** (o **deconstructivista**) que la siguió (**J. Derrida**).

La tesis fundamental del estructuralismo, de la que se deriva que se le haya acusado frecuentemente de **antihumanismo**, afirma la **prioridad del sistema sobre el hombre**. El individuo es un ser condicionado por las estructuras que lo controlan: el lenguaje, las formas de la economía, del matrimonio, del juego, del arte, y así sucesivamente. Cada una de sus expresiones está predeterminada y, por consiguiente, sólo es libre en apariencia. Además, según los estructuralistas, el número de estas estructuras dominantes es relativamente reducido y, en cualquier caso, determinable con considerable detalle. De forma análoga a la tarea desarrollada por **F. de Saussure** en el campo de la lingüística, **Lévi-Strauss** señaló la existencia de un determinado número, finito y teóricamente delimitable, de **tipos estructurales** que organizan la espiritualidad humana: «El conjunto de hábitos de un pueblo se caracteriza siempre por un estilo; éste forma sistemas. Estoy convencido de que el número de estos sistemas no es ilimitado. Si se realizara un inventario de todos los hábitos observados, los imaginados en los mitos, los evocados en los juegos de los niños y de los adultos, de los sueños y de las conductas psicopatológicas, obtendríamos una especie de **tabla periódica de las estructuras** similar a la de los elementos químicos».

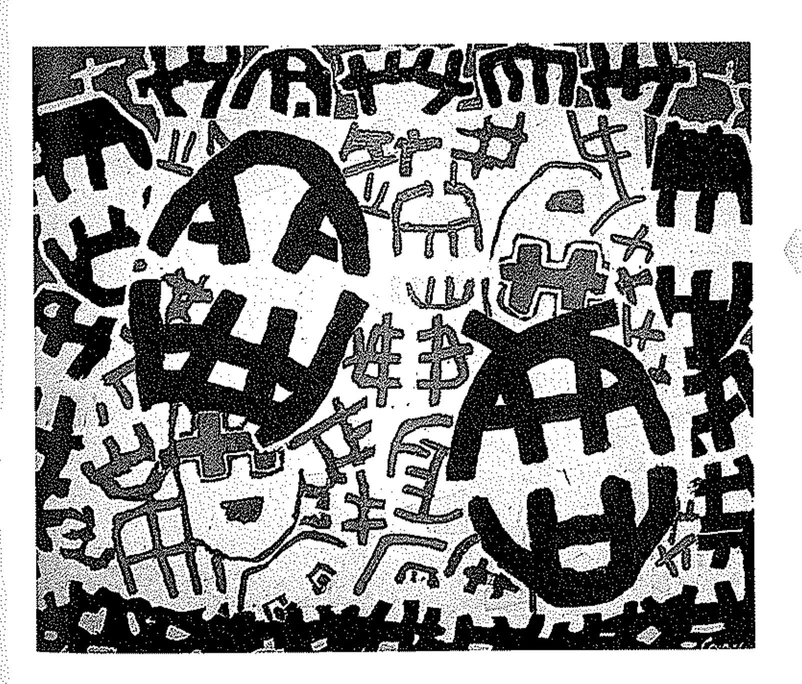
Una segunda acusación, a propósito de la actitud **antihistoricista**, procede sobre todo de la cultura marxista: según ésta, el estructuralismo infravalora la dimensión histórica de los fenómenos y sólo centra su atención en los procesos de *sincronía*, con la consiguiente transformación de la historia en un conjunto discontinuo de estados heterogéneos entre los que ya no es posible instaurar relaciones. En otras palabras: desde el punto de vista estructural se tiende a interpretar la realidad en términos no evolutivos; efectivamente, el estructuralismo no niega la existencia del ***devenir*** (→) ni discute en absoluto la ***biología evolucionista darviniana*** (→ *Evolucionismo*), pero centra toda su atención en la realidad de los sistemas en una determinada unidad de tiempo.

En el nacimiento del estructualismo tuvieron especial importancia los estudios de **lingüística**, mientras que en su desarrollo (que en los años setenta del s. XX alcanzó las características de una auténtica moda social) influyó muy especialmente la ***antropología estructural*** de Claude Lévi-Strauss.





El planteamiento antihumanista del estructuralismo no favoreció el encuentro con el arte. En pintura, la única poética que puede calificarse de estructuralista es la del italiano G. **Capogrossi** (1900-1972). A la izquierda, *Superficie 021* (1949); a la derecha, *Superficie 8* (1951); abajo, *Superficie número 205*. Atribuir a todos los cuadros el mismo título, absolutamente no significativo (*Superficie*), distinguiéndolos sólo con un número, es uno de los sistemas utilizados por el pintor para restar importancia al tema, a las formas específicas representadas en el lienzo, con el fin de que destaquen los valores puramente estructurales y compositivos.



La actuación expresiva de Capogrossi se basa en la utilización, en todos sus lienzos, de un solo signo básico en variaciones infinitas: una forma «en peine». La repetición obsesiva acaba por hacer insignificante al propio signo, vaciándolo de cualquier contenido informativo. De esta manera, el valor de cada obra acaba por consistir únicamente en la relación, en el ritmo y en los esquemas estructurales que aparecen en cada lienzo.

DIACRONÍA/ SINCRONÍA

Estructuralismo, Lingüística

Véase también Triángulo semiótico

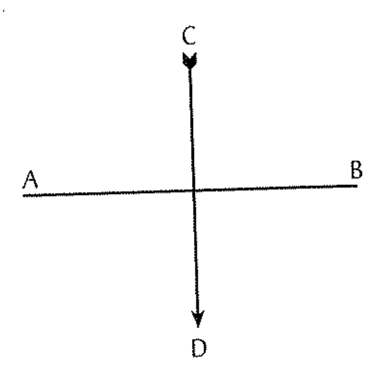
En términos generales, un análisis se llama **sincrónico** cuando considera la situación actual de un sistema, estudiando de qué manera los elementos que lo forman coexisten en un conjunto; por el contrario, se llama **diacrónico** el análisis que estudia las vicisitudes experimentadas por cada elemento a lo largo del tiempo. Esta pareja contrapuesta desempeña un papel importante en la **lingüística contemporánea** y en el **estructuralismo** (→).

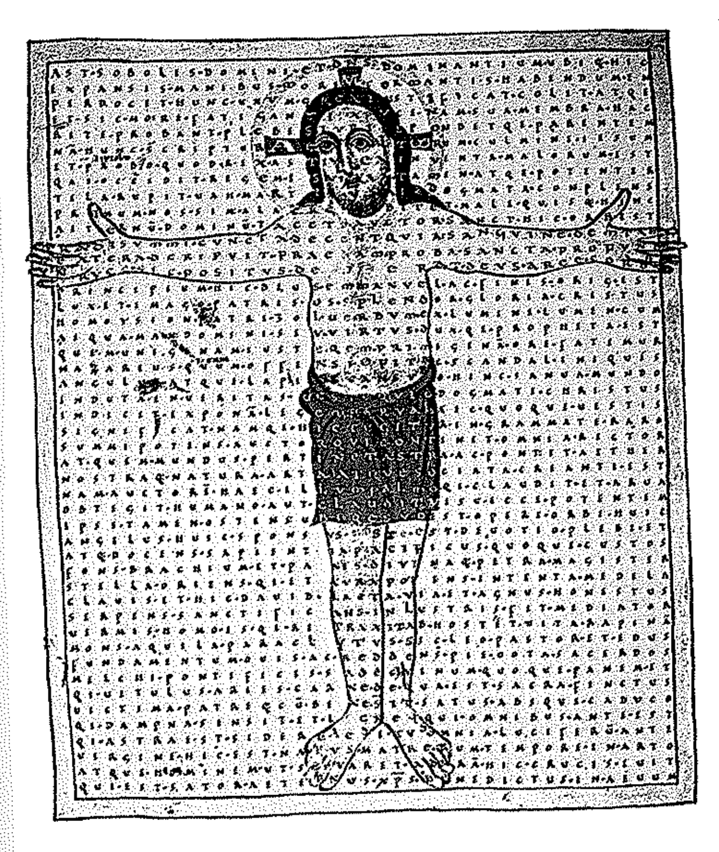
Hasta comienzos del s. XX, la lingüística fue sobre todo **etimología** (estudio de la historia de los cambios lingüísticos). El planteamiento contemporáneo inaugurado por **F. de Saussure** (*Curso de lingüística general*, 1916) estableció una clara distinción entre este planteamiento histórico tradicional (llamado **diacrónico**) que estudia la lengua en su modificación progresiva y el sistémico (o **sincrónico**), que por el contrario la estudia en su aspecto estático (en un momento determinado de su evolución). F. de Saussure propuso el diagrama reproducido en la página siguiente: la flecha CD es el **eje de las sucesiones**, en las que es posible considerar la evolución histórica de cualquier **signo** (por ejemplo, una palabra). Es una flecha orientada en una sola dirección porque este proceso se desarrolla en el tiempo y es irreversible. El segmento AB (**eje de simultaneidad**) se refiere, en cambio, a las relaciones entre cosas coexistentes en la misma unidad de tiempo. El planteamiento tradicional de la lingüística preestructuralista se desarrolló única y exclusivamente a lo largo del eje de las sucesiones: consistía esencialmente en un análisis diacrónico de los orígenes etimológicos de las palabras.

El método de la nueva lingüística, el primer ejemplo de un planteamiento que más adelante se llamará estructuralista, analiza, por el contrario, los «estados» inmóviles en el tiempo, y concibe la realidad como un sistema de relaciones simultáneas, prescindiendo de las nociones de historia, tiempo y progreso.

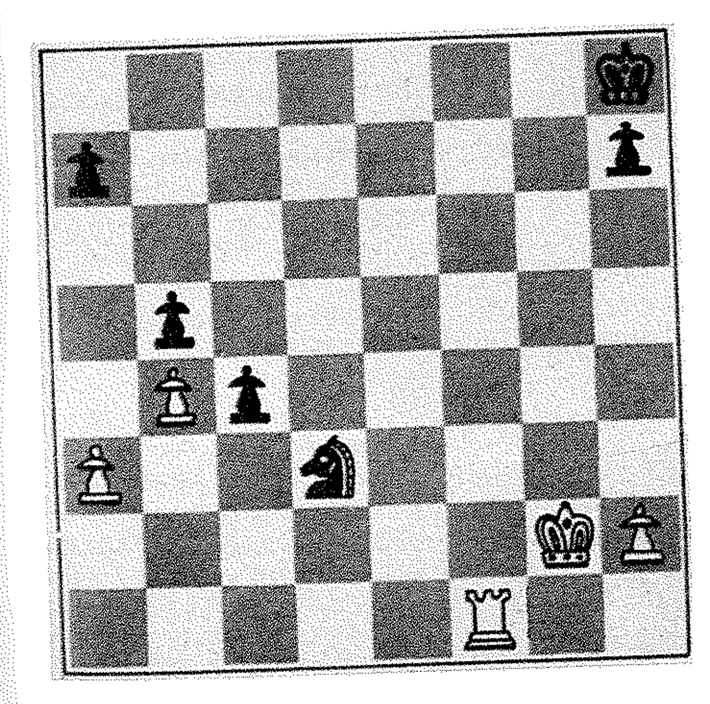
La lengua, analizada en el plano de la sincronía, se presenta como un **sistema**: una red de significados interdependientes y de entidades que se definen unas en relación con otras por **oposición recíproca**. La gran intuición de **Saussure** fue que la lengua constituye una **estructura**: es imposible, tal como pretendía la tradición, comprender el significado conceptual de una palabra estudiándola aisladamente de las demás. Cada término, al igual que cada pieza del tablero de ajedrez, asume su verdadero valor sólo en relación con la situación global. Cada unidad cultural empieza a existir cuando se diferencia de otras similares que se oponen a ella y la circunscriben.
Por consiguiente, cada palabra existe sólo para señalar una diferencia con respecto a las demás: en la lengua árabe, por ejemplo, no hay ningún vocablo correspondiente a nuestro término «caballo», sino una multiplicidad de palabras que especifican si se trata de un caballo de tiro, de carreras, etc. De esta manera, la lengua en su totalidad expresa la **cultura**: el conjunto de las distinciones con las que se conceptualiza el mundo, eligiendo en la infinita complejidad de la naturaleza las unidades a las cuales conferir un nombre específico. El filósofo **L. Wittgenstein** sintetizó este concepto afirmando que «el significado de una palabra es su utilización en la lengua».

Esquema de **F. de Saussure**: la lingüística tradicional actuaba únicamente a lo largo de la flecha CD (eje de las sucesiones). La lingüística estructural considera sólo el segmento (no orientado) AB, eje de simultaneidad.





«Versos entretejidos» de *Las alabanzas de la Santa Cruz* de **Rabano Mauro**. A partir del antiguo ***atomismo*** (→ *Átomo*), la estructura de la lengua ha atraído a menudo el interés de los filósofos. La virtualidad combinatoria de las letras del alfabeto –es decir, su capacidad para originar conjuntos significantes (las palabras)– a pesar de no significar nada en sí mismas, ha sugerido un nexo con la ***magia*** (→), el ***misticismo*** (→) y el arte.



La imagen que representa la disposición de las piezas sobre el tablero es una descripción sincrónica. La misma partida de ajedrez puede describirse por medio de un procedimiento diacrónico: trazando su devenir como se hace en la siguiente secuencia.
1 = Ca2-c3; Pg5-f8
2 = Pb5-c5; Ch7-f8
3 = Aa2-c3; Pg5-f8

ESTRUCTURA

SAUSSURE, ESTRUCTURALISMO

Véase también **Epistemología genética, Gestalt**

Una **estructura** es la ***relación que media entre las partes de un todo*** organizado, de tal forma que le confiere estabilidad y funcionalidad. El sentido técnico y filosófico de esta palabra, tal como se utiliza por el **estructuralismo** (→), es bastante similar al del lenguaje cotidiano: se habla comúnmente de «estructura de un cuerpo», de «estructura arquitectónica», «estructura social», etc. La estructura es la lógica interior que regula la **interdependencia** de los componentes de un sistema y hace que cada mutación se traduzca de inmediato en un cambio de todos los demás componentes y de todo el conjunto. Mientras que un *agregado* (un montón de piedras, por ejemplo) es simplemente cumulativo (integrado por elementos independientes del todo), en una estructura estos elementos están subordinados a la **ley de composición**, que caracteriza el sistema como tal.

Aunque las estructuras no sean físicamente visibles, se pueden representar a través de esquemas por medio de diagramas y funciones. Un ejemplo mínimo de estructura es la *histéresis* (→ diagrama de la página siguiente). Se observa una curva en histéresis al estudiar la resistencia de los materiales, pero lo más notable es que la misma función representa una abigarrada serie de fenómenos: es utilizada por los psicólogos para describir el ritmo de aprendizaje de una lengua y por los físicos a propósito de la magnetización. La idea estructuralista es la de que la histéresis describe una ley de formación y de inteligibilidad típica de un determinado tipo de transformaciones, tanto si éstas son de orden psicológico como si son de orden físico.

El estructuralismo estudia no las propiedades de los elementos que se presentan en determinado campo de investigación, sino tan sólo el sistema en su conjunto y en sus leyes. Su objetivo es la elaboración de **modelos** capaces de arrojar luz sobre los esquemas de relación que conectan entre sí los objetos y los acontecimientos, sin valorar el análisis específico de los mismos.

La noción de «estructura» nació a principios del s. XX en el ámbito de la lingüística. **F. de Saussure** (*Curso de lingüística general*, 1916) consideró por primera vez la lengua como un sistema cuyas partes individuales (las palabras) no se pueden examinar aisladamente, sino tan sólo en sus relaciones recíprocas: la estructura que subyace en una lengua es el sistema de las diferencias de significado entre las palabras.

El máximo logro del planteamiento estructural se produjo en la segunda posguerra con la **antropología estructural** de **C. Lévi-Strauss**, quien intuyó que las relaciones de parentesco (es decir, la serie de normas que favorecen o vetan el matrimonio) construyen una sociedad exactamente del mismo modo que los fonemas determinan las palabras y éstas la lengua.

La noción de estructura implica la polaridad *diacronía/sincronía* (→). Para establecer las relaciones que forman un sistema es necesario considerar los elementos que lo constituyen en un momento dado, prescindiendo de las transformaciones causadas por el paso del tiempo.

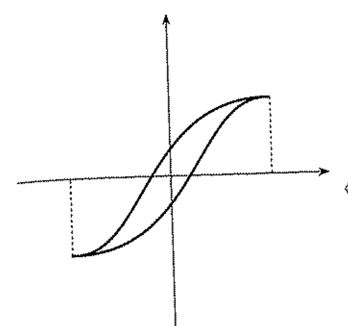
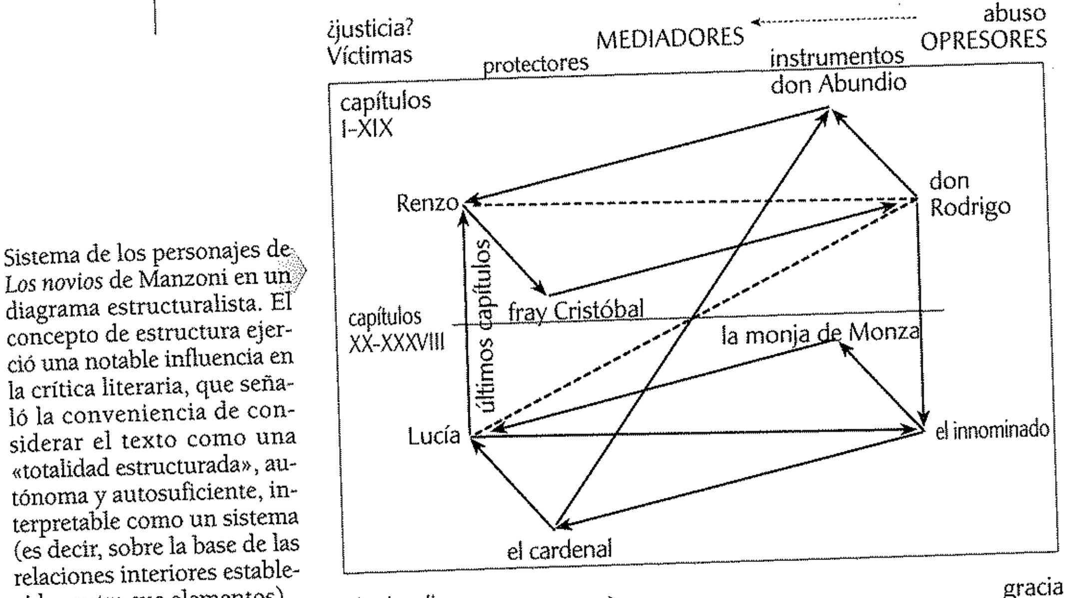
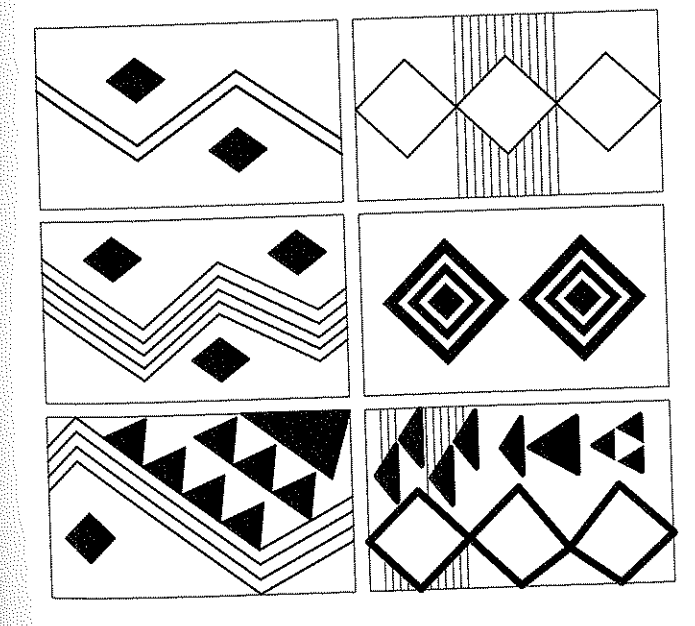


Gráfico que describe la curva de la **histéresis**. La histéresis es el fenómeno por el que el valor que toma una magnitud dependiente de otras está determinado no sólo por los valores de estas últimas en un momento dado, sino también por los que poseía aquella anteriormente. Los procesos caracterizados por la histéresis son frecuentes tanto en el mundo físico (histéresis magnética, dieléctrica) como en el psicológico. La histérisis puede ser considerada, por lo tanto, como una *forma mínima de estructura*.



Sistema de los personajes de *Los novios* de Manzoni en un diagrama estructuralista. El concepto de estructura ejerció una notable influencia en la crítica literaria, que señaló la conveniencia de considerar el texto como una «totalidad estructurada», autónoma y autosuficiente, interpretable como un sistema (es decir, sobre la base de las relaciones interiores establecidas entre sus elementos).



Variaciones en los diseños tradicionales empleados por los bosquimanos en los adornos con perlitas de cristal; los de abajo son obra de artistas bosquimanos asentados en las grandes metrópolis. Se observa una evidente caída formal: los propios artistas se quejan de la pérdida de capacidad para reproducir los esquemas tradicionales. En su vida han desaparecido repentinamente las estructuras invisibles regidoras de la sociedad y el arte.

ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL

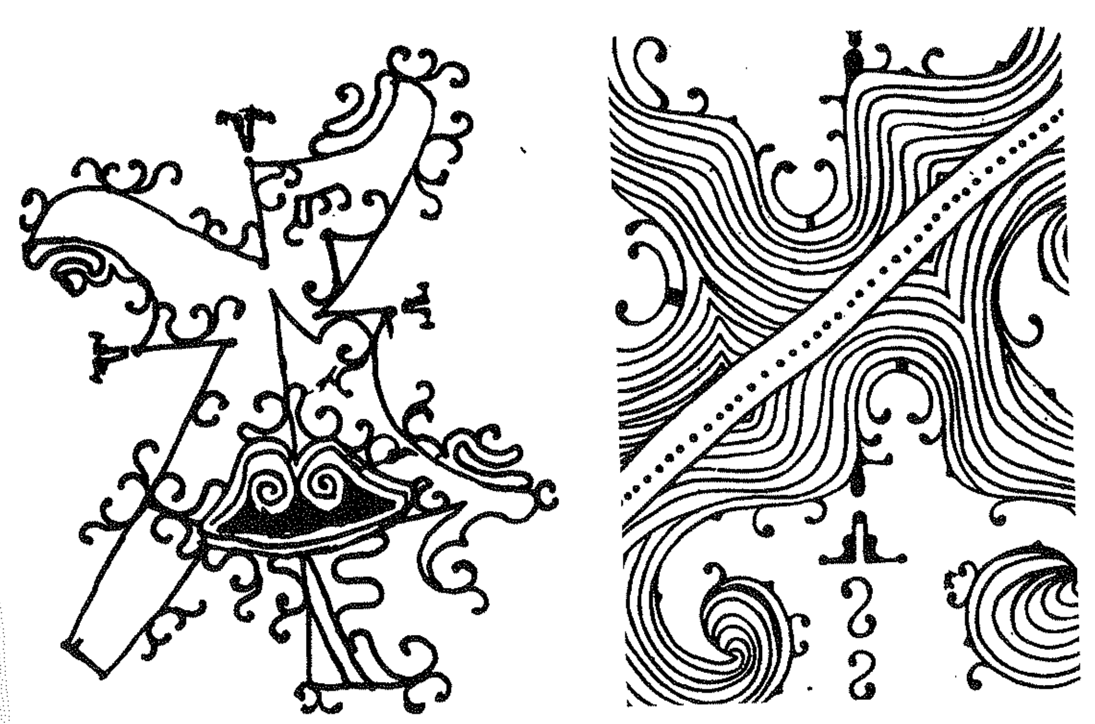
LÉVI-STRAUSS, ESTRUCTURALISMO
Véase también Estructura, Estructuralismo, Diacronía/sincronía

El movimiento cultural ligado al estructuralismo recibió un notable impulso gracias al descubrimiento del antropólogo C. **Lévi-Strauss** (*Las estructuras elementales del parentesco*, 1949) de que las ***relaciones de parentesco***, es decir, las normas que favorecen o prohíben el matrimonio (prohibición del incesto, endogamia, exogamia, poligamia, monogamia...) ***regulan*** y construyen ***una sociedad*** exactamente ***de la misma manera que los fonemas determinan las palabras y éstas la lengua***. «En el estudio de las relaciones de parentesco, el sociólogo se encuentra en una situación formalmente similar a la del fonólogo. Al igual que los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significado. Éstos también adquieren significado siempre y cuando se integren en sistemas» (***estructuras***).

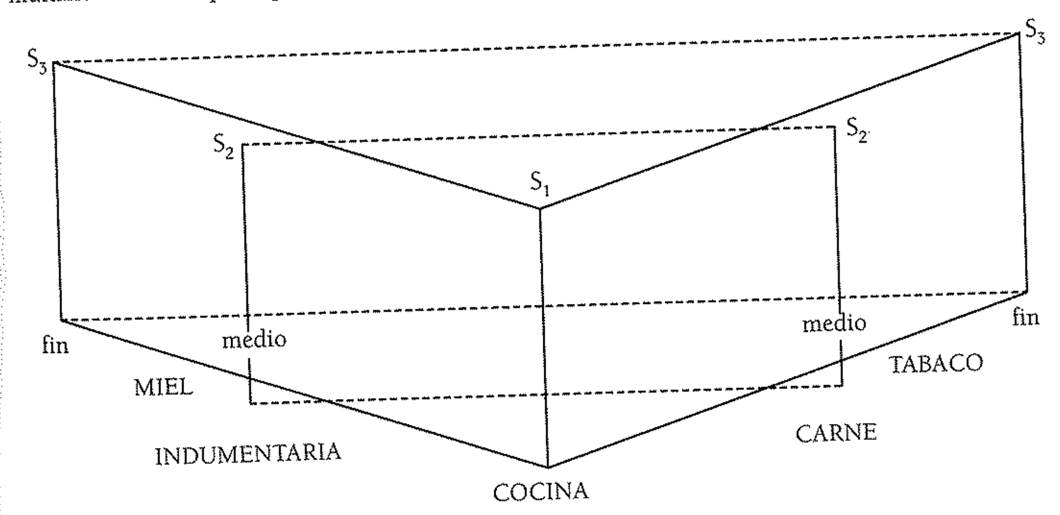
Según Lévi-Strauss, la prohibición del incesto (una regla fundamental de las relaciones de parentesco común a muchas culturas) es «no tanto la norma que prohíbe casarse con la madre, la hija o la hermana, cuanto, por el contrario, la norma que obliga a entregar a otros a la madre, la hija o la hermana. Es la regla de la dádiva por excelencia». El **intercambio de mujeres** y toda la gramática conductista que de ella se deriva constituye la forma inicial de la socialidad, ya que la prohibición del matrimonio entre consanguíneos persigue el objetivo de impedir que el clan familiar se encierre en sí mismo.

La función de comunicación propia de la lengua y de las relaciones de parentesco también se puede desarrollar a través de otros muchos métodos de relación (verbales o no) que, gracias a un sistema interno de oposiciones dotadas de significado, se convierten en conjuntos simbólicos con los que los individuos se estructuran a sí mismos y a las comunidades a las que pertenecen. La tarea del antropólogo estructuralista consiste, por lo tanto, en localizar estas estructuras idénticas en los más variados campos. A esta tarea Lévi-Strauss se entregó por entero, comparando las áreas expresivas más dispares. En el ciclo de *Mitológicas* (*De la miel a las cenizas*, 1966; *El hombre desnudo*, 1972), analizó las estructuras que aparecen en el **mito** (→). En *Lo crudo y lo cocido* (1964) examinó la **cocina**, considerada como un sistema de comunicación basado en la contraposición fundamental entre los alimentos cocidos y crudos. En *El origen de las buenas maneras en la mesa* (1968) analizó la **etiqueta alimentaria**, el conjunto de prescripciones, reglas y jerarquías que rigen el consumo común de los alimentos (un momento importante en la determinación de los roles sociales).

A partir de 1934, Lévi-Strauss ocupó la cátedra de sociología de la Universidad de São Paulo en Brasil; durante su estancia en aquel país llevó a cabo importantes expediciones etnográficas en la Amazonia, que documentó en *Tristes trópicos* (1955), donde describe la estructura mental y social (ambas basadas en un rígido dualismo) de los caduveos, tribu del Brasil caracterizada por la más extraña de las gramáticas parentales conocidas: el aborto y el infanticidio eran una práctica casi habitual, hasta el punto de que la perpetuación de la sociedad caduvea tenía lugar en un 90 % por adopción y sólo en un 10 % por continuidad generacional.



Dibujos empleados por las mujeres caduveas como pinturas faciales, de *Tristes trópicos*. En el análisis de este estilo **Lévi-Strauss** identificó el rígido dualismo que gobernaba aquella sociedad: en efecto, se trata casi siempre de formas geométricas en contraposición con líneas curvas. Se suman dos estilos: uno anguloso y geometrizado y otro libre, suelto y curvilíneo. Cada composición parece seguir simultáneamente un principio de simetría en una parte, y otro de asimetría en el resto.



Representación diagramática de las relaciones estructurales entre los mitos ligados a la utilización de la miel y del tabaco, presentada por Lévi-Strauss en *De la miel a las cenizas* (1966). En los ensayos estructuralistas es típica la utilización de esquemas y diagramas normalmente empleados en el ámbito de las ciencias naturales, para así superar también por este camino la tradicional división entre las ciencias del hombre y las de la naturaleza.

TRIÁNGULO SEMIÓTICO

Saussure, Semiótica
Véase también **Referencialidad semántica, Análisis semántico**

En su definición más general, un **signo** es cualquier cosa que pueda ser utilizada para evocar otra. La ciencia que estudia los signos y sus relaciones es la **semántica** (o *semiótica* o *semiología*). El instrumento empleado por la nueva ciencia para indagar la **significación** (es decir, el proceso mediante el que un objeto cualquiera se transforma en signo) es el **triángulo semiótico**, cuya formulación geométrica fue expuesta por **C. K. Ogden** e **I. A. Richards** en uno de los textos más importantes de esta disciplina: *El significado del significado* (1923).

En el diagrama (véase la página siguiente) los vértices están ocupados por una tríada cuyos términos son calificados de distintas maneras por los semiólogos (**F. de Saussure** propone la terna significante, significado, cosa, mientras que Ogden y Richards prefieren símbolo, pensamiento y referente; otros hablan de nombre, sentido, cosa, o bien de signo, concepto, denotado). En esencia, se trata en buena parte de términos equivalentes que en el lenguaje de la tradición filosófica significan:

• el **significante** (o símbolo o nombre), es decir, el sonido de las palabras, el dibujo de una imagen; en resumen: el signo en su aspecto físico y concreto;

• el **significado**, lo que los filósofos han denominado siempre «concepto»: es decir, la noción, la idea, la vertiente mental, la parte conceptual de un signo;

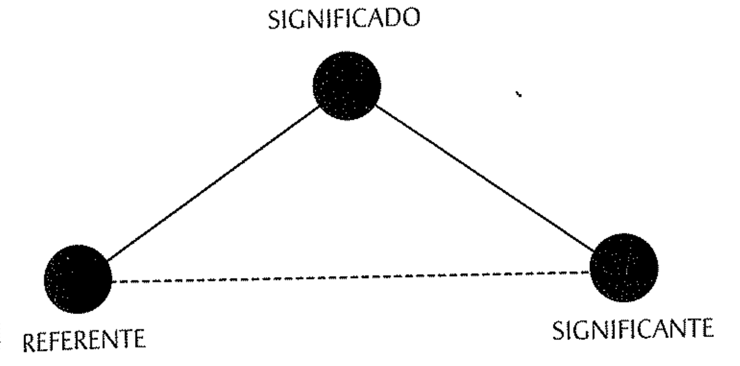
• la **cosa o referente**, la parte de la naturaleza a la que el signo se *puede* referir. En efecto, para definir un signo son suficientes el significante y el significado. Pero el signo puede tener también una referencia en la realidad, precisamente con un referente.

El triángulo semiótico señala que ***sólo dos relaciones*** son posibles de manera directa: la que se da entre significante-significado y la que existe entre significado-referente. En cambio, no se produce una conexión directa entre el primer y el tercer vértice, es decir, el significante y la cosa (en efecto: en el diagrama, este recorrido está indicado por una línea de puntos). Lo que quiere decir que no hay una relación directa entre una palabra y la parte de mundo a la que ésta se refiere.

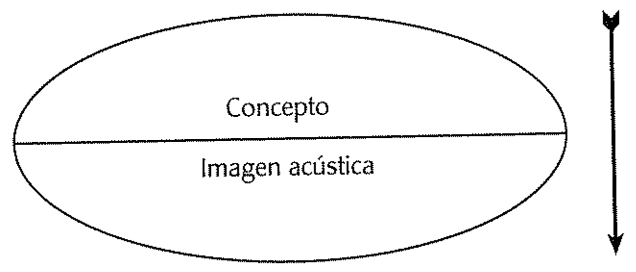
Desde el punto de vista semiótico es indiferente que a un signo corresponda algo real: a diferencia de lo que ocurre con el término «unicornio», la palabra «gallina» remite a un referente natural, a pesar de que ambos son, a todos los efectos, signos. O lo que es lo mismo: **significantes que indican significados.**

El trayecto entre el significante y el referente cuando existe pasa obligatoriamente, por lo tanto, por el significado; en otras palabras: entre los vocablos o las imágenes y las cosas se interpone la mente, capaz de fijar de modo convencional el **significado de los significantes.**

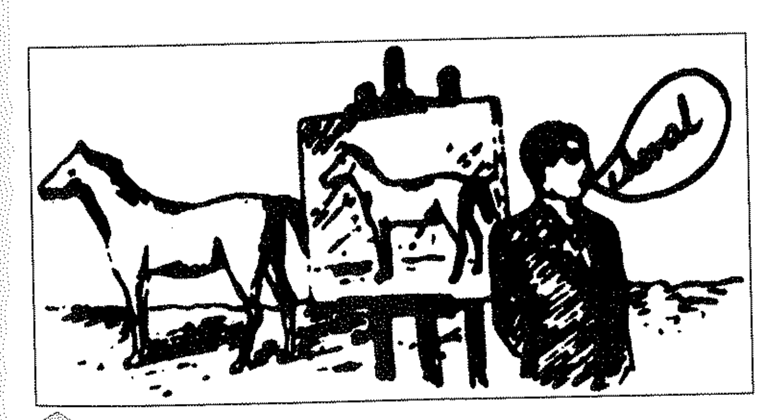
Así pues, ***distintos significantes pueden tener el mismo significado***: las letras que forman la palabra «caballo» no tienen nada en común con las del francés *cheval* o del inglés *horse* y, sin embargo, estos tres significantes, tan distintos entre sí, tienen exactamente el mismo significado. Lo que significa que ninguno de ellos guarda una relación directa, real y no convencional, con el caballo real.



Esquema del triángulo semiótico propuesto por C. K. Ogden. Entre significante y referente no existe ninguna conexión directa.



En el *Curso de lingüística general* (1916), **F. de Saussure** ilustró la conexión entre significante (imagen acústica) y significado (concepto) con la metáfora de la hoja de papel: como las dos caras de una misma página, estos dos elementos no pueden existir más que conjuntamente. Un significante sin significado es algo que no tiene sentido pero que, sin embargo, puede existir; en cambio, un significado sin significante no es ni siquiera pensable.



El pintor **R. Magritte** describió del modo siguiente la situación semiótica: el referente natural es el caballo; tanto el cuadro como la palabra son significantes de ese caballo. Pero falta el significado: una de las reglas implícitas en el triángulo semiótico es que los conceptos no pueden representarse sin el apoyo de un significante. Los contenidos de la mente se pueden comunicar (y quizá incluso pensar) sólo con la condición de que se concreten en algo: una palabra, una imagen, un gesto, etc.

REFERENCIALIDAD SEMÁNTICA

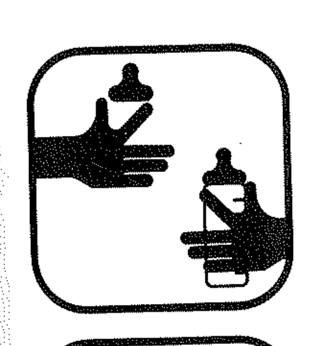
SEMIÓTICA
Véase también Triángulo semiótico, Análisis semántico

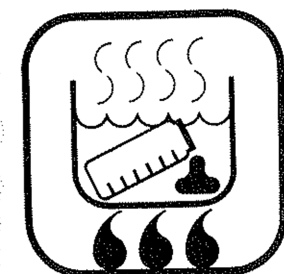
La manera en que una palabra o una imagen se relacionan con su contenido no es la misma: mientras que es obvio que el término «pipa» guarda una relación puramente convencional con el verdadero objeto (referente), el **signo visual** parece tener, en cambio, una **semejanza** objetiva.
Pero si ello fuera cierto, se negaría la principal norma que se deduce del ***triángulo semiótico***: la ausencia de una conexión directa entre el significante y el referente natural: es decir, entre el signo (en este caso, la imagen) y el objeto representado. Los signos visuales tendrían en tal caso un estatuto distinto de los lingüísticos, y dada la enorme importancia de la comunicación visual en la cultura humana, la **semiótica** se vería obligada a modificar las premisas básicas o, en cualquier caso, a reducir su campo de análisis sólo a los fenómenos verbales, desapareciendo como ciencia autónoma con respecto a la lingüística. Por este motivo, el **problema de los iconos** dio lugar a fuertes controversias entre los semiólogos y hoy sigue sin encontrar una solución universalmente aceptada.

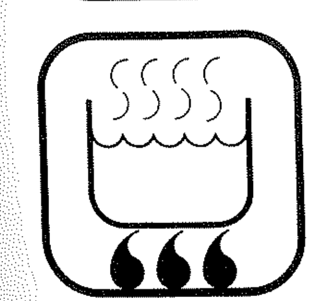
C. S. **Pierce** (*Semiótica*, 1932) estableció tres tipos de signos visuales: **símbolo** (→), **indicio** (la mancha de mojado que indica la lluvia; la flecha que señala una salida) e **icono** (un retrato, un diagrama científico, una fotografía). Mientras que en los dos primeros casos la relación entre signo y referente es convencional y se rige por un código interpretativo, los **signos icónicos** serían, según Pierce, una consecuencia del propio objeto por similitud.
C. **Morris** (*Rasgos de una teoría de los signos*, 1938) señaló la existencia de grados distintos de semejanza agrupables en una **escala icónica**: un dibujo, por ejemplo, sería menos icónico que una pintura, y ésta menos que una escultura o una película.
La posición contraria, que considera la correlación entre significante y referente siempre convencional (incluso en el caso de los signos visuales) ha sido mantenida por **U. Eco** (*Tratado de semiótica general*, 1975), cuyo **planteamiento antirreferencial** se expresa claramente ya en la definición que ofrece de la semiótica: «La disciplina que estudia todo aquello que puede ser empleado para mentir».
El concepto en el que hay que profundizar, según Umberto Eco, es el de la **semejanza**: una noción muy utilizada en la vida cotidiana, pero que sin embargo resulta problemática a poco que se la analice. En efecto, los criterios que establecen la analogía los decide siempre el sujeto que lleva a cabo la comparación, independientemente de la naturaleza real de las cosas y de los signos.
El convencionalismo puede también no ser una pura arbitrariedad subjetiva y obedecer a **códigos** socialmente compartidos, pero no deja de ser un elemento cultural. Sólo aparentemente aquello que es icónico manifiesta su significado por medio de su propia naturaleza interior: su significación no es nunca automática o natural, sino eminentemente cultural. Consideremos por ejemplo el caso extremo de una fotografía, que parece encarnar al máximo la semejanza objetiva entre lo real y lo representado: la investigación antropológica ha demostrado fehacientemente que la capacidad de lectura de una imagen fotográfica es muy distinta en los pueblos que no conocen la perspectiva.

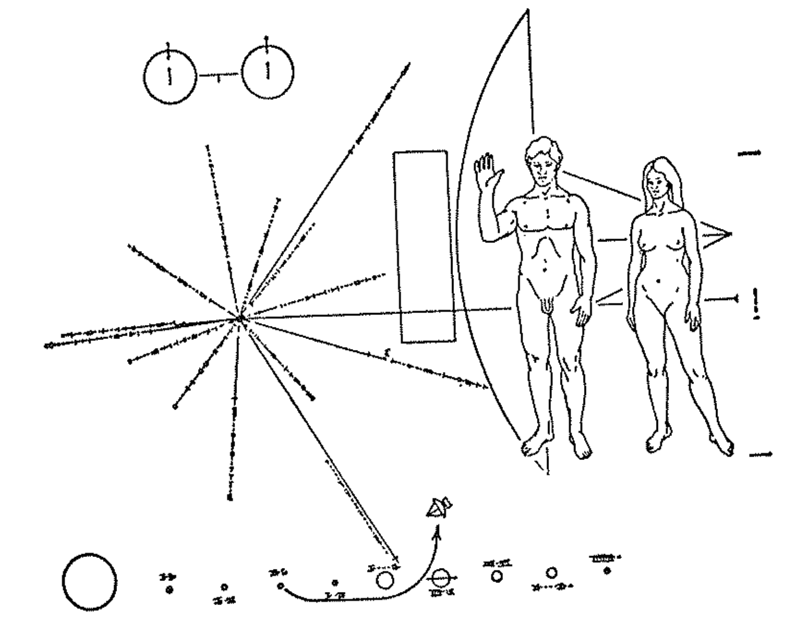
¿Lo que aquí se reproduce es una pipa o no? Lo es porque representa efectivamente una pipa, pero no lo es (tal como afirma la frase que el pintor **R. Magritte** añadió al lienzo) porque, de hecho, con ella no se podría fumar. No sólo el nombre, sino también la imagen tiene muy poco que ver con una verdadera pipa, a pesar de que ambas cosas son un signo de ella, consiguen sustituirla y la evocan mentalmente.











Dos ejemplos de intentos de realizar la **iconicidad pura**: es decir, signos legibles sin ambigüedad por parte de alguien que no comparta nuestro bagaje cultural. El primero nos lo proporcionan las imágenes que figuran en los envases de leche en polvo distribuidos entre las poblaciones analfabetas de las zonas más pobres del Tercer Mundo. No puede haber lugar a ningún malentendido. El segundo nos lo proporciona la placa fijada a la nave espacial *Voyager*, enviada a la deriva en el espacio. Pero ¿y si los hipotéticos extraterrestres tuviesen un sistema de comunicación basado en el olfato, el más difundido entre las especies animales terrestres?

ANÁLISIS SEMÁNTICO

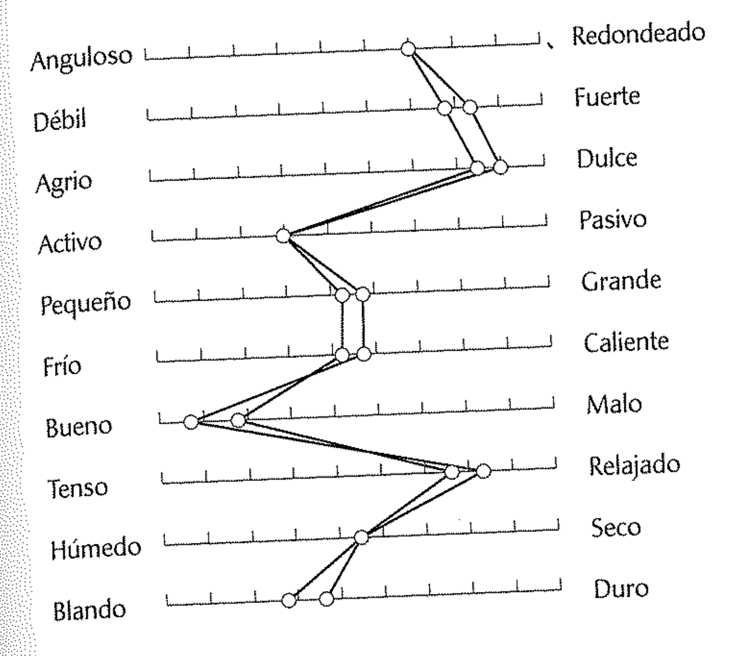
OGDEN, SEMÁNTICA

Véase también **Referencialidad semántica**

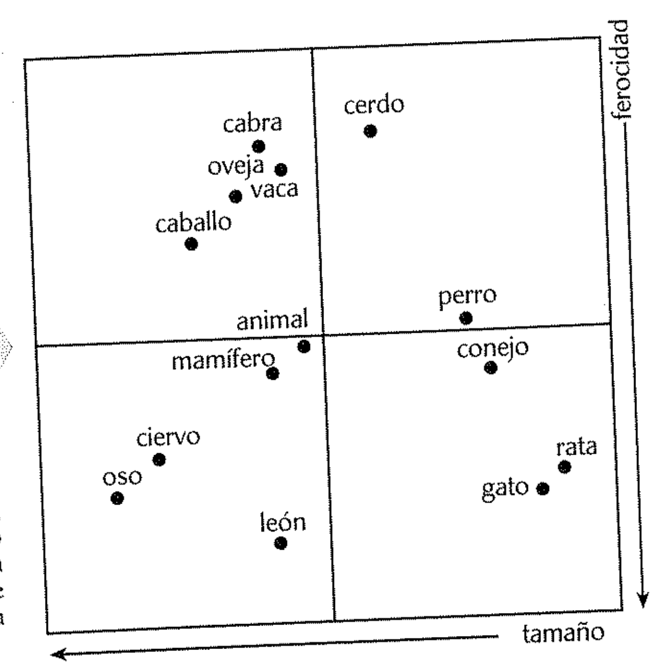
Una importante distinción llevada a cabo por la **semántica** (→ *Triángulo semiótico*) es la realizada entre la **denotación** y la **connotación**.
Son signos denotativos los que remiten al significado siguiendo las reglas precisas de un código; son signos connotativos los que, de una manera mucho más difusa y ambigua, remiten a un significado que, a su vez, remite a otra cosa. Son denotativas las definiciones científicas, los signos geométricos o aritméticos (más, menos, igual, triángulo), la composición de los fármacos, las instrucciones de una caja de montaje; son connotativos los símbolos y las palabras poéticas. Un signo que connota hace una referencia sin especificar; por consiguiente, es mucho más libre y está más cargado de valores sugestivos y emotivos. De hecho, en el lenguaje cotidiano muchas palabras poseen un destacado halo connotativo: los insultos, por ejemplo, pero también todos los términos en cierto modo emocionantes, como pueden ser por ejemplo los sexuales o las voces como «amistad», «madre», etc.
La semántica ha elaborado una serie de instrumentos adecuados para circunscribir de manera relativamente precisa la utilización de los signos lingüísticos connotativos. Entre estos instrumentos de análisis del lenguaje merece la pena considerar los dos que más destacan por su importancia.

• El **diferencial semántico** ideado por **C. K. Ogden** (*La medida del significado*, 1957) es un método apropiado para circunscribir el significado afectivo de una palabra. El test consiste en responder a diez preguntas a propósito del término en cuestión (¿Es bueno o malo? ¿Activo o pasivo? ¿Anguloso o redondeado?...), tal como puede verse en la tabla de la página siguiente, que examina el diferencial semántico de la palabra *educado*. Cada valoración se expresa con una calificación de uno a siete y, uniendo al final las distintas respuestas individuales, se obtiene un perfil gráfico de las connotaciones emotivas de la palabra. El aspecto más interesante del método estriba en la posibilidad de comparar los diferenciales semánticos expresados por los distintos grupos sociales. Los japoneses, por ejemplo, connotan el término *ruido* con diferenciales distintos (mucho más cargados emotivamente) con respecto a los norteamericanos. Palabras importantes (varón, hembra, madre...) dan lugar a diagramas típicos y significativamente diferenciados por la cultura, el sexo y la edad del sujeto, abriendo de este modo el camino a un análisis científico (objetivo y experimental) de gran relevancia psicológica.

• El **espacio semántico** fue propuesto, en cambio, por el semiólogo **L. J. Rips**. Ya que el método diferencial no ofrece ninguna indicación acerca del significado lógico, es decir, el contenido atribuido por los hablantes a las palabras, Rips (*La distancia semántica*, 1973) propuso otra técnica que permite valorar con exactitud las analogías entre las palabras y, por consiguiente, de manera indirecta, su contenido. El test consiste en disponer una serie de palabras relacionadas entre sí en un espacio orientado. En el ejemplo de la página siguiente, varias especies animales se comparan según los parámetros de ferocidad (vertical) y tamaño (horizontal). La proximidad espacial de los términos mide con exactitud la semejanza psicológica de los conceptos.



Ejemplo de **diferencial semántico** elaborado por **C. K. Ogden** para estudiar la connotación emotiva y cultural de las palabras. El método no proporciona ninguna información acerca del significado conceptual del término «educado», sino tan sólo acerca de la «afectividad» con la que es percibido por los distintos sujetos. En este esquema, por ejemplo, resulta que, según el entrevistado, la persona «educada» es esencialmente buena, relajada, dulce, más redondeada que angulosa, un poco más activa que pasiva y también más «blanda» que «dura».



Método del **espacio semántico** propuesto por **L. J. Rips** para visualizar la manera en que los sujetos valoran las analogías entre las palabras. La lejanía espacial expresa la conceptual, permitiendo así llevar a cabo valoraciones objetivas acerca de la mentalidad del sujeto: del esquema se deduce, por ejemplo, que según la psicología del entrevistado hay una semejanza mucho más acusada entre una cabra y una oveja que entre un león y un gato (considerado por su ferocidad casi idéntico a una rata).

LINGÜÍSTICA GENERATIVA

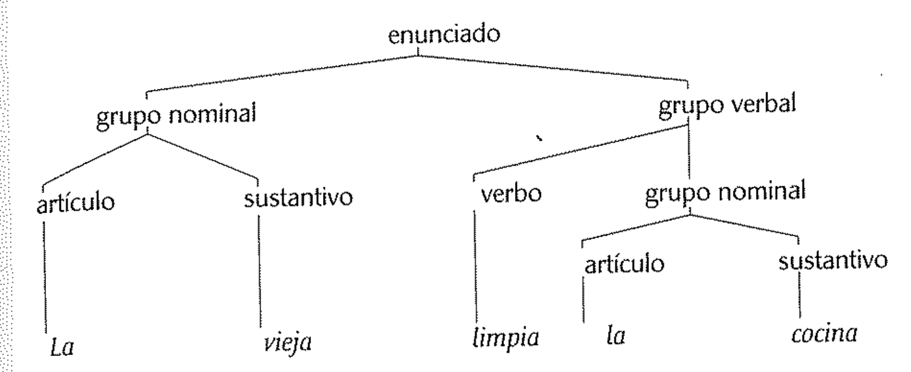
CHOMSKY, INNATISMO

Véase también Innatismo, Cognitivismo

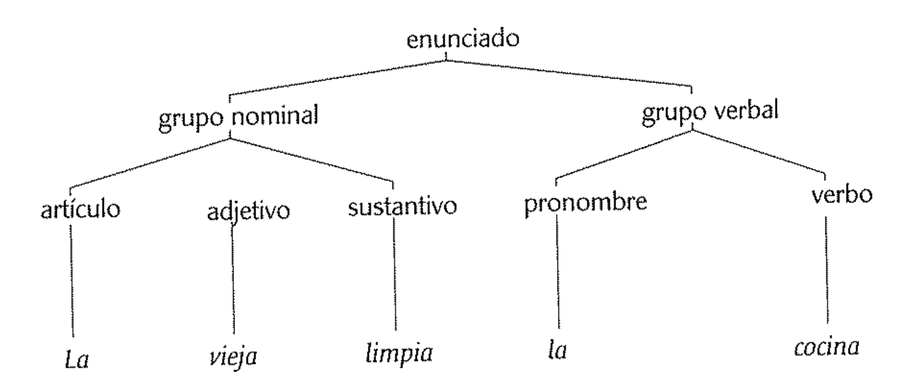
La **lingüística generativa**, nacida en 1956 con *Las estructuras de la sintaxis* del norteamericano N. **Chomsky**, constituye un enfoque totalmente nuevo del problema de la lengua. En el pasado los lingüistas siempre habían estudiado las palabras y los textos: es decir, el producto concreto y final de los actos lingüísticos; en cambio, Chomsky introduce la novedad de desplazar la atención más arriba, concentrando su interés no en la ejecución de una lengua, sino en la **competencia lingüística** de los hablantes; o lo que es lo mismo: centrándose en el cómo y a través de qué procesos mentales consiguen los humanos utilizar el lenguaje.

Chomsky aplica a su teoría el calificativo de *generativa* porque pretende explicar cómo se generan las frases en la mente de los hombres y, por consiguiente, en su lenguaje. Tradicionalmente, éste había sido el campo de la gramática y la sintaxis; sin embargo, Chomsky señala que la existencia de una gramática no explica en absoluto la competencia lingüística. Hablar una lengua no significa conocer su gramática: se aprende a hablar antes de ir a la escuela y cualquier adulto, por muy ignorante que sea, reconoce casi siempre un uso indebido de su lengua materna. El dominio de un lenguaje y de sus estructuras gramaticales es una **habilidad**: es decir, una capacidad que el hablante primero adquiere y después aplica en general de manera absolutamente inconsciente. De hecho, utilizamos con extremada precisión unas reglas gramaticales que jamás hemos especificado y sobre las que nuestra conciencia jamás se ha detenido.

Por otra parte, la gramática tradicional que Chomsky llama **gramática superficial** (la sintaxis y el análisis lógico que se aprenden en la escuela) es totalmente incapaz de explicar la manera concreta con la que los hablantes estructuran las palabras en frases. Sólo la existencia de una **gramática profunda**, presente de forma inconsciente en cualquier hablante, permite esclarecer las proposiciones. Esta «gramática» presupone la existencia de una **unidad prioritaria** de todo acto lingüístico: aunque las palabras se pronuncien en secuencia, una a una, psicológicamente el hablante parte siempre del sentido global, del significado total que quiere dar a la frase. De igual manera, para el que interpreta es fundamental la atribución general de sentido sobre cuya base se establece el significado de la frase (por ejemplo: en los dos diagramas de la siguiente página, leer «limpia» como verbo o como adjetivo). Una frase se puede exponer en forma activa (Caín asesinó a Abel) o bien en forma pasiva (Abel fue asesinado por Caín), lo que lleva aparejada una transformación de la gramática superficial, aunque desde el punto de vista del significado profundo no haya la menor diferencia. No son las reglas de la sintaxis, sino la gramática profunda que nadie aprende porque es ***innata*** en todo ser humano, lo que nos permite comprender el papel desempeñado por cada palabra dentro de una frase y llevar a cabo, en caso necesario, las debidas transformaciones. Así pues, a partir de Chomsky el análisis del lenguaje se convierte en una ciencia puramente interdisciplinaria, uniéndose a la lógica y, sobre todo, a la psicología.



En este enunciado «limpia» es un verbo y «cocina» es un sustantivo.



En este enunciado, idéntico al primero desde un punto de vista formal, «limpia» se tiene que leer como adjetivo atribuido a «vieja» y «cocina» como verbo.

El análisis de la **estructura profunda** del enunciado «La vieja limpia la cocina» es un ejemplo clásico en los textos de lingüística generativa. La frase tiene un doble sentido que no se puede aclarar exclusivamente por medio del análisis gramatical. Un examen superficial de su estructura no consigue explicar su sentido. Son posibles, en efecto, dos significados: en el primero, el sujeto es una vieja (sustantivo) ocupada en la tarea de limpiar una cocina (sintagma verbal); en el segundo, el sujeto es una vieja limpia (adjetivo) y el grupo verbal se reduce a la acción de cocinar algo. Ambas frases son totalmente correctas y, desde el punto de vista gramatical, no hay manera de aclarar el dilema: un ordenador que conociese todas las reglas del análisis lógico no conseguiría resolverlo.

ELLO

Freud

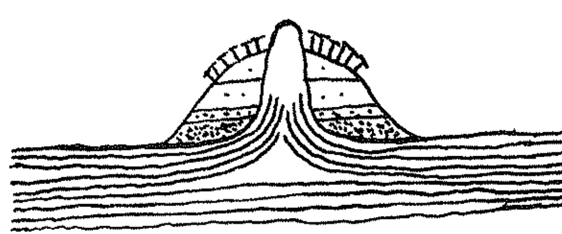
Véase también **Inconsciente colectivo**, **Surrealismo**

Así como la metafísica indaga el ser más allá de la experiencia, el **psicoanálisis** ha desarrollado una **metapsicología** (o lo que es lo mismo, un intento de explicar los fenómenos psíquicos que se desarrollan por debajo de la conciencia). S. **Freud** analizó el **aparato psíquico**, la organización interior de la mente, desde tres principales puntos de vista: económico, dinámico y tópico.

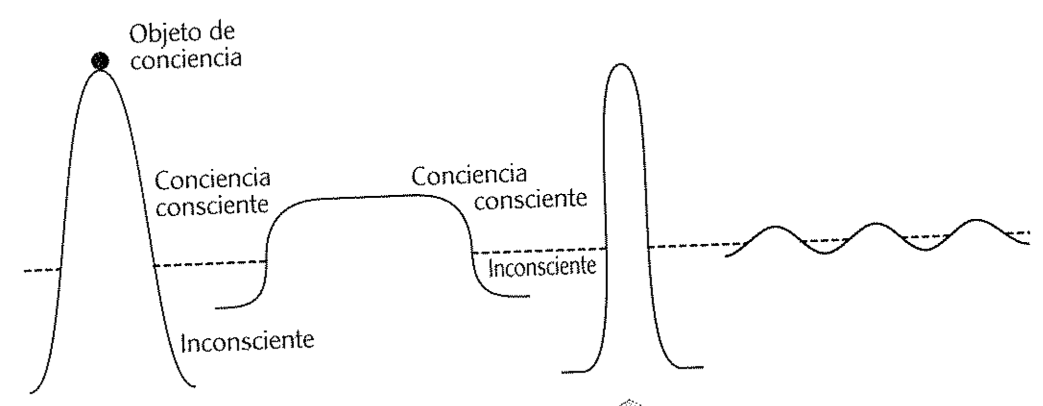
• La función **económica** de la psique consiste en tener bajo control, al más bajo nivel posible, la ***libido***: es decir, la pulsión sexual que circula por todo el sistema y lo vivifica. La excitación libídica se puede controlar mediante el **desplazamiento** de una representación a otra, desviada hacia objetivos no sexuales con el procedimiento de la **sublimación**, anulada transitoriamente con la **remoción** (mecanismo de represión inconsciente), o bien reprimida con la **censura**, que impide que los contenidos inconscientes juzgados como inaceptables afloren al nivel de la conciencia.

• Desde el punto de vista **dinámico**, el aparato psíquico se presenta como un lugar de compensación de fuerzas: por una parte actúan las instancias instintivas del **inconsciente** (→) y, por otra, la conciencia (el Super-Yo) impone a la conducta unas estrictas normas. El cuerpo es el lugar de esta mediación: hay una estrecha relación entre lo psíquico y lo somático, de tal forma que la energía libídica se manifiesta también a través de la fisiología y sus patologías. El síntoma neurótico (la imposibilidad o la coacción a llevar a cabo una acción) es a menudo la manifestación de una masa de energía libídica, la descarga de unas tensiones inconscientes que se han acumulado debido a una incapacidad de encontrar un cauce normal de salida.

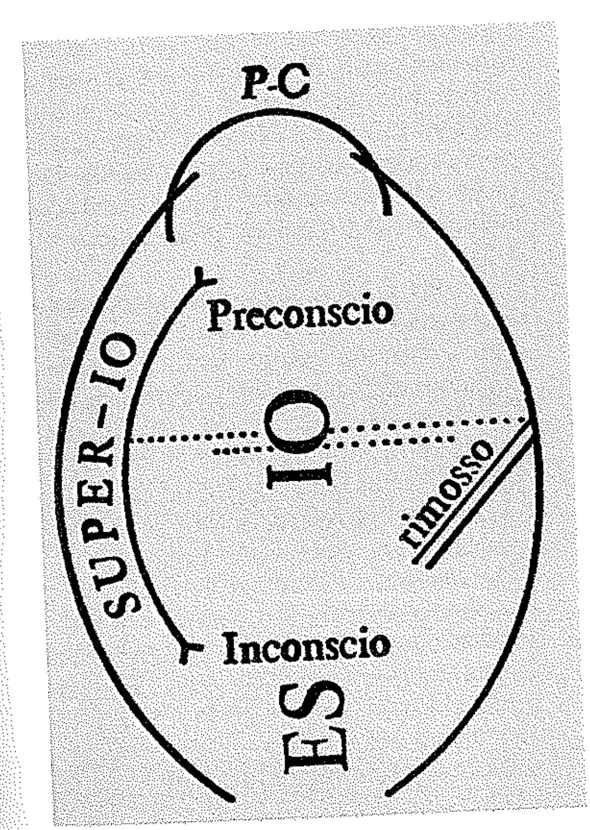
• El punto de vista **tópico** describe la estructura de la psique según un modelo espacial, localizando sus funciones en áreas topográficas. En el aparato psíquico hay tres «instancias»: el **Super-Yo**, el **Yo** y el **Ello** (o **Id**; en español el «Ello»: es decir, el inconsciente entendido como el Otro, el ser desconocido que habita en cada uno).
Tal como especifica Freud, «llamamos **Ello** a la más antigua de las regiones de la psique: su contenido es todo aquello que se ha heredado, presente en el momento de nacer, establecido por constitución y principalmente las pulsiones que proceden de la organización corporal».
El **Super-Yo** es el área de la psique comúnmente llamada «conciencia» o «sentido del deber»; nace de la interiorización de las prohibiciones paternas en los primeros años de vida y ejerce una función de juez y censor con respecto al Yo, sobre el que desarrolla una función crítica. La diferencia con la noción del sentido ético de la tradición filosófica consiste en que el Super-Yo actúa en buena parte a nivel inconsciente.
El **Yo** (o **Ego**) es la parte consciente de la psique, la única que está en contacto directo con el mundo exterior; en ella encuentran su lugar todas las tradicionales *facultades del alma* (→) examinadas por los filósofos (sensación, pensamiento, fantasía, memoria, intelecto). Oprimido entre las tendencias instintivas del Id o Ello y las prohibiciones del Super-Yo, el Yo trata constantemente de mantener el delicado equilibrio que constituye la salud mental y la personalidad del individuo.



La metáfora geológica de la psique. El esquema propuesto, que podría ilustrar la actividad de un volcán en erupción, representa, por el contrario, el aparato psíquico freudiano. La psique es imaginada y representada como una sucesión de niveles: el Ello, en la base, es el estrato predominante y más profundo; como el magma de un volcán, pugna (lo consigue parcialmente) por emerger a la superficie atravesando las estratificaciones (las barreras de la censura, de la represión, etc.).



Visualización gráfica de los distintos estados de la conciencia por medio de la metáfora geológica. De izquierda a derecha:
• estado de conciencia nítida (por ejemplo, observar una pantalla de radar) con atención voluntaria hacia un objeto de conciencia;
• estado de conciencia nítida con atención involuntaria (por ejemplo, pensar sobre una tumbona);
• estado patológico de reducción de la conciencia con fijación en un objeto;
• estado patológico de disminución de la conciencia con pérdida de la consciencia.



Esquema conceptual del aparato psíquico según el **enfoque tópico**. Freud pensaba que a cada zona de la psique correspondía una zona concreta del cerebro. Siguiendo la teoría de la localización cerebral en boga por aquel entonces (→***Holismo***), planteaba la hipótesis según la cual la conciencia (el Yo) era un fenómeno producido en la superficie de la corteza cerebral, mientras que los instintos del Ello tenían su sede en las estructuras subcorticales.

INCONSCIENTE

FREUD

Véase también Sublimación, Inconsciente colectivo

En la *Introducción al psicoanálisis* (1915), Freud señaló dos aspectos esenciales de su noción del **inconsciente**:

- el inconsciente no es una parte accesoria de la psique, sino su dimensión constante y determinante («Los procesos psíquicos son en sí mismos inconscientes y los conscientes son tan sólo actos aislados, fracciones de la vida psíquica total»);
- los contenidos del inconsciente están formados por ***emociones sexuales***, tanto en el sentido más restringido como en el más amplio de la palabra (***libido***), que actúan como causas determinantes de las enfermedades nerviosas.

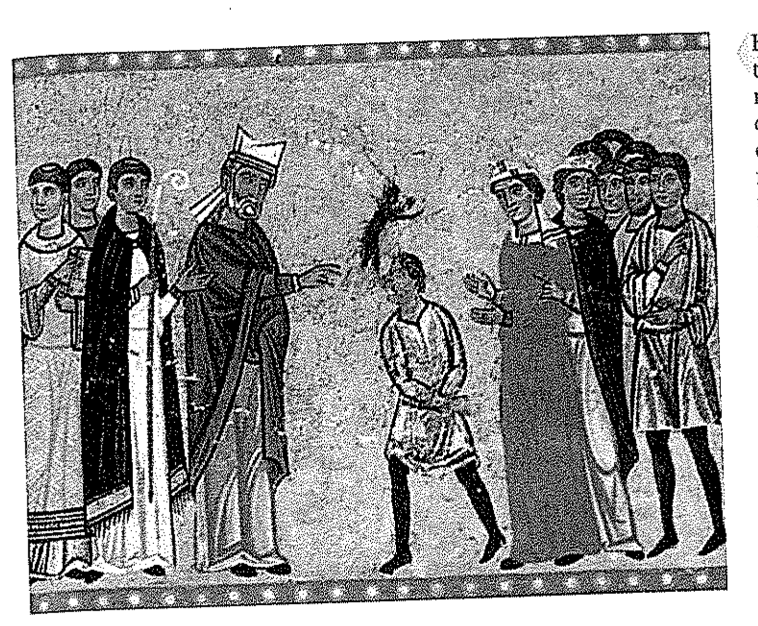
Sobre esta base, Freud construyó una descripción del **aparato mental** (la organización interior de la psique) y lo consideró integrado por tres sistemas: el inconsciente o **Ello** (→), la zona de la conciencia consciente o Yo, el **Super-Yo**, la interiorización de las prohibiciones paternas, comúnmente llamado «voz de la conciencia». Cada una de estas partes ejerce una función y posee una energía propia y una peculiaridad lógica, una modalidad específica de representar los propios contenidos.

Los mecanismos del Ello, llamados **proceso primario**, no están condicionados por el tiempo, con el que de hecho no guardan ninguna relación, no siguen las reglas de la racionalidad intelectual y desafían incluso el principio de la no contradicción: desear una cosa y lo contrario; o bien, representando en el sueño una cosa mediante su contrario, forman parte integrante de su «lógica». Las limitaciones impuestas por la realidad natural tampoco ejercen el menor efecto: en el inconsciente no existe negación o duda: sólo cuenta el **deseo**.

Dos son los mecanismos peculiares del proceso primario: el **desplazamiento**, por el que una representación cede su propia carga libídica (erótica) a otra confiriéndole un nuevo valor emotivo y manifestándose en cierto modo a través de ella, y la **condensación**, es decir, la confluencia en una sola representación de la *inversión pulsional* (la carga emotiva) de muchas otras.

Estos procesos del inconsciente son del todo inaccesibles a la conciencia; pueden observarse sólo parcialmente tras haber pasado por una **censura** y únicamente en aquellas situaciones en las que se registre una suspensión de la vigilancia: el **sueño** (el «camino real hacia el inconsciente»), los olvidos, los descuidos, la libre asociación de ideas, las salidas ingeniosas, los lapsus o las meteduras de pata, además de, por supuesto, los síntomas neuróticos.

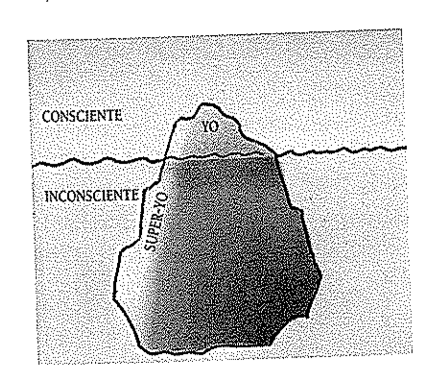
Según Freud, el hombre está condicionado por una **estructura dual** (y autocontradictoria): por una parte, las pulsiones pugnan por emerger a la conciencia y, por otra, la incapacidad de cada individuo para aceptar la parte instintiva de su propio ser (junto con la necesidad de controlar los propios deseos, impuesta por la civilización) da lugar a que la salud psíquica se reduzca a un frágil compromiso entre las exigencias de orden y de autocontrol impuestas por la **conciencia** y las pulsiones vitales regidas por el **principio del placer**, que tiende a la realización inmediata, total y absoluta del deseo.



Hasta el s. XIX, los filósofos de todas las tendencias sostuvieron el **dogma de la conciencia** de la mente, negando que en ella pudiesen desarrollarse operaciones inconscientes. No obstante, la ausencia de una teoría no impedía la práctica de lo inconsciente por medio de procedimientos operativos (médicos, psicológicos) basados en la **sugestión**, como el exorcismo (ilustrado en la imagen) o la alquimia.

Al descubrimiento del inconsciente contribuyó la llegada a Europa, en las primeras décadas del s. XIX, de la **hipnosis** (utilizada al principio también por Freud), practicada desde tiempos inmemoriales en Oriente pero totalmente desconocida en Occidente. Los extraños poderes de la práctica hipnótica (pérdida de la voluntad, regresión mnemónica, insensibilidad al dolor), a pesar de ser explicados con la lógica reduccionista típica del **positivismo** (→) –es decir, como un efecto de un **fluido magnético** (o animal) no del todo aclarado– permitían entrever la insospechada complejidad de los fenómenos mentales.

La idea del inconsciente es anterior a Freud y aparece por primera vez en **A. Schopenhauer** (→ ***Voluntad de vivir***). La célebre **metáfora del iceberg** (en la ilustración) tampoco fue inventada por Freud, sino que fue expuesta por primera vez por el psicólogo alemán **T. G. Fechner** (1801-1887), fundador de la psicología experimental, con el fin de ilustrar el novedoso concepto de «umbral de la conciencia».





SUBLIMACIÓN

FREUD, ESTÉTICA

Véase también Ello, Surrealismo, Patografía

En la teoría del **psicoanálisis** freudiano, el **inconsciente** (→) tiende a imponer a la persona sus propios contenidos, pero sólo puede hacerlo de manera desviada, parcial y oculta. Entre los mecanismos que controlan esta delicada relación entre la conciencia y las pulsiones instintivas, reviste una especial importancia filosófica la **sublimación**, considerada por **Freud** el *factor clave de la creatividad* tanto estética como científica. La sublimación consiste, en efecto, en un ***desplazamiento de las pulsiones sexuales*** y agresivas hacia metas no sexuales y no agresivas como, por ejemplo, la actividad artística o el éxito profesional. La energía instintiva se desvía de este modo hacia metas psíquicamente afines, pero no reprobables desde el punto de vista social. El artista, según la descripción de Freud, «es en general un ser introvertido, no muy alejado de la neurosis. Experimenta unas necesidades instintivas muy fuertes, quisiera conquistar honor, poder, riqueza, gloria y el amor de las mujeres; pero le faltan los medios para alcanzar estas satisfacciones». El arte se convierte, por lo tanto, en una forma de **compensación** al límite de la patología: «El mecanismo de la creación poética es el mismo que el de las fantasías histéricas», afirmó Freud ya en un temprano 1897. La única diferencia entre los síntomas de una neurosis y una expresión artística reside en la capacidad de esta última para manifestarse mediante formas socialmente útiles y aceptadas.

Esta explicación freudiana de la creatividad artística revela la influencia de **Schopenhauer** tanto cuando subraya la estrecha relación entre el arte y la enfermedad (Freud llegó al extremo de negarle un tratamiento al músico Gustav Mahler para no perjudicar su creatividad) como cuando insiste en la sexualidad (sublimada) como único motor profundo del impulso creador (intuición ya presente en *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer).

En *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910), Freud desarrolló el más amplio intento de aplicar a las artes visuales la teoría de la sublimación creativa. En el margen de uno de sus cuadernos, **Leonardo da Vinci** narra un sueño que tuvo, según él, cuando era todavía un bebé: mientras dormía, un pájaro (un milano) voló hasta su cuna y empezó a batir rítmicamente la cola sobre su boca. Freud descubrió referencias a este sueño infantil en algunas composiciones pictóricas del artista florentino (en particular, *Santa Ana con la Virgen*). El carácter extraño y las veladas alusiones de tipo sexual presentes en esta fantasía lo indujeron a ahondar en la biografía del artista, y eso le permitió descubrir que Leonardo había tenido una infancia especialmente atormentada: era hijo ilegítimo y fue abandonado por su padre, vivió sus primeros tres años con la madre Caterina y posteriormente en casa de su abuelo paterno, atendido por una joven y afectuosa madrastra (*donna* Albiera) y por su abuela paterna. Esta infancia problemática debió sin duda dar lugar más adelante a la patología creativa (una «neurosis artística»), responsable en último extremo de la producción de Leonardo.



Un detalle muy extraño de la obra de Leonardo, *Santa Ana con la Virgen, el Niño y el cordero*, es que santa Ana, abuela de Jesús, se representa con la misma edad que su madre. Freud vio en ello la aparición inconsciente y desviada de un conflicto interior no resuelto (Leonardo tuvo dos figuras maternas en su infancia). Otro extraño detalle consiste en que si se rota el cuadro 90°, se hace visible un pájaro (¿el milano del sueño?) cuyo extremo inferior parece unir la boca del pequeño (¿Leonardo?) con la de su madre.

La teoría de la sublimación contribuye a explicar por qué en algunas enfermedades mentales (en particular en la esquizofrenia) se registra un fuerte impulso hacia las actividades creativas. El psicoanalista E. **Kriss** presenta los dibujos reproducidos abajo, realizados por una paciente histérica, como ejemplo de los mecanismos de sublimación y de condensación: la fusión de los personajes (la propia paciente y su amante) con una bestia (un carnero y un cerdo) expresa simbólicamente, en su opinión, una relación patológica con una sexualidad negada y desviada.





SURREALISMO

ESTÉTICA

Véase también Sublimación, Primitivismo

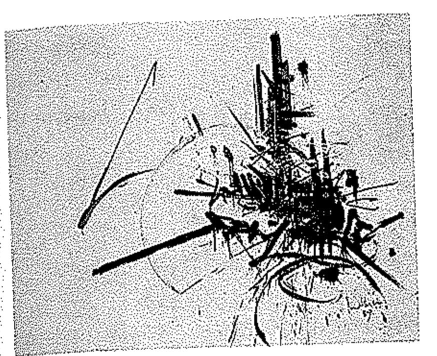
El **surrealismo** es un movimiento artístico y cultural (una de las **vanguardias**: →) nacido en París en 1924 con el *Primer manifiesto surrealista* de **A. Breton**. Tras una dura crítica de los conceptos tradicionales, en dicho manifiesto se afirmaba que el objetivo del arte y de un nuevo estilo de vida era la «liberación del **inconsciente** (→)».

A pesar de las apremiantes invitaciones de Breton, **Freud** se negó siempre a considerar la poética surrealista como una filiación legítima del psicoanálisis: «No estoy en condiciones de percatarme de lo que es y de lo que pretende el surrealismo; puede que no esté en condiciones para comprenderlo, pues estoy muy alejado del arte». En efecto, a pesar de reconocer que el proceso primario (inconsciente) era por su propia naturaleza preverbal (durante el sueño pensamos con imágenes), Freud poseía una cultura mucho más literaria que pictórica y jamás llegó a comprender el carácter conceptual del *arte no figurativo* (→) contemporáneo. De hecho, Breton y los representantes del surrealismo siempre le parecieron una simple pandilla de locos exaltados, de los que convenía apartarse entre otras cosas por sus execrables actitudes anarquizantes y rebeldes (durante un breve período de tiempo, Breton consiguió imponer a los surrealistas la inscripción a la Tercera Internacional Comunista).

A pesar del desprecio de Freud, los surrealistas exploraron todas las posibles conexiones entre el psicoanálisis y el arte. Partiendo del principio según el cual tanto la pintura como el **Ello** (→) son esencialmente «fabricantes de imágenes», propusieron un par de muy valiosas «vías pictóricas hacia el inconsciente».

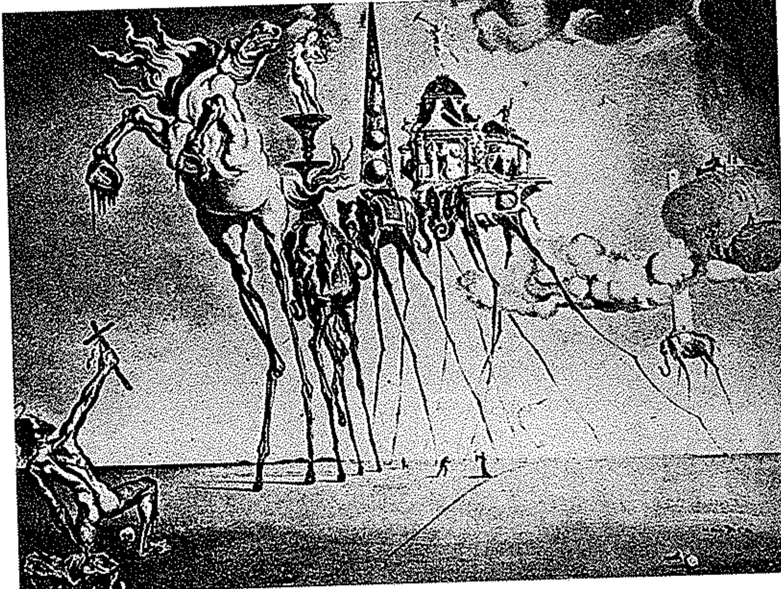
- La primera consiste en utilizar la pintura para **describir la actividad onírica**, es decir, ilustrar las especiales modalidades con las que se organizan las imágenes en el **sueño**. Como consecuencia de los mecanismos de ***desplazamiento*** y ***condensación*** (típicos de los procesos inconscientes), ciertas cosas que en la conciencia no parecen guardar relación, se presentan en el sueño relacionadas entre sí. Es el método de las ***asociaciones incongruentes***, el más típico de los procedimientos surrealistas: consiste en combinar en un solo contexto imágenes no relacionadas lógicamente (el ejemplo clásico es el del paraguas y una máquina de escribir sobre la mesa de un depósito de cadáveres).

- La segunda consiste en utilizar la pintura para **hacer emerger a la superficie los contenidos del inconsciente**. El artista se sitúa en una posición de **automatismo**, excluyendo de su trabajo, mediante la maximización de la velocidad ejecutiva, cualquier posibilidad de reflexión racional. El propio Freud había inventado un método diagnóstico (las **asociaciones libres**) basado en el mismo principio. Tras haber pronunciado una palabra cualquiera, invitaba al paciente a responder de inmediato con otro término, el primero que le viniese a la mente. La rapidez de la respuesta es un factor esencial: el sujeto analizado no ha de tener tiempo para reflexionar (movilizando con ello las actividades conscientes y censoras de su propia psique), sino que ha de contestar instintivamente y sin pensar. Sólo así es posible evitar la vigilancia de la conciencia y abrir un camino para el afloramiento de los contenidos latentes del inconsciente.



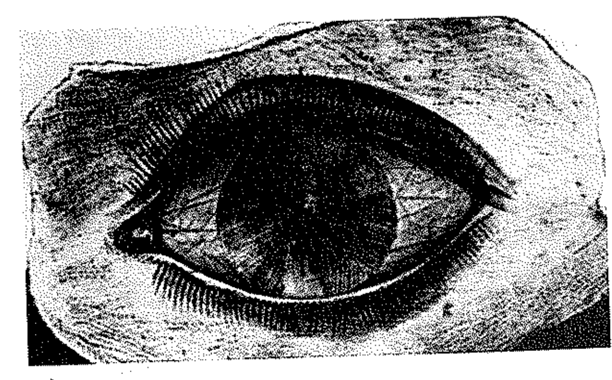
La «pintura directa» de **G. Mathieu** se basa en la velocidad de ejecución. El artista, como otros muchos del movimiento surrealista, realizaba obras de gran formato prácticamente «al instante», sin ningún proyecto previo y exprimiendo el color sobre el lienzo directamente de los tubos.

Las obras de **S. Dalí**, en las que los objetos, asociados sin lógica racional, se presentan sin ninguna relación con el tiempo y con el espacio, son el intento más ambicioso de utilización de la pintura para describir la **actividad onírica** y el contenido de los sueños.



Les souliers rouges de **R. Magritte**. En esta obra actúa el mecanismo psíquico de la **condensación**, típico del sueño y del proceso primario: el continente (el zapato) se ha convertido en el contenido (el pie).





En su intento de automatizar (convirtiéndolo en involuntario y, por consiguiente, inconsciente) el proceso de creación artística, **M. Ernst** realizó el dibujo reproducido (*La rueda de la luz*) partiendo de señales y manchas obtenidas sobre el papel con el método del *frottage* (frotando con el lápiz sobre el papel apoyado en unos soportes especiales).

INCONSCIENTE COLECTIVO

JUNG

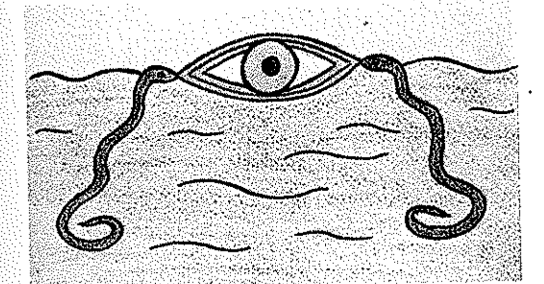
Véase también Psicoanálisis, Inconsciente, Innatismo

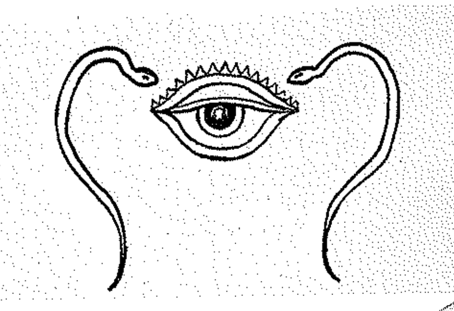
En el seno de la **psicología analítica**, variante del psicoanálisis elaborada a partir de 1913 por el psiquiatra suizo **C. G. Jung** (1875-1961), son fundamentales las nociones de **arquetipo** (→) y de **inconsciente colectivo**.

Jung admitió con **Freud** la existencia de un **inconsciente personal** formado por grupos de contenidos psíquicos (experiencias, recuerdos, fantasías infantiles) que, más allá de la conciencia y desvinculados de ella, llevan una existencia autónoma y a menudo consiguen influir en la conducta del sujeto. Pero, por debajo del individual, existe también, según Jung, un inconsciente colectivo común a todos los hombres y dominado por los mitos, por las fantasías universales, por la **memoria biológica** de la especie.

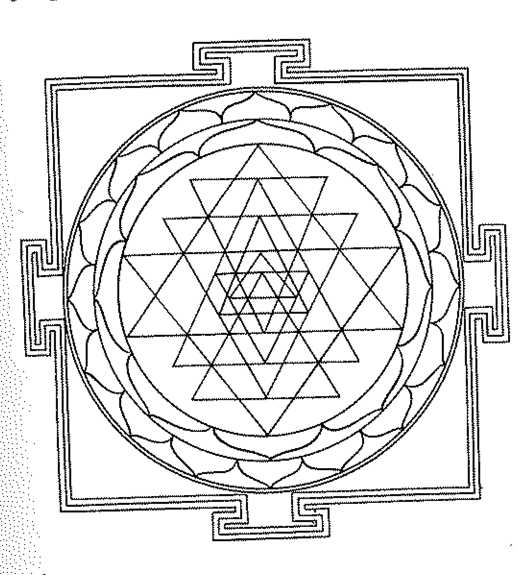
El inconsciente colectivo se estructura en torno a los **arquetipos**, término que en el antiguo neoplatonismo indicaba las ideas o modelos originarios de los que las cosas sensibles son sólo simples copias. «Mientras que el inconsciente individual está formado esencialmente por contenidos que en otros tiempos eran conscientes, pero posteriormente desaparecieron de la conciencia porque se olvidaron o desplazaron, los contenidos del inconsciente colectivo jamás han estado en la conciencia y, por consiguiente, jamás han sido adquiridos individualmente sino que deben exclusivamente su existencia a la **heredabilidad**.» Hay una fuerte afinidad entre los arquetipos y las **representaciones colectivas** que, según el antropólogo **L. Lévi-Bruhl**, estructuran el pensamiento de las poblaciones primitivas. Los arquetipos colectivos son formas *a priori* de conocimiento (anteriores a la experiencia); Jung los definió como «modelos de conducta innatos», «instintos dotados de energía específica propia». Están siempre presentes en todos los individuos, de todas maneras y en cualquier lugar, aunque sólo afloran a la conciencia en situaciones determinadas. A los sueños, a los síntomas neuróticos y a las patologías del espíritu (las situaciones clásicas del psicoanálisis), Jung añadió las ***tradiciones mitológicas***, las grandes ***metáforas religiosas***, los ***sistemas simbólicos*** elaborados por el ***pensamiento mágico y alquímico*** y las ***técnicas de la meditación*** oriental y europea.

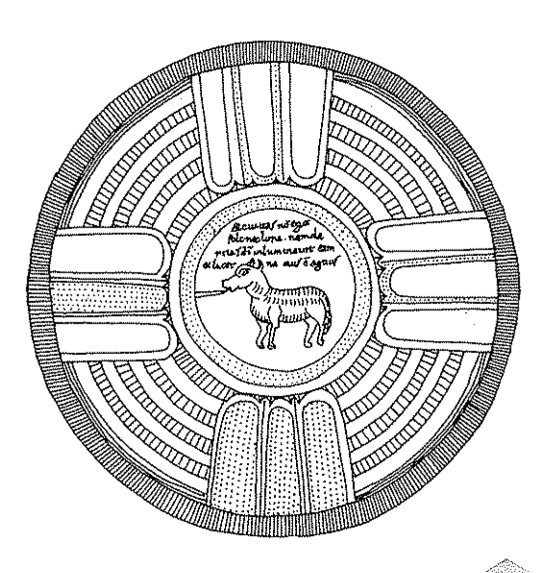
Jung dedicó gran parte de su investigación a la comparación sistemática entre expresiones muy distintas del espíritu. Este **método comparativista** dio lugar a críticas significativas. He aquí el juicio negativo de **K. Jaspers** (*Psicopatología general*, 1913): «Las analogías, a primera vista extraordinarias, entre los mitos de casi todos los pueblos y entre éstos y el contenido de los sueños y de la psicosis, son insuficientes para construir de manera convincente un fundamento universal y completo de los contenidos del inconsciente en el hombre. Las analogías, bajo una observación más minuciosa, resultan ser exteriores y se limitan a categorías generales. En ellas no se recoge precisamente su contenido más auténtico. Aquello en lo que coinciden, por ejemplo, los mitos relacionados con dioses que mueren y resucitan (Osiris es asesinado, Dioniso despedazado, Cristo crucificado), no constituye en modo alguno su esencia. Las analogías se refieren tan sólo a elementos no esenciales».



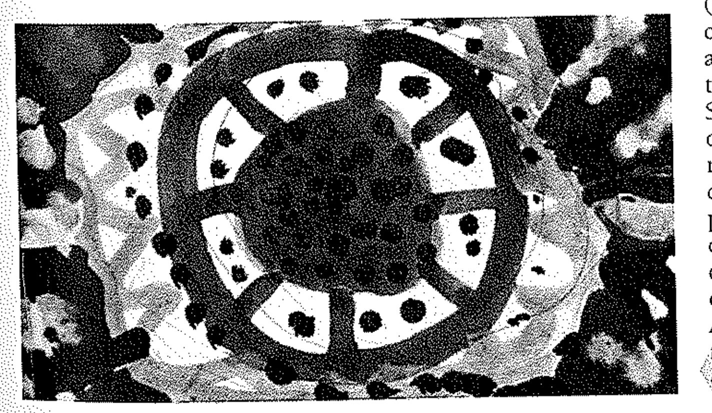


Sueño, arquetipo** y **mito: a la izquierda se reproduce el dibujo de una paciente de **Jung**, cuyos sueños estaban presididos por una obsesiva imagen recurrente y angustiosa: un ojo en medio del mar, atacado a ambos lados por dos serpientes; el dibujo de la derecha, sorprendentemente similar al anterior, es un detalle de la decoración de un mosaico de un antiguo pavimento romano. La aparición, totalmente involuntaria e inconsciente, de símbolos e imágenes míticas en los sueños, representa según Jung una prueba de la existencia de arquetipos universales por debajo de la conciencia individual.





Una de las formas arquetípicas del inconsciente presente en todas las culturas y en la psique individual es el **mandala**, término sánscrito correspondiente a una imagen fuertemente geometrizada (círculos y cuadrados inscritos) y construida de tal forma que se acentúe el valor del centro. Se trata, según Jung, de un símbolo del Sí Mismo, de la globalidad interior del individuo (en la imagen superior izquierda, *mandala* utilizado como instrumento de meditación por los monjes budistas; a la derecha, un ejemplo de *mandala* occidental, una imagen de la **ciudad celeste** del *Apocalipsis de Saint-Amand*; abajo, a la izquierda, un *mandala* dibujado por un niño, paciente de Jung).



ARQUETIPO JUNGUIANO

Psicoanálisis, Alquimia, Sexualidad

Véase también Ello, Inconsciente, Identidad sexual

Según el psicoanálisis del **inconsciente colectivo** (→) fundado por **C. G. Jung**, la función del inconsciente consiste en compensar (reequilibrar) la personalidad consciente en sus aspectos unilaterales según un principio de complementariedad: cada sexo interioriza (idealiza y en parte asume como propias) las cualidades del contrario. En el inconsciente de cada varón se oculta siempre un *ánima* (es decir, un componente de tipo femenino) al igual que en cada hembra se oculta un *animus* masculino. Se trata de dos **arquetipos** universales e intemporales que se manifiestan en los sueños y en los mitos: el *animus* aparece en las figuras del Héroe y de Dios; el *ánima*, en los símbolos de la tierra y del agua y en la figura de Eros, el dios del amor y de la misma vida.

En el individuo sano (es decir, capaz de aceptar, controlar y equilibrar su propia bisexualidad) ambos arquetipos producen un aumento de la capacidad y plenitud de la conciencia. Cuando, por el contrario, el equilibrio se transforma en insuficiencia o predominio, surge una situación patológica. Según Jung, la homosexualidad, el travestismo (y también las faltas de armonía de los caracteres de una mujer viriloide o de un varón feminoide) dependen de una excesiva identificación con el arquetipo contrario al propio sexo biológico. Y, por el contrario, la negativa a reconocer la propia duplicidad íntima produce conductas que van desde el **machismo** (exacerbación de la virilidad con la que el varón trata de ocultar, ante todo a sí mismo, sus propias inclinaciones femeninas) hasta la **neurosis**. Ello entraña también una gran complejidad en las relaciones entre los individuos: en realidad, la relación entre dos personas jamás es doble, sino cuádruple (según el esquema que se muestra en la página siguiente), y es por lo tanto inevitable que se produzca una imagen distorsionada de las personas de sexo contrario, juzgadas siempre no sólo por lo que son sino también por su coincidencia con los modelos inconscientes del sujeto.

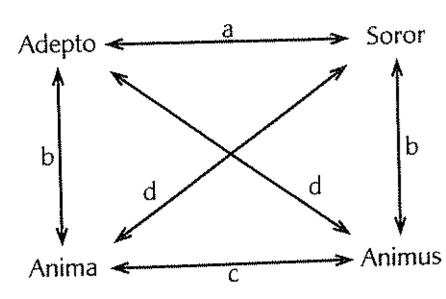
Así se comprende el fenómeno del **enamoramiento**, según **Jung** una forma de **proyección** (el mecanismo mediante el cual un componente del inconsciente se manifiesta en algo exterior al sujeto): el varón se enamora de la mujer más similar a su componente femenina inconsciente, y viceversa. «Ningún hombre es tan viril que no tenga en sí mismo nada de femenino. La eliminación de los rasgos femeninos hace que estas exigencias contrasexuales se acumulen en el inconsciente. La *imago* de la mujer (el *ánima*) se convierte en el receptáculo de estas exigencias, de tal manera que el hombre, en su elección amorosa, sucumbe a la tentación de conquistar a aquella que mejor se ajusta al especial carácter de su propia feminidad inconsciente; una mujer capaz de acoger sin dificultad es la proyección de su *ánima*.» Además, aunque la masculinidad-feminidad son universales, su desarrollo en el individuo está condicionado por las experiencias de la vida. El arquetipo femenino en el varón, a pesar de estar presente desde el nacimiento, está influido por su relación con la madre y la hermana durante la infancia y con la hija en la madurez. Ello da lugar a que uno tienda a enamorarse de aquellas personas con las que consigue instaurar relaciones que constituyan una prolongación de las ya fijadas dentro de la familia.



A pesar de que la práctica de la alquimia era exclusivamente masculina, los alquimistas gustaban de presentarse como una pareja: un hombre y una mujer. **Jung** vio en este módulo iconográfico una proyección de la íntima duplicidad del individuo.

La alquimia, a la que Jung prestó una especial atención por ver en ella la manifestación de los dramas del inconsciente, entiende el secreto de la transmutación como **coincidencia de opuestos** (→): el Sol y la Luna, el rey y la reina, el varón y la hembra. El hecho de que se trata de proyecciones de tendencias interiores de la psique lo demuestra la insistencia en el **carácter incestuoso** de estas **bodas místicas**: ambos personajes son Hermano y Hermana, Madre e Hijo. De su unión nacerá el ***andrógino*** (→), cuya bisexualidad representa en el plano biológico la plenitud alcanzada por el individuo capaz de aceptar su propia duplicidad psicológica.

El encuentro (a) entre un hombre (**Adepto**) y una mujer (**Soror**) produce en la psique de todo individuo una excitación (semiconsciente) de sus propios componentes sexuales antibiológicos (b): el varón tiene que habérselas con su propia feminidad, y la mujer, a su vez, con su propia masculinidad. Pero existe también una relación (c) totalmente inconsciente entre la feminidad del varón y la virilidad de la mujer, y otra relación (d) por una parte entre la conciencia del Adepto y la virilidad inconsciente de la mujer (*animus*) y, por otra, entre la feminidad de la Soror y la feminidad masculina (*ánima*).



LIBERACIÓN SEXUAL

Freud, Reich

Véase también Ello, Inconsciente, Sublimación, Inconsciente colectivo

Freud calificó siempre de tergiversación de su doctrina la posición de los intelectuales que se manifestaron a través del **surrealismo** (→) como **A. Breton** y de los piscoanalistas que pretendían «liberar el inconsciente». Según el padre del psicoanálisis, la condición humana está determinada por la necesidad de establecer un equilibrio entre las dos polaridades de la psique: el Ello (el instinto) y el Super-Yo (la conciencia), dos fuerzas contrapuestas pero ambas necesarias. Si se «liberara el inconsciente» se daría vía libre a fuerzas amorales y agresivas capaces de trastornar la personalidad del sujeto y cualquier sociedad.

En *El malestar en la cultura* (1929), Freud ahondó en estas reflexiones analizando el **coste** que cualquier convivencia social impone al individuo, obligándolo a reprimir sus pulsiones libidinosas. Continuando la obra paterna, la civilización se presenta como un **Super-Yo social** al que el individuo ha de adaptarse, so pena de sufrir angustia y neurosis. Por otra parte, la civilización es el mal menor; en una sociedad en la que las fuerzas del inconsciente se pudiesen desahogar libremente, el individuo no sería más feliz, sino tan sólo más peligroso para los demás.

En oposición a Freud, el programa encaminado a la **liberación del inconsciente** fue propuesto por **W. Reich** (1897-1957), una de las figuras más inquietas e impetuosas del s. XX: psicoanalista, revolucionario marxista y profeta de la revolución sexual simultáneamente. En *La función del orgasmo* (1927) y *El invento de la moral sexual coercitiva* (1932), Reich reconoció con Freud que cada civilización impone un cierto control de los individuos, pero señaló que la civilización capitalista, autoritaria y clasista, añade un plus de represión. La moral sexófoba dominante, inhibiendo el libre desarrollo del *eros* (→), hace que el individuo se sienta inseguro, autorreprimido y pasivo y es, en definitiva, un instrumento para la explotación burguesa. En *La psicología de masas del fascismo* (1933) señaló la existencia de una estrecha relación entre el fascismo y la estructura patriarcal de la familia pequeñoburguesa, en la que el padre desempeña el papel de jefe. Como consecuencia de ello, la revolución social propugnada por Marx tiene que ir acompañada de una revolución sexual.

Reich fue condenado por Freud, expulsado de todas las asociaciones psicoanalíticas, proscrito por el partido comunista austríaco y por el alemán y obligado al exilio por los nazis. Incluso en Estados Unidos, país en el que fijó su residencia a partir de 1939, fue obligado a destruir sus libros y acabó muriendo en la cárcel. La razón de semejante ensañamiento fue el hecho de que Reich no se limitara a teorizar acerca de la revolución político-sexual, sino que tratara también de llevarla a la práctica, fundando primero la ***Sexpol*** (asociación para la política sexual) y con la fundación posteriormente en Estados Unidos del ***Orgone Institute***.
Por la actividad desarrollada en semejantes centros, Reich fue acusado de charlatanería y pansexualismo (cuando no de ocultar prácticas orgiásticas); pero hoy se sigue reconociendo que sus ideas fueron un importante factor de desarrollo de aquel cambio en las costumbres occidentales conocido como ***revolución sexual***.



Tres dibujos mandados realizar por **Freud** para el ensayo dedicado al *Moisés de Miguel Ángel* (1914). Lo que llamó el interés de Freud fue la ambigüedad de la postura del profeta, representado en el momento en que, al regresar del Sinaí con las Tablas de la Ley, descubre la infamia de la adoración del ídolo. Observando la estatua, resulta imposible establecer si Moisés está a punto de levantarse para estallar en una cólera irrefrenable o bien si, por el contrario, se dispone a tomar asiento tranquilamente. Por esta razón, según Freud, el **Moisés** de Miguel Ángel es asumible como símbolo de toda la condición humana, perennemente en equilibrio entre pulsiones instintivas y control racional.

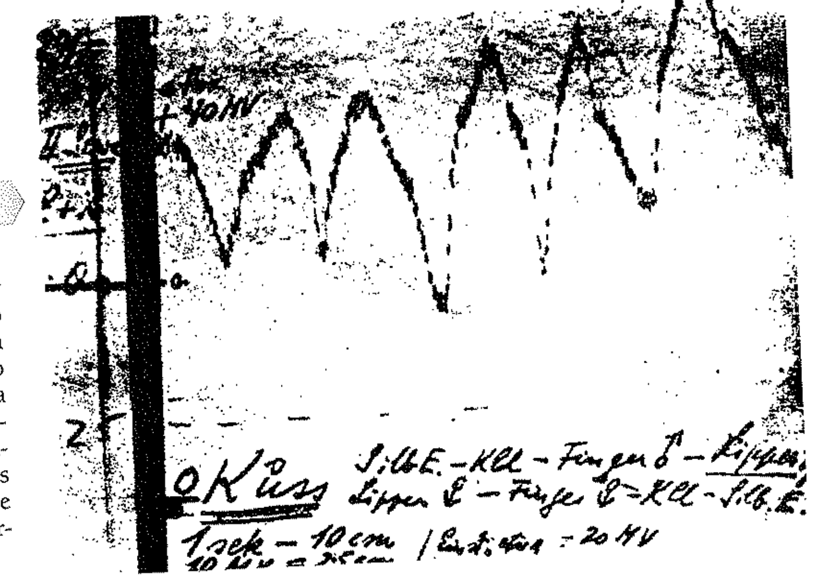
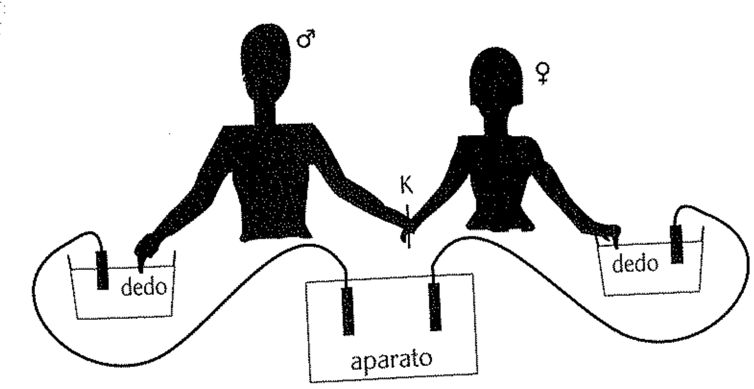


Gráfico de las variaciones del potencial eléctrico registrado en los labios de un sujeto ocupado en la tarea de un prolongado y apasionado beso. El nexo vislumbrado por **Reich** entre el estado eléctrico del cuerpo y la potencia orgónica (sexual) le sugirió la construcción con fines terapéuticos de unas máquinas especiales que llamó **acumuladores orgónicos**.



Reich elaboró una auténtica y muy completa **metafísica del orgasmo**, considerado como la energía cósmica primordial y presente en todas y cada una de las partes de la naturaleza. La sustancia que rige el Universo no es Dios o cualquier otro absoluto, sino el **orgon** (un coito universal). Según él, la salud de los individuos depende de su **potencia orgónica**, para cuya medición Reich construyó aparatos experimentales capaces de registrar las variaciones del potencial eléctrico en la piel en presencia de determinados estímulos sexuales (beso, caricia, coito, etc.).

REFLEJO CONDICIONADO

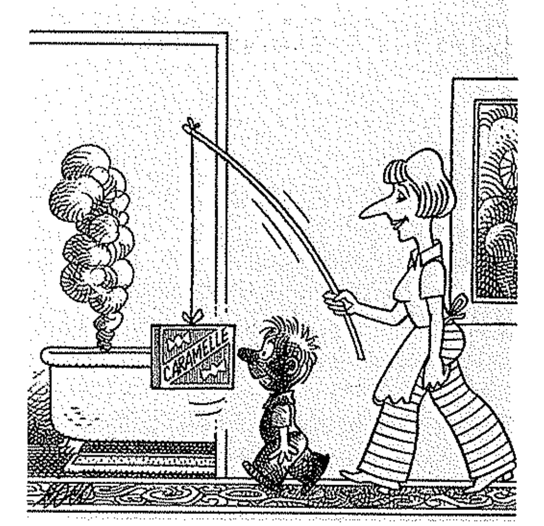
PSICOLOGÍA, CONDUCTISMO

Véase también Cognitivismo, Gestalt

Ya en el s. XVII **Descartes**, analizando la psique sobre el modelo de un aparato mecánico, descubrió el fenómeno del **reflejo:** la capacidad del organismo de responder de manera automática e involuntaria a determinados estímulos ambientales. Es el principio por el cual el dedo se aparta de la llama incluso sin intervención de un acto de la voluntad; o también por el que un perro, en presencia de comida, inicia la segregación de saliva.

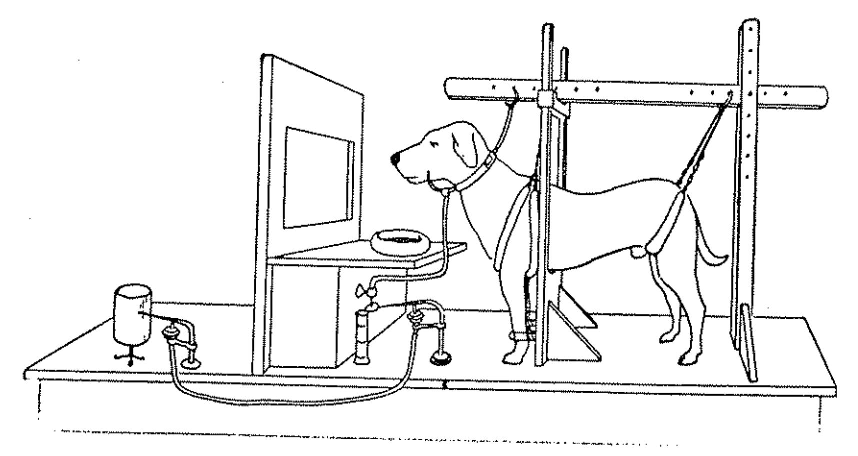
A principios del s. XX, las investigaciones del fisiólogo ruso **I. P. Pavlov** (1849-1936), de las que inmediatamente se aprovecharon los investigadores norteamericanos, revelaron la posibilidad de condicionar los reflejos. El experimento de Pavlov consistía en hacer preceder a la administración de comida a un perro (justo unos segundos antes) el sonido de una campanilla (o una luz o un soplo de aire). Repitiendo el emparejamiento entre ambos estímulos un número suficiente de veces, al final la salivación empezaba ya al sonar la campanilla: es decir, antes de la administración de la comida. El reflejo de la salivación se había *condicionado;* el perro había aprendido a asociar el primer acontecimiento (el sonido de la campanilla), llamado **estímulo condicionante**, con el segundo.
En este caso, la asociación –llamada **refuerzo** por los psicólogos– es positiva, aunque también es posible, obviamente, un refuerzo negativo cuando, por ejemplo, a la administración de la comida le sigue una fuerte descarga eléctrica con un efecto evidentemente disuasorio: el perro, asociando el dolor con la comida, empezará a rechazarla. Utilizando refuerzos positivos o negativos se podría obligar al animal a llevar a cabo o evitar determinadas acciones. En el período comprendido entre las dos guerras mundiales (que coincide con el momento de máximo éxito de estas teorías) se abrió camino la esperanza y para otros el temor de que, con la oportuna alternancia de refuerzos positivos y negativos, se pudiese manipular también las conductas humanas, con las evidentes repercusiones problemáticas desde el punto de vista ético. En efecto: los conductistas estaban convencidos de que las funciones psicológicas complejas (los fenómenos de la conciencia y de la inteligencia) también se podían manipular al igual que los reflejos elementales. Y de hecho, no pocas declaraciones de los conductistas más convencidos podían inducir a creerlo así. **J. B. Watson**, por ejemplo, definía la misión de la psicología en los siguientes términos: «Ocuparse de la adaptación al ambiente, de lo que el individuo está en condiciones de hacer independientemente del aprendizaje, de lo que puede aprender a hacer y de cuáles son los mejores métodos para adiestrarlo; estudiar de qué forma se pueden determinar a voluntad sus acciones, una vez se hayan desarrollado suficientemente los distintos sistemas de instintos y hábitos».
Se trataba, en realidad, de unas esperanzas y temores absolutamente infundados. Desde finales de los años cincuenta del s. XX quedó claro que el esquema estímulo-respuesta, a pesar de su validez en el análisis de las acciones elementales del animal y, en parte, también de las del hombre, es un instrumento teórico demasiado simple y tosco como para condicionar las funciones complejas del pensamiento y de la voluntad consciente.

En 1930, el psicólogo conductista **J. Watson** aseguró que si se le hubiese confiado un grupo de niños sanos habría estado en condiciones de desarrollar en ellos cualquier tipo de interés hasta convertirlos a voluntad en médicos, jueces, artistas o comerciantes, prescindiendo de su patrimonio genético, sus inclinaciones o sus aptitudes personales (como un niño acepta un baño gracias a la promesa de unos caramelos).





Del *Tratado del hombre* de **Descartes**. Cuando el pie entra en contacto con el fuego, el nervio se «tensa» y se transmite un impulso al cerebro, donde, de manera totalmente automática, se dispara una serie de respuestas programadas (reflejos): retirar el pie, girar la cabeza, doblar el cuerpo para defenderlo, dirigir la mirada hacia la amenaza para ubicarla y evitarla.



Dispositivo de **Pavlov** para el estudio de los reflejos condicionados salivales del perro. Para excluir cualquier tipo de asociación casual entre la administración de la comida y el sonido de la campanilla, el perro era totalmente inmovilizado. Para medir exactamente el nivel de salivación, Pavlov introducía una sonda anatómica entre la mandíbula superior e inferior del perro.

GESTALT

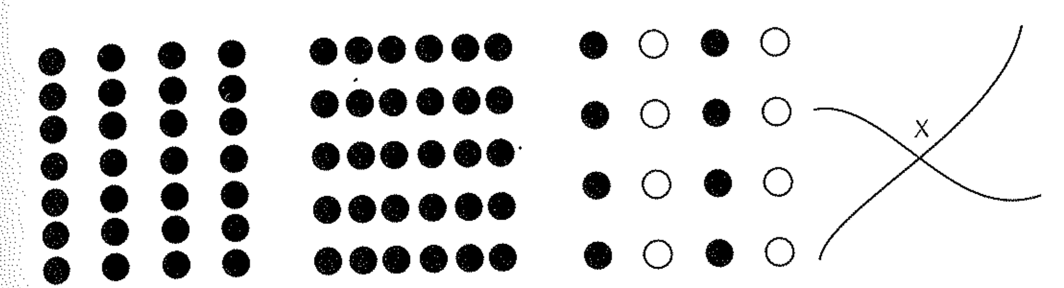
PERCEPCIÓN

Véase también Cognitivismo, Mente

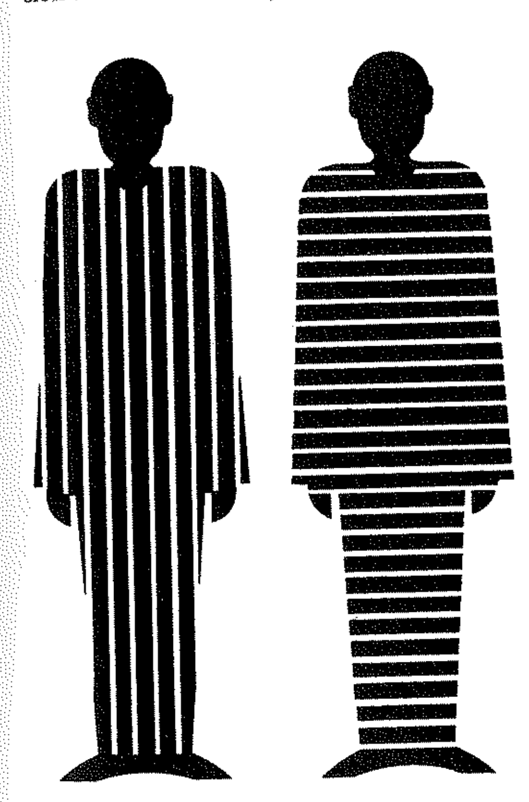
La psicología de la **gestalt**, nacida en Alemania después de la Primera Guerra Mundial, es ante todo una teoría de la ***sensación*** (→) y, concretamente, de la ***visión***. Su tesis es que la mente organiza los procesos sensoriales sobre la base de **configuraciones unitarias y estructuradas** (*gestalt*), según el ***principio holístico*** por el que «el todo es algo más y algo distinto de la suma de las partes» (→ *Holismo*). Una melodía es algo más que una suma de sonidos, hasta el punto de que se puede ejecutar en otra clave o tonalidad sin dejar de ser la misma melodía, por mucho que los componentes acústicos hayan cambiado. Por los mismos motivos, lo que se ve es siempre también una totalidad, un sistema de componentes interiormente estructurado (de hecho, la noción de *gestalt* posee una evidente afinidad con la de *estructura*: →). Por consiguiente, los gestaltistas ***niegan los principios básicos del asociacionismo*** (→) y del ***elementalismo***, según los cuales todos los contenidos mentales complejos nacen de la suma de elementos simples e irreductibles.

Según la psicología de la gestalt, el acto de ver no es nunca una actividad pasiva, sino fuertemente interpretativa: el ojo no registra como una cámara fotográfica, sino que valora, elige y lleva a cabo operaciones que, a pesar de su carácter inconsciente, no dejan de ser por ello complejas e inteligentes.
La gestalt ha conseguido demostrar sus afirmaciones con un ingente cúmulo de pruebas experimentales, hasta el extreno de que hoy en día se presenta como una de las pocas doctrinas que pueden considerarse consolidadas en el ámbito de las ciencias humanas. Los mecanismos psíquicos descubiertos por la gestalt se han aplicado también a otras áreas del saber: **W. Köhler** ha estudiado la inteligencia animal; **R. Arnheim** ha aplicado la teoría gestáltica a la psicología del arte; **L. Fuchs** ha examinado los trastornos visuales causados por las principales patologías cerebrales. **Max Wertheimer** ha reconsiderado desde el punto de vista gestáltico todo el problema cognoscitivo, elaborando una teoría (llamada del **pensamiento productivo**) centrada en el fenómeno de la reestructuración intuitiva (→ ***Insight***).

Desde el punto de vista filosófico, la gestalt ha de considerarse como una variante, especialmente centrada en el plano experimental de la **reacción antipositivista** (→) de principios del s. XX. Su antecedente más inmediato fue el pensamiento del filósofo alemán **F. Brentano** (1838-1917) quien, en abierta contraposición con el elementalismo, reivindicó la **intencionalidad de la conciencia** y de todos los actos cognoscitivos. En este sentido, la gestalt está indisolublemente ligada a la perspectiva de la **fenomenología** (→), de la que es, en definitiva, una aplicación paradigmática.
Muy fuertes son también los nexos que posee con el **neokantismo**: en la gestalt se puede distinguir una reelaboración en términos modernos del planteamiento de **I. Kant**, filósofo quien ya a finales del s. XVIII y en contraposición al asociacionismo psicológico sostenido por el ***empirismo*** (→) consideraba la percepción como un acto unitario y condicionado por estructuras espacio-temporales innatas en el observador y con anterioridad a la experiencia (→ ***Espacio a priori***).

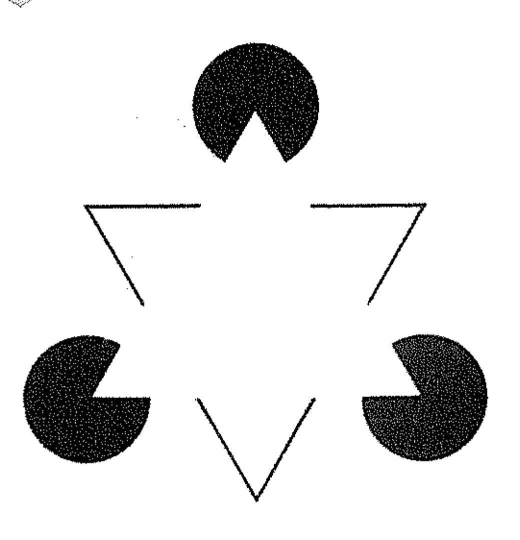


La gestalt descubrió la presencia de algunos **factores estructurantes** de la visión, auténticas leyes que regulan el acto de la percepción. Los más importantes son tres.
- El **criterio de proximidad**: en ausencia de otros criterios organizadores, las figuras tienden a agruparse en función de su proximidad. En efecto, los puntos de la primera imagen de la izquierda se perciben como columnas y los de la segunda como hileras.
- El **criterio de similitud**: en un campo visual, las figuras similares entre sí tienden a agruparse entre sí. La tercera imagen se percibe, en efecto, como un conjunto de dos columnas distintas de círculos blancos y negros.
- El **criterio del destino común**: en la imagen de la derecha, la percepción tiende a ver la superposición de sólo dos curvas y no cuatro líneas curvas (tal como, a nivel lógico, sería posible).



Una de las muchas aplicaciones de los principios gestálticos al ámbito de la moda: quienes deseen parecer más esbeltos deben vestir prendas a rayas verticales, y viceversa. A pesar del distinto impacto visual, ambas figuras tienen exactamente la misma forma.

El **criterio de la buena forma**. En términos físicos, el triángulo blanco de la imagen reproducida abajo no existe y, sin embargo, todo el mundo lo «ve». Es más: mediante una prolongada observación, éste parecerá incluso más blanco que el fondo que lo rodea. La explicación del fenómeno reside en la **ley de economicidad** que regula la percepción: un solo triángulo blanco (aunque no exista) es más sencillo que tres pequeños círculos negros carentes de un gajo.



INSIGHT (INTUICIÓN)

GESTALT

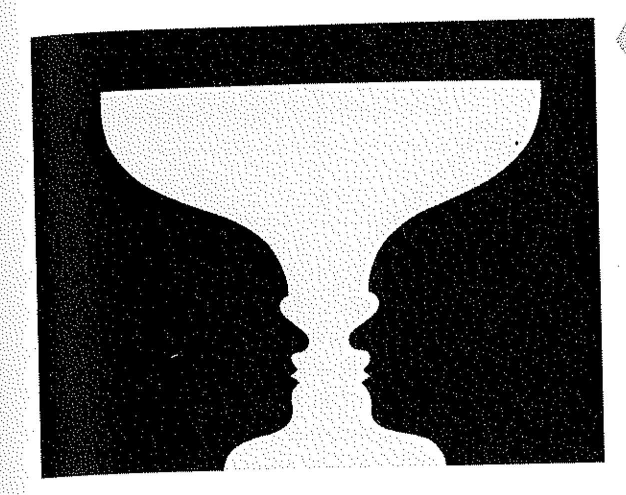
Véase también Cognitivismo, Mente

El término inglés *insight* significa, literalmente, «ver dentro», y se traduce con cierta imprecisión como **intuición** o **iluminación**. Se refiere al fenómeno por el cual un contenido cualquiera de la mente (una sensación, un recuerdo, la solución de un problema) surge como una *idea repentina e inesperada* (y no como la consecuencia de un pensamiento lógico o discursivo), y es experimentado por el sujeto como una *experiencia independiente de la voluntad consciente*.
Esta visión interior, el *eureka* en el que una verdad largo tiempo buscada surge de repente, ha planteado siempre delicados problemas a la filosofía: se trata, en efecto, de un aprendizaje por **comprensión inmediata** que parece escapar a toda norma, abolir el pensamiento discursivo y eliminar cualquier mediación conceptual.

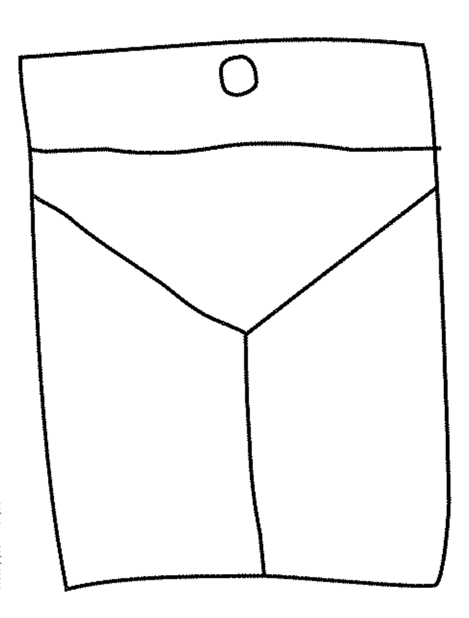
En el s. XX, los fenómenos intuitivos encontraron una brillante explicación en la psicología de la **gestalt** (→). La premisa de la que parten los gestaltistas es el fenómeno de la **reestructuración intuitiva** de los datos, tal y como se presenta en la percepción visual. Cada imagen sensorial es percibida siempre como un **campo de fuerzas** porque los elementos que en ella se hallan presentes, a pesar de estar separados en el espacio, se condicionan e interactúan recíprocamente (exactamente igual que las fuerzas eléctricas o magnéticas). De ello se deduce que todo acto visual es siempre una elección: es decir, la atribución, dentro de una totalidad compleja, de una importancia especial a determinados estímulos (viéndolos) al tiempo que se ignoran otros (no viéndolos). La imagen física es siempre la misma, pero es captada por el ojo según distintas configuraciones (*gestalt*, en alemán). Se pueden de este modo elaborar determinadas figuras en las que el fenómeno resulta especialmente evidente; la más conocida es la *copa de Rubin*, en la que es posible ver alternativamente dos rostros o bien una copa. El paso de una lectura a otra, una auténtica reestructuración inmediata de la percepción, se produce siempre instantáneamente por vía intuitiva e involuntaria.

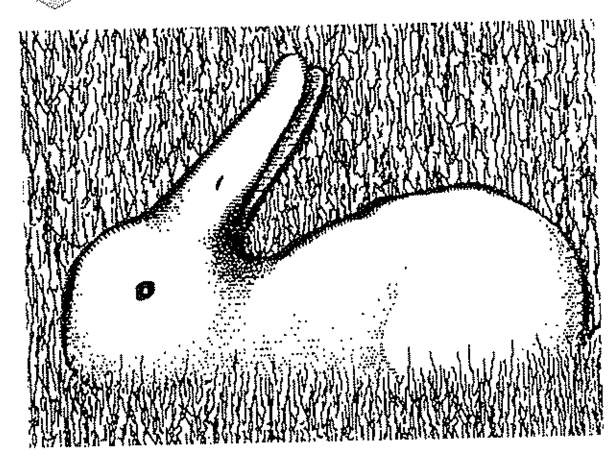
El descubrimiento de estos fenómenos perceptivos tuvo una considerable importancia para la psicología general. Derribando la bimilenaria tradición filosófica que trataba la ***sensación*** (→) como el peldaño más bajo de la mente, los gestaltistas trataron de explicar también los procesos elevados del pensamiento sobre la base del modelo perceptivo. Si los mismos mecanismos de reestructuración pudieran funcionar completamente también a nivel intelectual, se podría explicar uno de los procesos de la inteligencia: en efecto, en no pocas ocasiones la solución creativa de un problema reside en la capacidad de reestructurar sus datos de una manera distinta.

La idea de *insight* ha resultado ser extremadamante fecunda, hasta el punto de haber sido retomada en ámbitos alejados de la psicología: por ejemplo, el epistemólogo **T. Kuhn** recurrió a ella para explicar la mutación revolucionaria de los ***paradigmas científicos*** (→ *Paradigma*), el fenómeno histórico por el que toda la realidad natural da lugar de repente a una lectura distinta, en la que se atribuye significado a elementos anteriormente insignificantes, y viceversa.

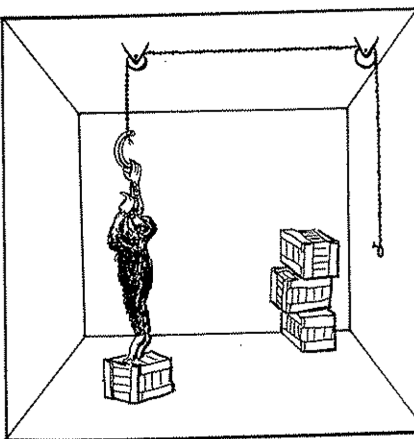


La **copa de Rubin**. Según el elemento que se elija como fondo, se pueden ver alternativamente dos rostros negros que se miran sobre un fondo blanco, o bien una copa blanca sobre fondo negro. Obsérvese que las dos interpretaciones se alternan, pero no coexisten jamás; no es posible enfocar simultáneamente la forma de la copa y la de los dos rostros.





Dos ejemplos de **reestructuración gestáltica**: en la figura de la derecha se pueden identificar alternativamente un conejo y una oca; en la de la izquierda, dos piernas y un ombligo, o bien una aceituna que cae dentro de una copa.



El término *insight* fue introducido en el período de entre guerras por el psicólogo **W. Köhler** para explicar la conducta de los monos antropoides en la situación experimental denominada ***banana problem***. El plátano se coloca a una altura tal que sólo se pueda alcanzar desplazando una caja y encaramándose a ella. No todos los monos consiguen tener la intuición apropiada. Algunos no lo consiguen ni siquiera tras haber observado varios ejemplos de resolución.

COGNITIVISMO

PSICOLOGÍA DE LA MENTE

Véase también **Lógica binaria, Mente**

El **cognitivismo**, la línea más reciente de la psicología, surgió a mediados de la década de los sesenta del s. XX con las investigaciones de **U. Neisser** (*Psicología cognitivista* 1967) y siguió con **J. S. Bruner** (*En busca de la mente,* 1983) y **H. Gardner** (*La nueva ciencia de la mente,* 1983). Entre sus protagonistas figuran también investigadores de la inteligencia artificial como M. Minsky (*La sociedad de la mente,* 1986).

El cognitivismo asume como tarea lo que el conductismo consideraba imposible: el **análisis de la mente.** Se considera que un objetivo de semejante complejidad sólo se puede abordar a un elevado nivel interdisciplinario; por esta razón, el cognitivismo se define a sí mismo como una *ciencia fronteriza*, un saber transversal que pretende establecer una relación entre conocimientos hasta ahora desarrollados por separado. La *antropología* permite establecer las posibles diferencias entre la forma de actuar de la psique en las sociedades primitivas y en las desarrolladas; la *neurología* estudia la base fisiológica de la mente, tratando en particular de resolver el debate entre **locacionismo** y **holismo** (→) de la actividad cerebral; la *informática* ofrece el soporte matemático (la teoría de la información), al tiempo que la aportación de la *filosofía* reviste una especial importancia. Afirma H. Gardner en *Formae mentis* (1983) que «las discusiones de los filósofos griegos, al igual que las de sus sucesores del período de la Ilustración, ocupan un lugar destacado en muchas páginas de la literatura cognitiva y sirven como lógico punto de partida para las investigaciones contemporáneas».

Por ejemplo: el cognitivismo se reconoce deudor de la **psicología del acto** inaugurada en filosofía por **F. Brentano**, quien, ***en abierta oposición con el asociacionismo*** (→) de origen empírico dominante en la segunda mitad del s. XIX, sostuvo la existencia de una función selectiva de la psique (una dimensión constructiva e intencional de sus procesos) ya desde el momento «bajo» de la percepción.

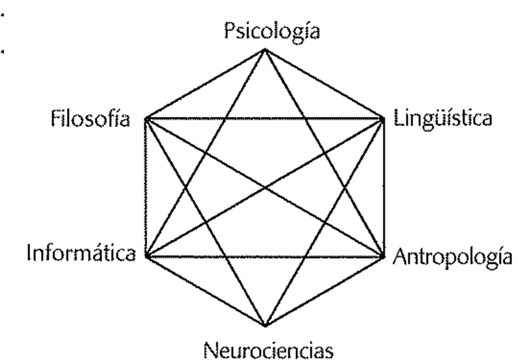
Los cognitivistas ponen en tela de juicio los dos pilares del conductismo (la pasividad de la mente y la impenetrabilidad de sus procesos) sobre la base de tres principios propios de su planteamiento.

• La mente no es un simple receptor de las informaciones que proceden del ambiente, sino un **sistema de elaboración** capaz de autorregularse (*feedback*).

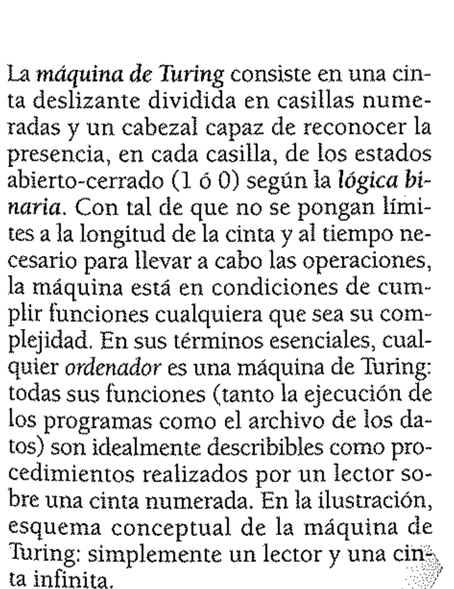
• El funcionamiento de la mente es explicable mediante la analogía con una **computadora**. La condición mental es un ***estado computerizado*** (basado en el cálculo), analizable según el modelo de la ***máquina de Turing***, el prototipo ideal del procesador electrónico. A pesar de su nombre no se trata de un aparato real, sino de una *máquina ideal,* puesto que cuando Turing la concibió en 1936 aún no se había desarrollado la tecnología de los microprocesadores que más adelante hizo posible su realización.

• Es posible establecer una distinción en términos operativos entre las ***conductas inteligentes*** (en un hombre o en una máquina) y los que no lo son por medio de la aplicación del ***test de Turing***.

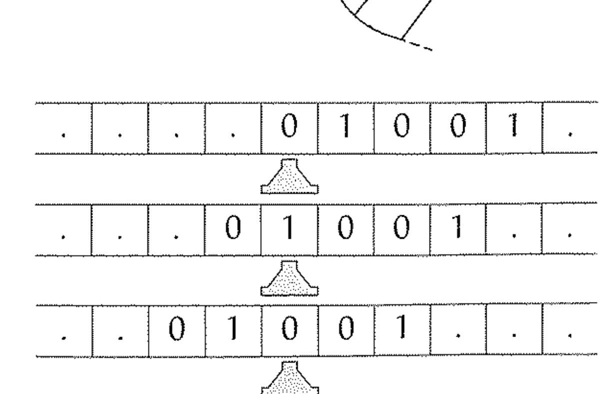
El enfoque del cognitivismo es acusadamente interdisciplinario. El análisis de la mente humana, la máquina más compleja de todo el Universo, requiere, en efecto, una investigación pluridisciplinaria. El cognitivismo pretende ser, más que una psicología, una síntesis integrada por todos los posibles planteamientos según el modelo del «diamante».



La máquina de Turing en un esquema análogo: un lector y una cinta numerada.



La *máquina de Turing* consiste en una cinta deslizante dividida en casillas numeradas y un cabezal capaz de reconocer la presencia, en cada casilla, de los estados abierto-cerrado (1 ó 0) según la ***lógica binaria***. Con tal de que no se pongan límites a la longitud de la cinta y al tiempo necesario para llevar a cabo las operaciones, la máquina está en condiciones de cumplir funciones cualquiera que sea su complejidad. En sus términos esenciales, cualquier *ordenador* es una máquina de Turing: todas sus funciones (tanto la ejecución de los programas como el archivo de los datos) son idealmente describibles como procedimientos realizados por un lector sobre una cinta numerada. En la ilustración, esquema conceptual de la máquina de Turing: simplemente un lector y una cinta infinita.



MENTE

Cognitivismo

Véase también **Test de Turing, Sentido común**

Mente es un término genérico y poco utilizado por los filósofos; es un sinónimo de intelecto o de espíritu que designa las cualidades superiores, inteligentes y cognitivas del espíritu humano.

En el pensamiento contemporáneo se han alternado dos enfoques netamente distintos con respecto al problema de la mente. La teoría psicológica dominante en la primera mitad del s. XX, el **conductismo**, excluía que las operaciones mentales, debido a su carácter inmaterial, pudiesen ser objeto de investigación científica. Para los conductistas la mente no era un fenómeno indagable: era definible como una ***caja negra*** (el aparato cerrado y sellado que en los aviones registra las incidencias del vuelo).

Realizando una neta inversión de la tendencia, la mente se convierte a partir de los años sesenta del s. XX en el principal objeto de estudio de la **ciencia cognitiva**, un enfoque interdisciplinario en el que confluyen los estudios sobre psicología humana (→ ***Cognitivismo***), sobre el cerebro (***neurología***) y las máquinas automáticas (***cibernética***). La ciencia cognitiva describe la mente como un **procesador de informaciones** representable según el esquema que se muestra en la página siguiente. El sistema está en condiciones de hacer elecciones entre los elementos de entrada (las sensaciones o *input*), sobre los que actúa por medio de una serie de transformaciones (las operaciones psíquicas) que producen decisiones de salida (conductas u *output*). Cabe tomar en consideración los dos elementos que en este modelo revisten una especial importancia.

• El **filtro** subraya la selección efectuada a nivel de la simple sensación. De acuerdo con la psicología de la **gestalt** (→), se afirma que la sensación ya es de por sí una operación de selección de los datos (muchas flechas llegan a los órganos sensoriales, pero sólo una entra en la mente). Si el filtro selectivo no redujera la interminable cantidad de impulsos que nos llegan desde el ambiente, permitiendo el paso sólo de aquellos con mayor contenido informativo (inusuales, menos previsibles), la mente se vería abrumada por una masa excesiva de datos.

• El **canal de capacidad limitada** es el corazón operativo de la mente consciente, así llamado porque es concebido como un estrangulamiento en el que los estímulos sólo pueden entrar para ser procesados en una cantidad fija y determinada. La mente está en condiciones de actuar sobre un número restringido de datos y, por muy rápidas que sean las operaciones individuales de procesamiento, éstas siempre se desarrollan según un esquema secuencial, una detrás de otra.

En un célebre artículo (*El mágico número siete, más o menos dos*, 1956), el psicólogo cognitivista **G. A. Miller** demostró que el límite de la cantidad de elementos que el canal puede tener simultáneamente sometidos bajo control es de unas siete *unidades informativas* (bloques más o menos complejos de datos). Por término medio se consigue recordar sin demasiado esfuerzo secuencias formadas por siete bloques de números, pero más allá la tarea resulta difícil. Es por eso, por ejemplo, por lo que resulta más fácil recordar largos números de teléfono agrupando en bloques unitarios (unidades informativas) las cifras individuales.

RESPUESTA
SISTEMA MUSCULAR
CANAL CAPACIDAD LIMITADA
MEMORIA LARGO PLAZO
FILTRO
MEMORIA CORTO PLAZO
ÓRGANOS SENSORIALES
ESTÍMULO

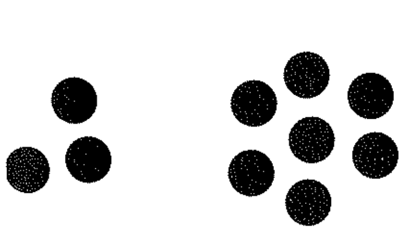
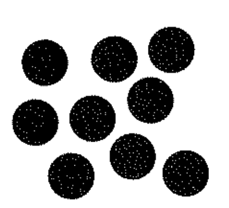
Esquema conceptual del funcionamiento de la mente en el modelo cognitivista de **D. E. Broadbent**. Los **estímulos** procedentes del ambiente entran en la mente a través de los órganos sensoriales y permanecen durante un tiempo muy breve (fracciones de segundo) en la **memoria a corto plazo**, para atravesar posteriormente el **filtro**. Si el filtro está cerrado, los estímulos decaen y se abandonan sin dejar ninguna huella. Si está abierto pasan al **canal de capacidad limitada**, en el que se produce el procesamiento efectivo (manipulación operativa) de los datos, una tarea que facilita el acceso a la **memoria a largo plazo** (la que comúnmente se entiende con esta palabra). El resultado final, la **respuesta** al estímulo, se envía al **sistema muscular**. Simultáneamente al vaciamiento del canal, un mecanismo de retroacción (*feedback*) permite la reapertura del filtro, dando así comienzo a un nuevo ciclo de procesamiento.

7542923435

75.429.234.35

75.42.923.435

En muchas pruebas experimentales se observa un límite numérico (siete más o menos dos) a la capacidad de gestión de la mente. Es muy difícil recordar una cifra formada por 10 números; pero cifras mucho más largas son fácilmente memorizables si se fragmentan en cinco o seis bloques (unidades informativas).

El mismo fenómeno se registra también en las tareas de **discriminación inmediata**. En presencia de una serie de segmentos de distintas longitudes, se consigue identificar de inmediato el más largo sólo en el caso de que su cantidad no supere excesivamente el fatídico número siete. Del mismo modo, resulta difícil establecer a primera vista el número de elementos de un conjunto (por ejemplo, de los puntos) superior a siete.

TEST DE TURING

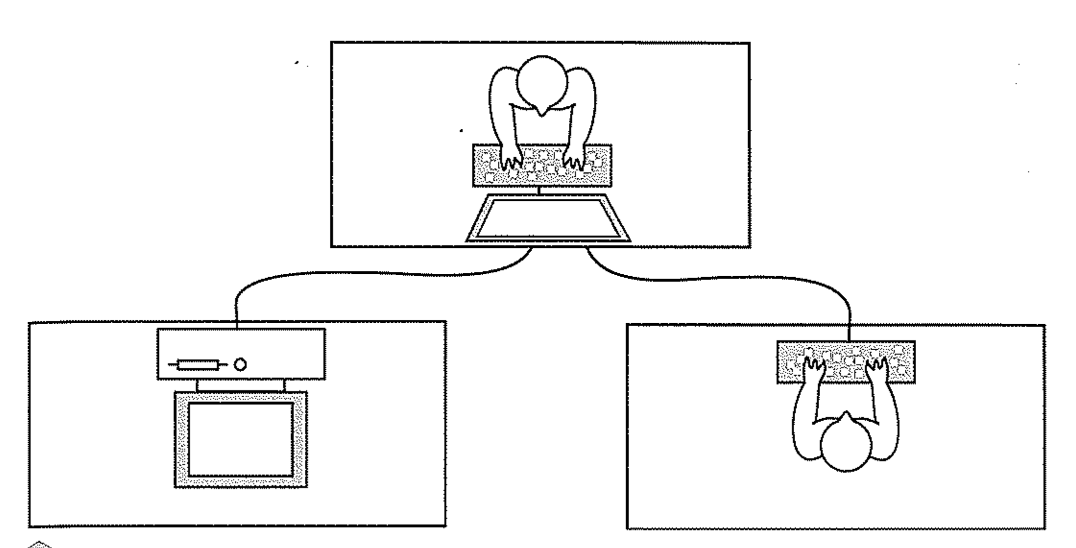
Cibernética, Inteligencia

Véase también Cognitivismo, Mente

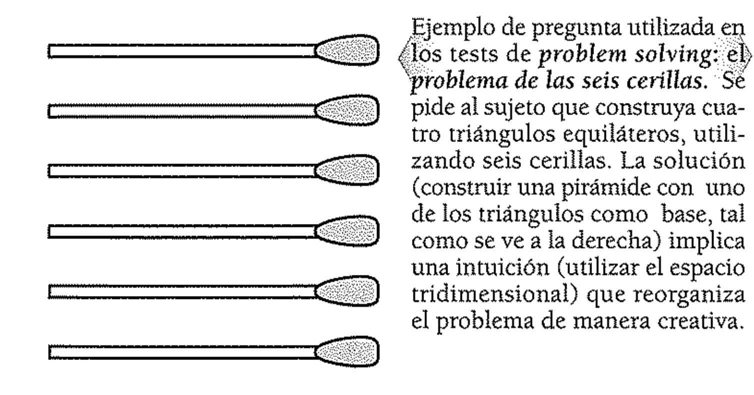
El **test de Turing** constituye el fundamento teórico de la **ciencia cognitiva** o **inteligencia artificial**, el intento interdisciplinario (participan en él la *psicología*, la *programación lógica,* la *neurología* y la *filosofía*) que se desarrolló a principios de la década de los cincuenta del s. XX, encaminado a proyectar programas de ordenador capaces de llevar a cabo funciones que, según la opinión corriente, requieren la utilización de la inteligencia.
Sin embargo, establecer lo que es la inteligencia no es tarea fácil. **M. Minsky**, uno de los fundadores de la nueva ciencia, lo aborda de la manera siguiente: «El intento de proyectar máquinas inteligentes nos sitúa ante la cuestión de la creatividad (o inteligencia). Muchos afirman que se trata de una cualidad no susceptible de ser explicada o mecanizada. Esta posición sólo se puede defender mediante una constante modificación de las definiciones. En cuanto un proceso se mecaniza o se explica de alguna manera, hay que retirarlo de las conductas creativas». A menudo calificamos determinadas aptitudes de «inteligentes» sólo porque ignoramos el proceso que las ha determinado; en cuanto éste se descubre, todo parece sencillo y muy escasamente inteligente.

El matemático inglés **A. Turing** (1912-1954) propuso una solución según el planteamiento típico de la psicología conductista: es decir, a través de una determinación pragmática (no definitoria) de la inteligencia. Aunque no sepamos especificar en qué consiste, estamos en condiciones de distinguir con facilidad, en una situación determinada, una conducta inteligente y perspicaz de otra que no lo es. A partir de este principio, el test de Turing se desarrolla según la situación experimental ilustrada en la página siguiente. Un operador se comunica con un ser humano y una máquina situados en habitaciones separadas (sin poderlos ver, obviamente); cuando no consigue distinguir a su interlocutor (es decir, comprender si está interactuando con el ordenador o con un hombre), hay que admitir una conducta inteligente por parte de la máquina.

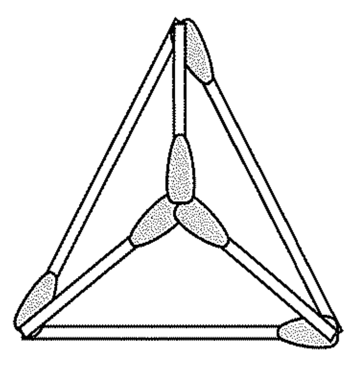
Tras haber ejercido una notable influencia en una primera fase, la propuesta de Turing dio lugar a numerosas críticas. Se le reprochó en particular el hecho de renunciar a especificar los procesos en que consisten las conductas inteligentes, prestando exclusivamente atención a los resultados, y el de ser demasiado extensiva. En efecto, no pocos programas construidos a propósito para esta finalidad consiguieron superar el test. Famoso es el ejemplo de *Eliza*, un programa elaborado por **J. Weizenbaum** que consigue simular tan bien la conducta de un psicoanalista que el operador, dentro de ciertos límites, no se percata en absoluto de que está conversando con una máquina. He aquí un fragmento de conversación: Programa (P): «Lamento saber que está deprimido». Operador (O): «Es cierto. Me siento muy desdichado». P: «¿Cree que el hecho de venir aquí le podrá de algún modo ayudar a no sentirse desdichado?» O: «Necesito ayuda; eso, por lo menos, me parece seguro». P: «¿Qué significa para usted *«recibir ayuda»*?». Como puede verse, el programa formula siempre sus preguntas sobre la base de una reelaboración genérica de las palabras del operador.

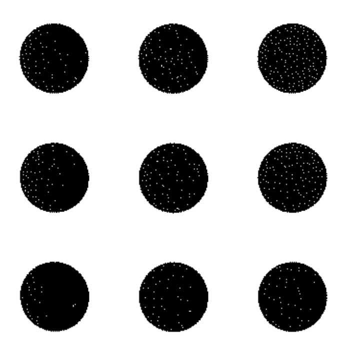


Esquema conceptual del **test de Turing**. Si el operador (arriba) no consigue establecer una distinción entre dos interlocutores, entre el hombre y el ordenador, hay que deducir que este último actúa de manera inteligente. Según el modelo del test de Turing, la inteligencia se puede definir como un ***problem solving***: la capacidad (no necesaria y exclusivamente típica del hombre) de transformar una determinada situación (los datos de un problema) en otra (la solución) cuando no se trate de procedimientos obvios o automáticos.

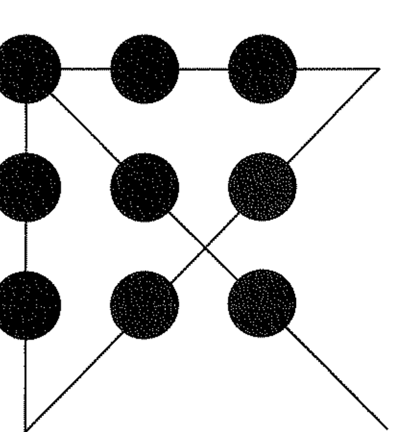


Ejemplo de pregunta utilizada en los tests de ***problem solving***: el ***problema de las seis cerillas***. Se pide al sujeto que construya cuatro triángulos equiláteros, utilizando seis cerillas. La solución (construir una pirámide con uno de los triángulos como base, tal como se ve a la derecha) implica una intuición (utilizar el espacio tridimensional) que reorganiza el problema de manera creativa.





El ***problema de los nueve puntos***. Se pide al sujeto que dibuje, sin levantar el lápiz del papel, cuatro líneas rectas que pasen a través de los nueve puntos alineados. La solución (a la derecha) implica la intuición de que las líneas también pueden trazarse fuera del área delimitada por los puntos.



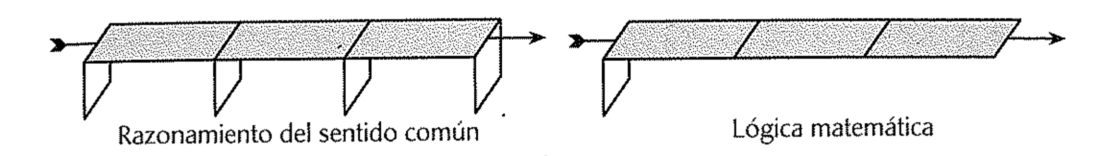
SENTIDO COMÚN

Lógica, Cognitivismo
Véase también Mente, Cognitivismo, Holismo, Test de Turing

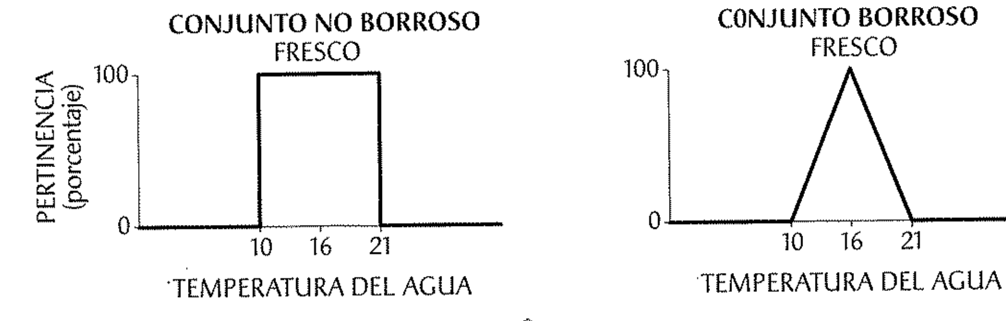
El intento desarrollado a partir de la Segunda Guerra Mundial de construir máquinas dotadas de inteligencia artificial ha reproducido en términos científicos el problema del **sentido común**, la incomparable capacidad de los seres humanos para adoptar decisiones razonables y equilibradas incluso cuando la solución no está determinada por evidencias lógicas.

Los mayores éxitos de la **cibernética** (la ciencia de la programación de las máquinas) se han obtenido con los *sistemas expertos*, programas limitados a un campo lo más restringido posible.
La ventaja consiste en delimitar el número de las nociones utilizables, cada una de las cuales se puede definir en términos exactos. En estas complejas prestaciones especializadas (desde el juego del ajedrez a la solución de problemas teóricos, el ordenador iguala y supera las capacidades del hombre.
Sin embargo, el gran reto de la inteligencia artificial estriba en la reproducción de las modalidades ordinarias y no especializadas de la inteligencia. He aquí cómo plantea el problema **M. Minsky** (*La sociedad de la mente*, 1989): «*Lógica* es una palabra que utilizamos para enlazar las ideas. Pero dudo que la lógica deductiva ejerza una función importante en el pensamiento ordinario. Ninguna persona sensata se fiará jamás de una larga y delgada cadena de razonamientos. En la vida real, cuando escuchamos un argumento, no nos limitamos a controlar cada uno de sus pasos, sino que tratamos de comprender también si lo que se nos ha descrito parece plausible». Aunque el sentido común no ofrezca certezas absolutas, posee sin embargo unas cualidades que parecen esenciales en una inteligencia: la ***ductilidad***, la ***sensatez***, la capacidad de comprender cuándo una palabra significa lo contrario (→ ***Ironía***) o deducir su verdadero significado del contexto (por ejemplo, cuando un camarero pregunta «qué *plato* desea comer el cliente).
La razón débil de la vida ordinaria atribuye valor concluyente a la ***ostensión*** (la simple aportación de un ejemplo), recurre a la ***metáfora*** y a la ***analogía*** (es decir, explica una cosa hablando de otra), se sirve de generalizaciones (ilógicamente impropias) de ***observaciones inductivas*** (→ *Inducción*). Un razonamiento ordinario raras veces se desarrolla por deducción y con frecuencia se construye a imitación de un modelo arquitectónico: hay argumentos *básicos* o *inestables*, pruebas de *sostén*, observaciones *fundadas*.
Paradójicamente, es precisamente la debilidad de estos procedimientos mentales lo que no se consigue implementar en las máquinas. En el intento de emular estas habilidades humanas, los teóricos de la inteligencia artificial han elaborado numerosos programas de investigación. Dos destacan por su especial importancia:

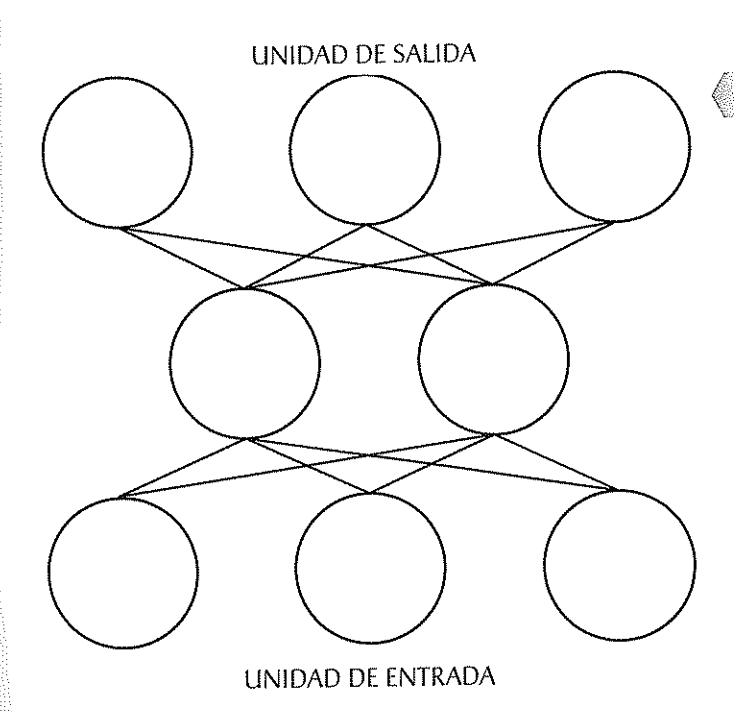
- elaboración de una **lógica borrosa** (*fuzzy*) capaz de reconocer los **estados de incertidumbre** y capaz también de definirlos según grados de difuminación (por ejemplo, comprender la frase «hoy el tiempo es fresco», en el sentido de que la temperatura es a un mismo tiempo un poco fría y un poco cálida);
- elaboración de **redes de conexión** capaces de llevar a cabo una forma de **adiestramiento** del ordenador, a través de un método empírico de pruebas y errores.



Esquema conceptual de **M. Minsky** (*La sociedad de la mente*). Tanto el pensamiento lógico como el ordinario construyen entre las ideas ciertas conexiones en cadena. La diferencia estriba en que en la lógica no existen soluciones intermedias: un nexo lógico existe o no existe, no puede haber un **nexo débil**. La lógica requiere un solo sostén por muy largo que sea el nexo, una sola deducción impecable. El sentido común se pregunta a cada paso si todo lo que se ha descubierto está de acuerdo con la experiencia cotidiana y si se puede sostener con ulteriores pruebas.



Representación gráfica del principio de la **lógica borrosa**. La lógica binaria con la que se construyen todos los lenguajes utilizados por el ordenador sólo permite identificar dos situaciones; en el ejemplo en cuestión, la presencia de fresco (de 10 a 21 grados) o no fresco. En una perspectiva borrosa, por el contrario, se capacita al ordenador (utilizando siempre, como es lógico, un lenguaje binario) para que distinga los estadios intermedios: es decir, las distintas condiciones de temperatura más o menos fresca.



Una **red de conexiones** consta de tres niveles: **unidad de entrada**, en la que se introducen las informaciones brutas; **unidades ocultas**, capaces de procesar dichas informaciones con carácter autónomo de forma casual y más allá del control humano; **unidad de salida**, en la que se presentan a la máquina ejemplos de los resultados que se desean obtener. A través de un mecanismo (algoritmo) de retroacción, el sistema se ve obligado a hacer coincidir las instrucciones iniciales con las expectativas finales por medio de la oportuna configuración de las unidades ocultas. De esta manera, el ordenador es literalmente adiestrado en tareas de **reconocimiento**: después de un determinado número de pruebas, por ejemplo, estará en condiciones de reconocer la voz (o la grafía) de un individuo concreto.

ARTE NO FIGURATIVO

ESTÉTICA/FILOSOFÍA

Véase también Abstraccionismo, Vanguardias

A principios del s. XIX, **Hegel** intuyó que el desarrollo de la espiritualidad humana tendría como consecuencia la **muerte del arte** (→), cuyo destino inminente parecía el de ser absorbido, por así decirlo, por una filosofía superior.

Se equivocaba en parte, pues el arte, lejos de extinguirse, disfruta hoy en día de una consideración social superior a la del pasado; pero también tuvo en cierto modo razón, porque lo que durante siglos se ha entendido con el término de «arte» ha muerto en la actualidad.

El punto de transición está marcado por el ***abandono del mimetismo***, el principio elaborado por **Platón** (→ *Mímesis*) y que acompaña toda la historia del arte europeo, según la cual la pintura o es una representación directa de objetos o se sirve en cualquier caso del mundo objetual (de figuras) para expresar ciertos contenidos (por ejemplo, un ***arquetipo***: →).

La apertura de las artes visuales al no figurativismo ha supuesto una enorme ampliación de los confines de la pintura, que ya no es una imitación del mundo, sino una libre representación del ***imaginario***: contrariamente a la hipótesis de Hegel, las imágenes abstractas (informales, sígnicas, matéricas) han demostrado estar en condiciones de expresar cumplidamente (y a menudo han contribuido a crear) la espiritualidad del hombre contemporáneo.

El rechazo del mimetismo tradicional está implícito también cuando el arte actual recupera formas visuales naturales: resulta evidente en este caso que el valor artístico no reside estrictamente en la coincidencia de la imagen con la visión óptica, sino que se halla en el estilo del pintor (en su técnica, su sensibilidad).

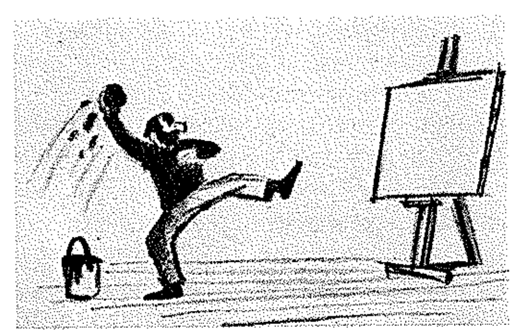
El rechazo del mimetismo supone también la relativización de la ***perspectiva*** (→) y de las tradicionales técnicas ilusorias de representación del espacio. El lienzo del pintor contemporáneo ya no es una ventana, una pantalla ideal a través de la que se recibe la imagen, sino un objeto expresivo en sí mismo, significativo sólo por lo que es (en sus valores de color, forma, composición, signo) y no por algo ajeno que debería representar.

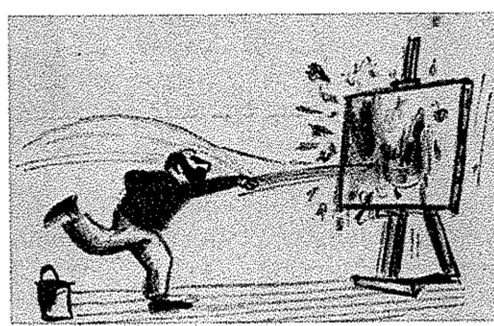
Esta aventura estético-filosófica, pero con importantes connotaciones éticas, (→ ***Bello/feo***) está todavía en marcha. No existe, por lo menos en la actualidad, una teoría del arte contemporáneo, una interpretación exhaustiva y consolidada de su especificidad (por más que sea posible señalar algunos rasgos típicos como, por ejemplo, el ***primitivismo***: →).

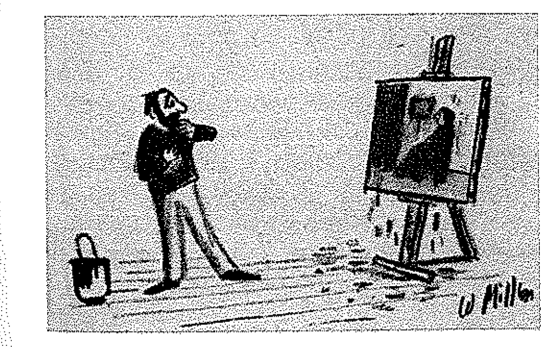
En cualquier caso, es cierto que el arte no se ha anulado con la filosofía (tal como preveía Hegel), sino que más bien parece haberse fundido en ella hasta convertirse en una especie de **filosofía objetual**, tan especulativa y teórica como la tradicional.

De ello se deriva el carácter especialmente «aventurero» del arte moderno, la tendencia general a la experimentación y el radicalismo de las soluciones, la atención a las motivaciones profundas del quehacer artístico más que a la belleza de los productos. Es obvio, no obstante, que la tabla de referencias filosóficas que se reproduce en la página siguiente debe ser considerada en sentido laxo y no como indicación de una dependencia entre el arte y la filosofía, sino como una recíproca sugestión y un intercambio de temas.

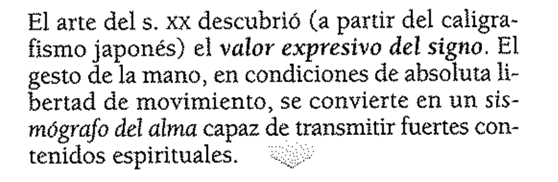
Arte	Período	Técnicas	Referencias filosóficas
divisionista	1880-1890	puntillismo	Positivismo
simbolista	1890-1900	lienzo y pincel	Espiritualismo
fauve	1905	lienzo y pincel	Bergson
cubismo analítico	1907-1913	lienzo y pincel	Bergson, Einstein
cubismo sintético	1913-1920	*collage, assemblage*	Husserl
futurista	1909-1915	lienzo y pincel	Nietzsche, Bergson
expresionista	a partir de 1907	tradicionales, xilografía	Kierkegaard
metafísico	1915-1920	lienzo y pincel	Schopenhauer, Nietzsche
dadaísta	1915-1923	cualquiera *ready-made*	Nietzsche, Schopenhauer
surrealista	a partir de 1924	*frottage, décollage*	Freud
informal	a partir de 1945	manipulaciones matéricas	Existencialismo
action-painting	a partir de 1950	*dripping*	Pragmatismo

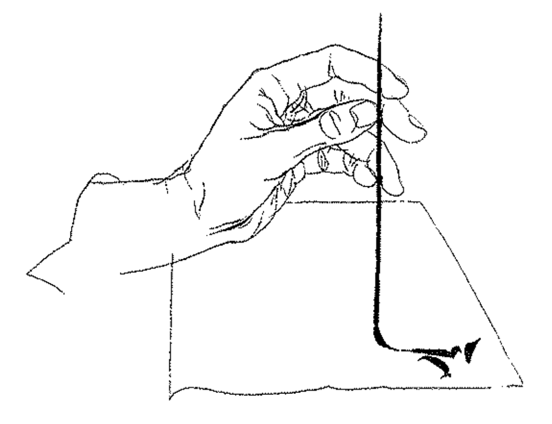






El arte del s. XX descubrió (a partir del caligrafismo japonés) el ***valor expresivo del signo***. El gesto de la mano, en condiciones de absoluta libertad de movimiento, se convierte en un *sismógrafo del alma* capaz de transmitir fuertes contenidos espirituales.





Hegel no podía prever que el s. XX consideraría artísticos y filosóficamente motivados ciertos procedimientos inusitados como el representado en la viñeta que, a pesar de su carácter irónico, es perfectamente realista: el lanzamiento de colores sobre el lienzo es una técnica característica de la pintura denominada informal (→ ***Existencialismo***).

BELLO/FEO

Arte contemporáneo
Véase también **Primitivismo, Vanguardias, Arte no figurativo**

Aunque en la historia del pensamiento occidental se hayan sucedido numerosas definiciones de la **belleza**, se puede afirmar que desde la época griega hasta la moderna lo bello siempre se ha entendido como un **hecho natural** (no el producto de una actividad humana). Para **Homero** era la **luminosidad** (lo que resplandece y deslumbra la vista); para **Aristóteles**, la **simetría** (lo que posee una regla interior de *proporción*: →). **Platón**, a quien se debe la más importante teoría del arte de la Antigüedad, vio en la belleza la manifestación más evidente del **bien** que impregna todas las cosas. Partiendo precisamente de la emoción suscitada por esta belleza del mundo, el alma encuentra el arranque para el recuerdo de las ideas (→ *Escala erótica*). En este sentido, Platón, como todos los griegos, excluía que cualquier producto de la actividad humana pudiese poseer una belleza absoluta; el arte, en su calidad de copia de la naturaleza, produce todo lo más una **imitación** de la belleza natural (→ *Mímesis*).

Sólo a partir del s. XVIII, con la aparición del concepto del *gusto* (→), se empezó a pensar en la belleza no ya como una reproducción de la naturaleza, sino como el producto libre de las elecciones y de la actividad creativa humana. Cuando la naturaleza de lo bello dejó de ser un problema metafísico (una connotación del ser) nació la **estética**, el apartado de la filosofía que trata de explicar racionalmente el carácter del arte.

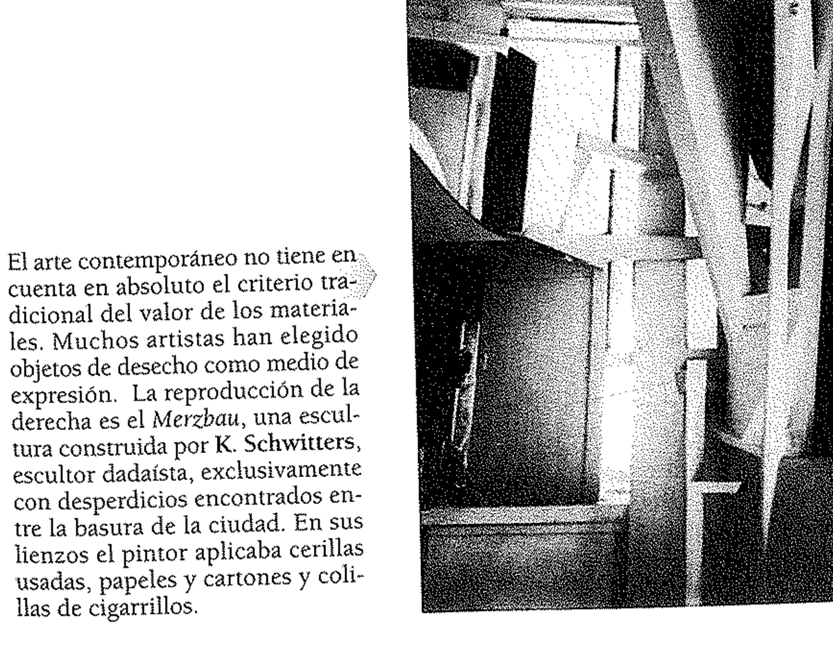
Todas las teorías estéticas elaboradas desde el s. XVIII hasta finales del s. XIX partieron de la suposición de que el arte era un producto de lo bello (a pesar de discrepar posteriormente a propósito de la definición de este último concepto). Según esta manera de pensar, el artista selecciona las partes mejores de la naturaleza, eligiendo temas bellos de por sí; o bien, cuando decide representar la vida en su crudeza, transfigura lo feo natural en lo bello artístico.

Sólo en la época contemporánea muchas poéticas de artistas de **vanguardia** parecen desmentir este postulado tradicional de la estética: en sus obras se observa no sólo una búsqueda de los aspectos más desangelados de la realidad, sino también la decisión de representar lo feo natural en toda su antiestética realidad, sin ninguna manipulación. Es más: a menudo, acentuándola con **técnicas pobres** (materiales no valiosos o de desecho, colores poco brillantes, ausencia de acabados). La finalidad de estos artistas ya no es la de embellecer la realidad, sino revelarla en toda su brutalidad. El fin ya no es lo bello: el fin es lo **auténtico**.

La notable **tensión ética** que acompaña al arte moderno (personificada por el mito de **Van Gogh**, el pintor que como Sócrates decidió morir para que triunfaran los valores en los que él creía) dio lugar a un profundo acercamiento a la filosofía. Los artistas también ***se niegan a desempeñar el papel consolador*** (ocultación y manipulación optimista de la realidad) que los más eminentes pensadores del siglo rechazaron para la filosofía (→ ***Angustia, Nihilismo, Da-sein***).



El **expresionismo**, nacido en Alemania en 1905, subrayó especialmente la crudeza de las representaciones hasta llegar a la **deformación** (un afeamiento voluntario de la realidad). No sabemos si la *Mujer acurrucada* representada por E. **Heckel** (1914) en la xilografía reproducida era hermosa, pero lo cierto es que todas las soluciones expresivas adoptadas por el artista tienden a destacar su fealdad. La figura está situada en un primer plano muy próximo, hasta el extremo de ocupar totalmente el espacio y producir un efecto claustrofóbico; el rostro se muestra triste y deprimido; la mano parece impulsada por un movimiento espasmódico; la línea de los hombros cae oblicuamente; los ojos están cerrados. El artista renunció a crear un cuadro «bello» en favor de otro que fuese «auténtico».



El arte contemporáneo no tiene en cuenta en absoluto el criterio tradicional del valor de los materiales. Muchos artistas han elegido objetos de desecho como medio de expresión. La reproducción de la derecha es el *Merzbau*, una escultura construida por K. **Schwitters**, escultor dadaísta, exclusivamente con desperdicios encontrados entre la basura de la ciudad. En sus lienzos el pintor aplicaba cerillas usadas, papeles y cartones y colillas de cigarrillos.

VANGUARDIAS

ESTÉTICA/POLÍTICA

Véase también **Primitivismo, Bello/feo**

Se llaman **vanguardias** todos los movimientos presentes en la pintura, la escultura, la literatura, la música y el teatro que, a partir de los últimos treinta años del s. XIX y la primera mitad del XX se entregaron a la tarea de la renovación radical (emancipación) del arte: ***surrealismo*** (→), ***dadaísmo*** (→), ***abstraccionismo*** (→), ***futurismo***, y ***expresionismo*** son los más importantes. Más allá de las variadas poéticas que caracterizan a las distintas tendencias, en el fenómeno de las vanguardias se observan algunos rasgos comunes:

- la **experimentación** de nuevas formas de lenguaje y el radicalismo de las soluciones, a menudo innovadoras y transgresoras;
- la acusada **carga ideológica** de la actividad artística, considerada como el anuncio y el banco de pruebas de una renovación radical de la cultura y de la vida;
- la **actitud revolucionaria** respecto al pasado, negado en bloque, y respecto a cualquier forma de tradición, así como la tensión hacia la **utopía** (→) y la crítica contra las formas tradicionales de la racionalidad (algunos de los más importantes movimientos de vanguardia optaron por opciones políticas muy concretas; muchos artistas surrealistas, por ejemplo, se afiliaron al Partido Comunista, y muchos futuristas hicieron lo propio con el fascismo);
- la **lógica de la superación** recíproca, consecuencia de un planteamiento fuertemente ideológico y a menudo sectario. El propio término «vanguardia» (lo que va por delante de otras cosas) da a entender una idea muy sólida de la verdad: los grupos vanguardistas (divididos por polémicas a menudo encarnizadas) actuaban como si hubiesen descubierto el significado definitivo del arte y el secreto de la estética, tratando de imponer universalmente su definición, muy frecuentemente con actuaciones puramente propagandísticas.

Sobre la valoración del fenómeno vanguardista, típico y exclusivo del arte contemporáneo, se ha desarrollado un animado debate especialmente en el seno de la cultura de orientación marxista.

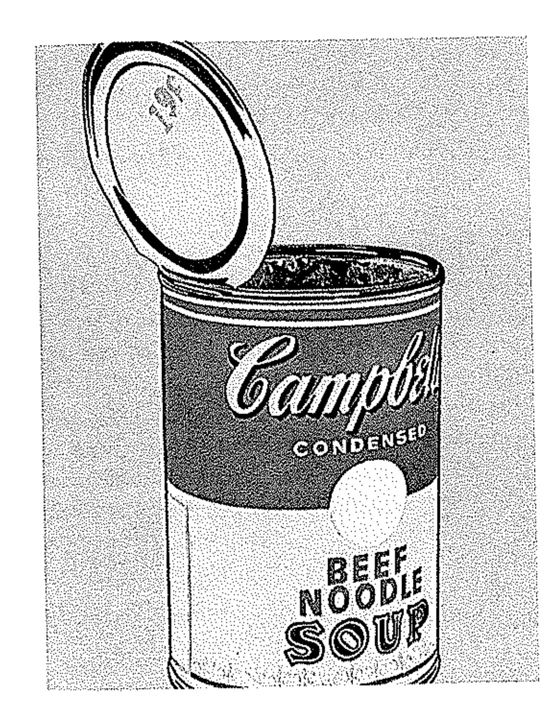
Para el filósofo húngaro **G. Lukács** (1885-1971), las vanguardias son en su conjunto expresiones negativas y antihumanas del **irracionalismo** (→) contemporáneo, efecto a su vez de la decadencia histórica, económica e ideológica de la burguesía capitalista en la fase de su suprema caída. Los pintores «de vanguardia» (así como **Proust, Joyce, Kafka, Musil** en el ámbito literario), con la sistemática colocación en primer plano de las cuestiones formales en contraposición con el contenido, revelan la ***crisis de la razón burguesa***.

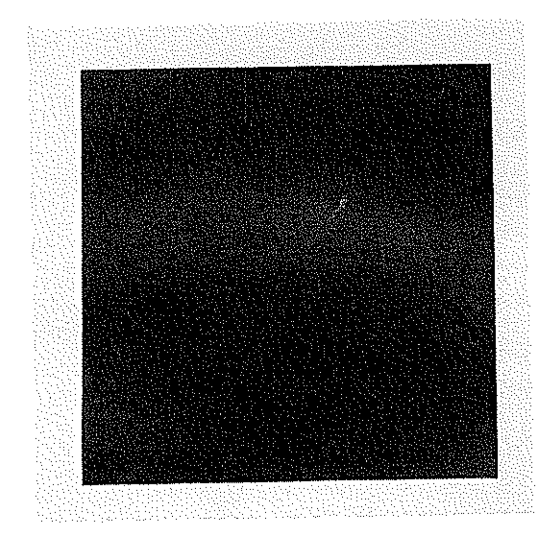
En abierta polémica con Lukács están las valoraciones de **W. Benjamin** (1892-1940) y **T. W. Adorno** (1903-1969). Los dos filósofos alemanes vieron en las vanguardias la expresión de un positivo ***deseo de libertad y de cambio***: una rebelión contra el dominio cultural impuesto por las clases dominantes. La dureza de las formas expresivas, la «dificultad» y el carácter no inmediato del arte vanguardista no deben ser criticados como un rasgo elitista y antipopular, sino que deben defenderse como expresión del carácter negativo y de la desdicha a la que la decadente burguesía condena inexorablemente al hombre contemporáneo.

Cabe recordar, finalmente, que a partir de los años setenta del s. XX, la afirmación de lo **posmoderno** (→) significó el final del sistema de las vanguardias.



El **enfoque ideológico** resulta especialmente evidente en el cuadro más célebre del s. XX: *Homenaje a Guernica* (1937) de **P. Picasso**, surgido como protesta contra el bombardeo alemán de la villa vasca durante la guerra civil española. La explícita condena de la incipiente barbarie nazi no impide que la obra sea notoria también en el plano de la **experimentación formal**. Notables son la renuncia al color, la utilización del blanco y el negro en contraposición violenta, sin medias tintas; el lenguaje cubista en función de una dramática «descomposición» de los cuerpos; el formato ciclópeo de la obra final (20 metros de base).





Cuadrado negro sobre fondo blanco (1915) de K. Malevich. Se trata acaso del ejemplo más apropiado de la poética vanguardista. Pintado en los meses posteriores al pronunciamiento bolchevique, es una invitación a trasladar la revolución a un nivel metafísico. Propone la aniquilación de cualquier valor estético: no hay, en efecto, nada de «bello» en el sentido tradicional en un cuadrado, ninguna imagen consoladora o el menor estímulo de los sentidos; todo tiene que empezar desde cero, desde una nueva forma de ver el mundo. Aunque los contenidos intelectuales sean muy distintos (es más: incluso antagónicos), el arte es también comunicación de un mensaje «filosófico» en la serie temática de la *Campbell's Soup* del pintor norteamericano **A. Warhol**, representante del pop-art.

ABSTRACCIONISMO

ESTÉTICA CONTEMPORÁNEA

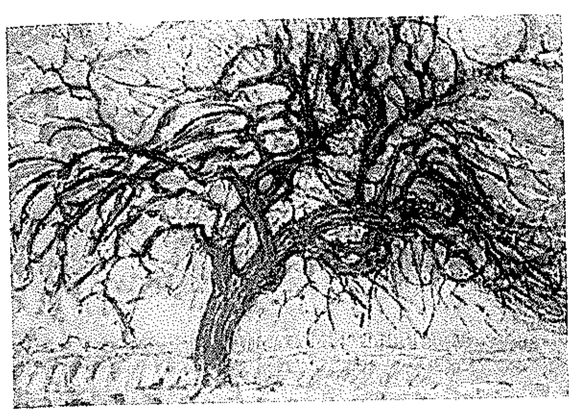
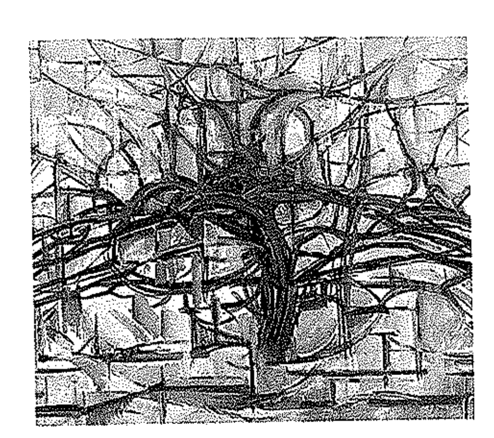
Véase también Arte no figurativo, Primitivismo

En el lenguaje común, la expresión **arte abstracto** se refiere a uno de los elementos peculiares de la experiencia pictórica de nuestra época: la ***pérdida de la tradicional relación entre imagen pictórica y realidad***.
A partir del decenio 1880-1890, con el nacimiento de las ***corrientes postimpresionistas*** (y también a causa de la competencia de la fotografía), la experiencia pictórica occidental que se inició en el Renacimiento entró en una crisis irreversible. El acontecimiento crítico fue el ***abandono de la mímesis***, la teoría de origen platónico según la cual el fin de la pintura es la imitación de la realidad. Para C. G. Argan, «el hecho que separa netamente, con un auténtico salto cualitativo, el arte de nuestro siglo de todo el del pasado, por lo menos en el ámbito de la cultura occidental, es el paso del figurativismo al no figurativismo o, tal como se suele decir habitualmente, a la abstracción». En este sentido, por lo tanto, todo el arte contemporáneo es abstracto.

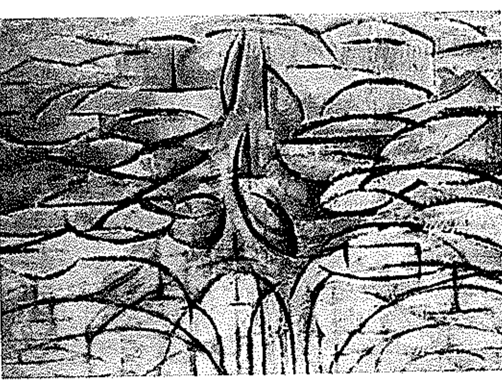
En el lenguaje de la historia del arte, el abstraccionismo es una de las *vanguardias* (→), un movimiento surgido en torno a 1910 cuando el ruso **V. Kandinsky** pintó la primera acuarela abstracta (*Improvisación*). En el mismo período, el holandés **P. Mondrian** llegó a resultados del todo análogos a través de un camino totalmente distinto. Hay, en efecto, dos maneras diferentes de llegar a la abstracción.

• La primera es un proceso tan profundo de **simplificación de lo real** que llega al extremo de alterar su aspecto hasta lo irreconocible. Es el procedimiento seguido, por ejemplo, por Mondrian en la célebre serie del árbol, en la que, con una sucesión de esquematizaciones progresivas, la forma natural se supera por completo.
• La segunda consiste en la expresión de una pura **imagen fantástica**, una producción autónoma de la psique totalmente independiente del mundo natural. Es el camino seguido por Kandinsky, en cuyas obras la forma está determinada no por la sensación visual recibida desde el mundo exterior, sino por la *voluntad interior* del artista. Desvinculado de cualquier función representativa, el signo asume vida propia y se justifica por sí mismo; formas y líneas crean relaciones puramente rítmicas entre sí. El color ya no describe tampoco nada natural, sino que adquiere valor sólo en relación con los que lo rodean, de la misma manera que una nota musical posee su propia *sonoridad*.

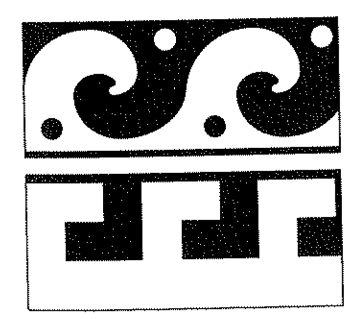
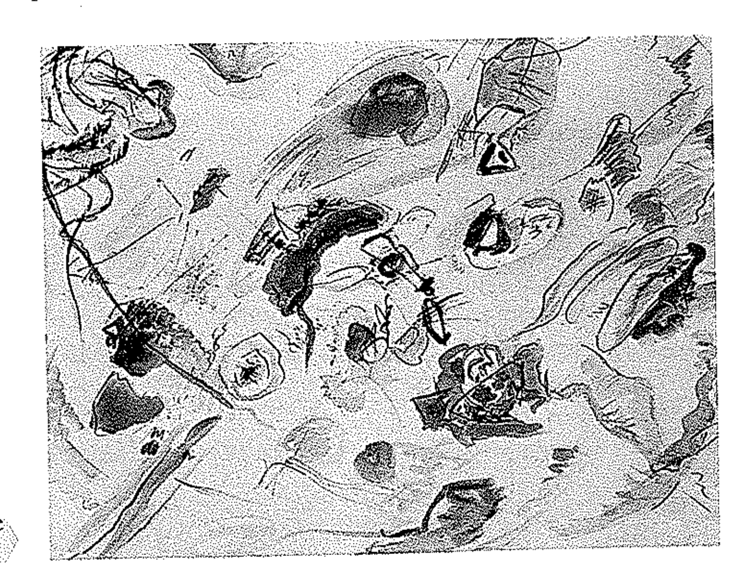
Ambas soluciones se prestan a ilustrar posturas filosóficas. Un filósofo neoplatónico diría que Mondrian ***pasa de una representación fenoménica*** (ocular) del mundo ***a otra de tipo esencial***: lo que queda en el último lienzo es la arboreidad pura, el concepto, la ***idea*** abstracta de árbol (→ *Idea platónica*). En el mismo proceso, en cambio, un neokantiano vería el afloramiento a la superficie de las estructuras espaciotemporales o, más simplemente, de los ***esquemas mentales*** mediante los cuales el observador confiere sentido a lo que ve.
Más allá de los sugerentes y problemáticos acercamientos entre poéticas y doctrinas filosóficas, queda el hecho de que la experiencia conjunta del arte moderno ha sido una gran aventura del espíritu ligada a cuestiones más conceptuales que visuales, más filosóficas que representativas.

La serie de composiciones de **P. Mondrian** acerca del tema del árbol: la primera (1908) es todavía una imagen naturalista y en cierto modo mimética; la cuarta (1912) es ya completamente abstracta.

Muchas formas decorativas, en apariencia puramente geométricas o en todo caso no figurativas (el arabesco islámico, la «greca»), nacen de procesos de abstracción, simplificación y estilización del mundo animal y vegetal. En la «greca» reproducida abajo se reconoce en la parte superior el movimiento de las olas y, en la inferior, el de las patas de un perro.

La *primera acuarela abstracta* de V. Kandinsky (1910).

PRIMITIVISMO

ESTÉTICA CONTEMPORÁNEA

Véase también Bello/feo, Posmodernismo

El término **primitivismo** (amor a lo primitivo) se aplica a la postura común a distintas filosofías y poéticas artísticas contemporáneas que, partiendo de una *crítica a la civilización moderna*, ven en todo lo que es natural (o prehistórico, precivilizado) lo originario y lo genuino, lo que es superior a las dudosas conquistas de la cultura, de la ciencia y de la tecnología. En este sentido, han sido episodios de primitivismo filosófico tanto el mito ilustrado del *buen salvaje* (→) como la *idealización romántica de la Edad Media* y la nostalgia de **Nietzsche** del mundo presocrático. Pero es sobre todo en el ámbito estético donde el término ha alcanzado mayor fortuna para designar la tendencia de muchos artistas a inspirarse en los «primitivos», categoría mental muy amplia en la que se incluyen muy diversas posiciones.

• El arte de los **pueblos no europeos. Van Gogh** coleccionaba láminas japonesas; **Gauguin** se trasladó a la Polinesia; **Picasso** inventó la pintura cubista inspirado en el arte africano; no hay ninguna variante del arte tribal (o del Occidente prehistórico) que no haya servido de modelo para por lo menos una de las **vanguardias** (→).

• El arte **infantil**. «Se puede empezar por el principio partiendo del cuarto de los niños», decía **P. Klee**. Desde el punto de vista artístico, el niño es un primitivo dotado de sus propios modos autónomos por definición preculturales. Muchos artistas (junto con Klee, **Joan Miró, Jean Dubuffet**) han encontrado una estricta coincidencia de intenciones en el arte infantil, especialmente en la que los psicólogos llaman «fase del garabato».

• El arte *naïf*. «Primitivo» no coincide necesariamente con «exótico»; en sentido artístico, lo es también el autodidacta, el pintor *naïf* (desconocedor de la historia del arte y, por consiguiente, ingenuo y espontáneo) que se enfrenta con el lienzo sin la menor cultura, basándose sólo en el instinto. A pesar de que no hay, evidentemente, una escuela *naïf*, el estilo de estas expresiones populares presenta ciertas constantes (figuración naturalista que se complace en el relato; tonos idílicos, irreales y tendencia a lo místico; iteración de elementos decorativos; color intenso y no naturalista).

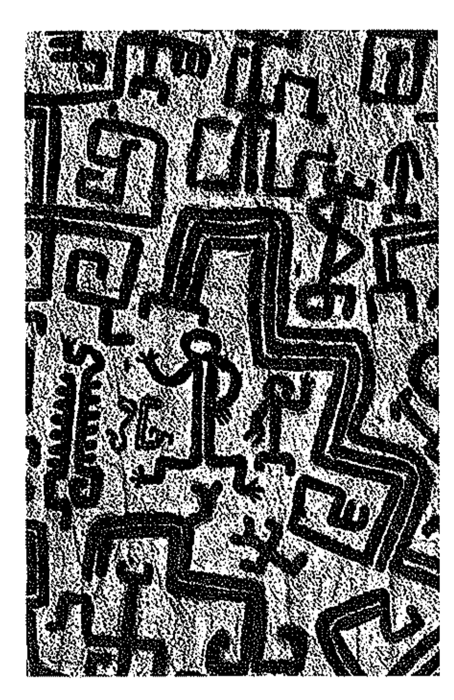
• El arte de los **dementes** (→ *Locura*). La de los enfermos mentales es una forma de arte primitivo cuya huella puede descubrirse en los repliegues de la sociedad evolucionada. Sus creaciones han dejado de ser simples hallazgos psiquiátricos a partir de la exposición organizada en París en 1947 por el artista francés J. Dubuffet quien, con el nombre de ***art brut***, expuso ***obras no intencionales*** e inconscientes: signos anónimos, grafitos en paredes, productos de manicomio, garabatos infantiles.

El primitivismo no es un elemento accesorio, sino constitutivo del arte contemporáneo. Las estéticas del s. XIX eran jerárquicas y verticales y entendían la historia del arte como un constante desarrollo, aplicando también en este ámbito el concepto de *progreso* (→). Muy al contrario, las poéticas primitivistas contemporáneas sitúan la historia del arte sobre un *plano horizontal*: entre los distintos estilos no hay nunca un avance, sino tan sólo diversidad. Por consiguiente, toda forma de arte, en cuanto experiencia autónoma de lenguaje, es legítima y significativa.

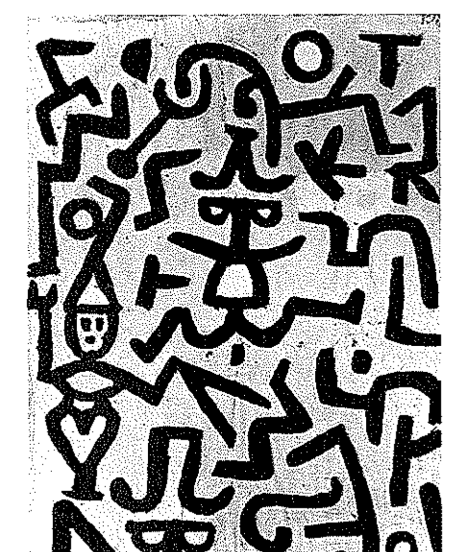


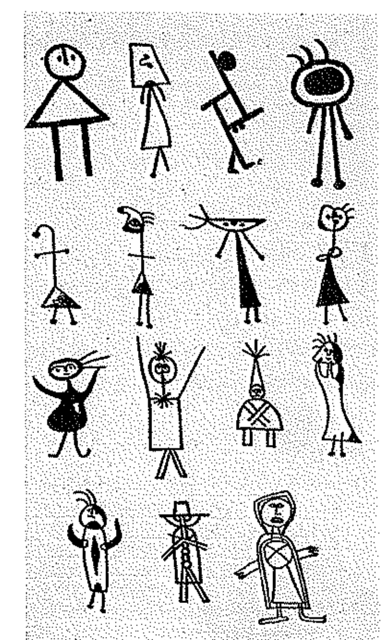
En verano de 1907, **Picasso** recibió de su amigo A. Salmon el encargo de un retrato. El dibujo de arriba es el resultado final tras el descubrimiento de Picasso del arte negro y el invento del estilo cubista; el de abajo es el proyecto inicial.



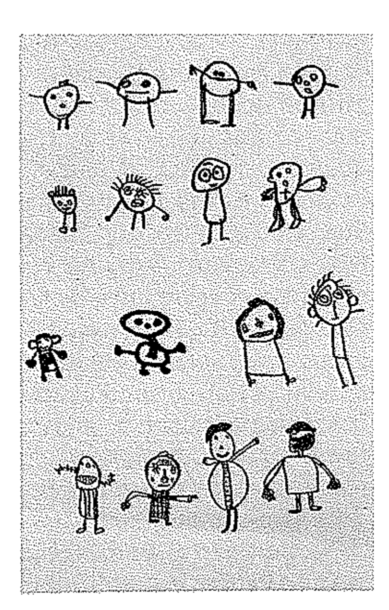


El cuadro de **P. Klee** (abajo) está claramente inspirado en el estampado del tejido africano (arriba). Muchos artistas contemporáneos han asumido como modelos obras recogidas en museos etnológicos.





Comparación entre «hombrecitos» dibujados por los artistas primitivistas contemporáneos **Miró, Klee** y **Dubuffet** (arriba) y, abajo, hombres dibujados por niños de dos y tres años, recién salidos de la fase que los psicólogos llaman «del garabato» (→ *Estadios cognitivos*).



POSMODERNISMO

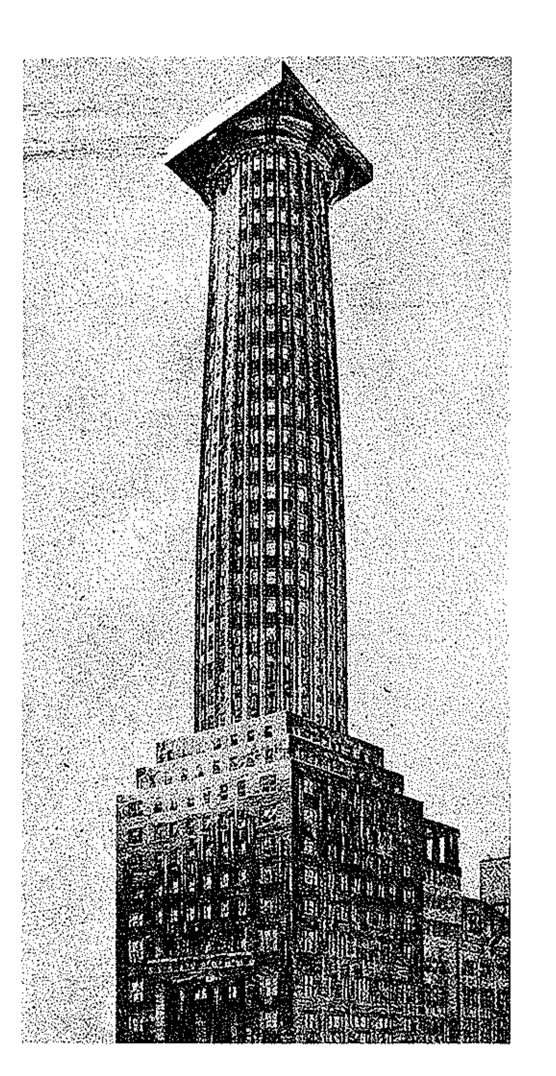
Estética contemporánea, Crisis de las ideologías
Véase también **Primitivismo, Abstraccionismo**

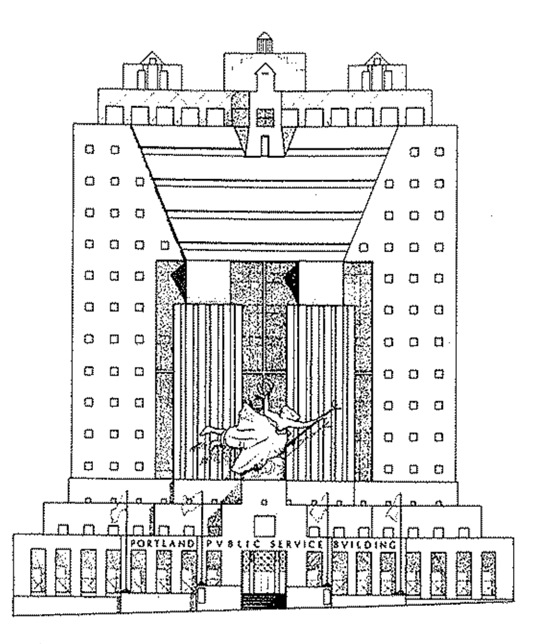
La historia del arte de la primera mitad del s. XX se caracterizó por la sucesión de las distintas **vanguardias** (→), cada una de ellas portadora de un proyecto específico de ***emancipación del arte y de la vida*** (→). Esta lógica, según la cual la evolución artística es el resultado de la afirmación de nuevos estilos incompatibles con los anteriores, entró en crisis coincidiendo con la afirmación de la idea posmoderna.

El estilo posmoderno nació en el ámbito de la arquitectura hacia finales de los años sesenta del s. XX, cuando se empezaron a proyectar edificios basados en la combinación de los más diversos estilos del pasado y del presente. Negándose a adherirse a una sola de las tendencias arquitectónicas codificadas (neogótico, modernismo, funcionalismo...), los arquitectos empezaron a utilizarlas todas en un mismo edificio, yuxtaponiendo soluciones clásicas, barrocas, modernas, primitivas, *folk*... La unidad de estilo, uno de los criterios centrales de las estéticas modernas, es sustituida por el **pluralismo de las formas**: la presencia simultánea en una misma obra de puntos de vista distintos y antagónicos.

Tras sus comienzos en el ámbito urbanístico, el posmodernismo fue asumido como categoría interpretativa de la actual situación de la sociedad y de la filosofía. Según los posmodernos, la época actual ha rebasado la noción de **modernidad**, entendida como una afirmación de un pensamiento fuerte y capaz, por lo menos en perspectiva, de adquirir el **fundamento** (la verdad definitiva). A las vanguardias artísticas correspondían en el ámbito político las **grandes ideologías**, que el filósofo francés **J. F. Lyotard** (*La condición posmoderna*, 1981) llama **grandes narraciones** globales (Ilustración, idealismo, marxismo, nazismo, fascismo...). A pesar de estar enfrentadas entre sí, las ideologías compartían la ambición de ser un **metalenguaje**: es decir, una clave interpretativa aplicable a todos los campos disciplinarios. Cada una de ellas proponía una visión global del mundo y expresaba su propio punto de vista acerca de todos los aspectos de la realidad. Sobre este trasfondo, la revolución estética de la posmodernidad se presentó como un episodio de la más general **crisis de las ideologías** típica del mundo contemporáneo; los grandes relatos totalizadores se han vaciado hoy en día de legitimidad, han perdido coherencia y capacidad de influir en la política y en la historia.

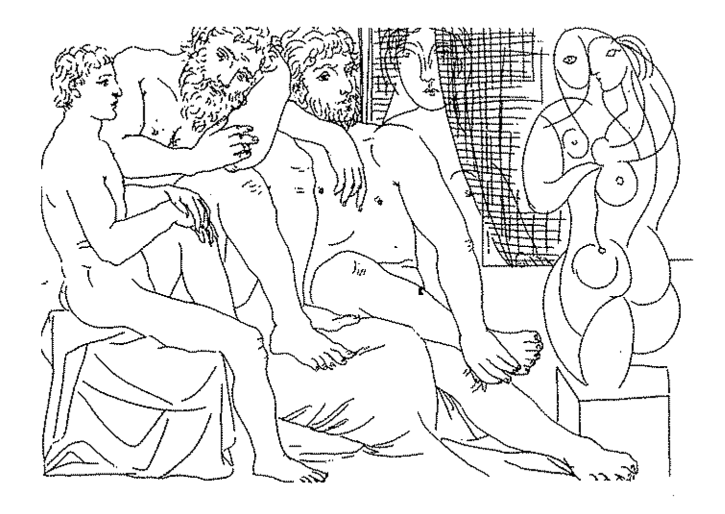
A nivel filosófico, la crisis de la noción de fundamento (de verdad) ha llevado a un «movimiento posmoderno» (además de Lyotard, **Foucault, Derrida, Vattimo**) cuyos lejanos orígenes hay que situar en el *desafío irracionalista* (→ *Irracionalismo*) de **Nietzsche**. Estos filósofos posmodernos niegan que los distintos ámbitos de la realidad puedan explicarse desde un único punto de vista, y afirman que no hay ningún fundamento definitivo de la realidad y del conocimiento. A la idea de un pensamiento fuerte contraponen la necesidad de un **pensamiento débil** que acepte el carácter problemático de cualquier conocimiento y la imposibilidad de explicaciones unitarias del mundo. En oposición a cualquier tendencia neopositivista, subrayan el carácter arriesgado de la ciencia fundada no sobre una razón absoluta, sino en una más realista «racionalidad».

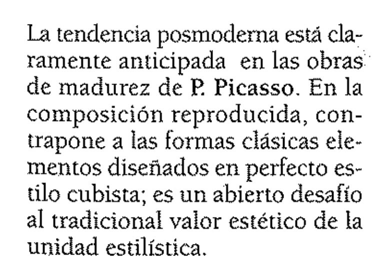




La arquitectura posmoderna se basa en una programática mezcla de los estilos del pasado: las columnas frontales, la gran estatua del centro y las superestructuras superiores «en templete» confieren al rascacielos un aspecto vagamente clásico.

Ejemplo de procedimiento posmoderno de adaptación de un estilo antiguo a una nueva función: un rascacielos proyectado en «estilo dórico».




La tendencia posmoderna está claramente anticipada en las obras de madurez de **P. Picasso**. En la composición reproducida, contrapone a las formas clásicas elementos diseñados en perfecto estilo cubista; es un abierto desafío al tradicional valor estético de la unidad estilística.



Antología de textos

En este apartado los editores proponen un nutrido compendio antológico que agrupa doscientos textos de los cincuenta autores más representativos de la historia de las ideas, desde Grecia hasta la actualidad. Además una breve biografía de cada pensador aproxima el filósofo a su obra. Esta antología puede abordarse de un modo tradicional, es decir, realizando una lectura cronológica de los doscientos textos, o bien a partir de la elección de una de las veintinueve preguntas filosóficas fundamentales propuestas en el índice «Sugerencias de consulta», dado que cada una de dichas preguntas presenta una rigurosa selección de lecturas idóneas.

El mito de Teseo, el héroe que con la ayuda de Ariadna consiguió matar al Minotauro, en un cómic contemporáneo. Se puede definir el mito, es decir, el pensamiento antes del nacimiento de la filosofía, como el intento por expresar la verdad en forma de un cuento.



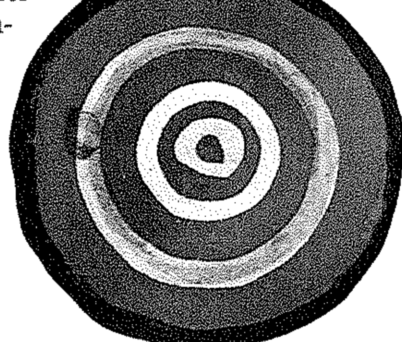
Milesios: Tales, Anaximandro, Anaxímenes

En la primeras páginas de la *Metafísica*, recogiendo las doctrinas de los pensadores griegos que le precedieron, **Aristóteles** afirma que **Tales** y sus discípulos de **Mileto**, **Anaximandro** y **Anaxímenes**, fueron los primeros filósofos, ya que afrontaron en términos racionales –y por lo tanto, sin recurrir a una explicación mítica– el problema de la *arjé*. Se trata de una convención, pues es evidente que semejante avance de la espiritualidad humana no pudo ocurrir de golpe y repentinamente. Pero la narración de Aristóteles es, sobre todo, una precisa definición de la filosofía, ya que sitúa la esencia del nuevo estilo de pensamiento no en la originalidad de los problemas, sino en el método, en los procedimientos utilizados para llegar a una respuesta. La ***filosofía***, en definitiva, ***comienza cuando el pensamiento deviene racional***, ya sea en el sentido de que trata de seguir procedimientos lógicos, ya sea en el de encontrar en la realidad pruebas que acrediten las afirmaciones acuñadas. Y aunque hoy puedan parecernos pobres las respuestas de Tales y de los Milesios por el sistemático rechazo de lo probable, de lo posible, de lo fantástico, son ya del todo racionales.

La historia de la escuela filosófica de Mileto, hoy ciudad de Turquía, está directamente relacionada con los avatares políticos de Asia Menor entre los ss. VI y IV a.C. Después de haber aprovechado su favorable posición en los intercambios comerciales hasta llegar a conocer un gran desarrollo civil y tecnológico (uso del hierro y de la moneda), Mileto fue muchas veces destruida durante las ocupaciones persas, y eso marcó el fin de la primera escuela filosófica.

De Tales, nacido aproximadamente en 624 a.C. y muerto en 545 a.C., no tenemos ninguna noticia cierta, pero sí numerosas anécdotas (aunque, seguramente, todas fruto de la invención). Su figura, en efecto, está condicionada por ser el primero de la serie y el mejor ejemplo del estereotipo del filósofo: Tales es observador de la naturaleza (fueron los fenómenos de la humedad los que le sugirieron su primera doctrina), genial inventor, político empeñado en las luchas contra los persas y, además, geómetra, astrónomo y escrutador del cielo tan entregado a la observación, que cae en un socavón del camino provocando la risa de una criada tracia (es la imagen del filósofo que, inmerso en sus profundas especulaciones, ya no está en condiciones de afrontar la vida cotidiana).

Tales no dejó obra escrita. De Anaximandro (h. 610-547 a.C.) y de Anaxímenes (h. 596-525 a.C.), cuya contribución en realidad se limita a ofrecer una respuesta diferente al mismo problema de Tales, nos ha llegado apenas un fragmento de cada uno.



La energía del universo (Rajasthan, s. XVII).

1 El principio es el agua (Tales)

EL PROBLEMA ¿Cuál es el origen del mundo? ¿Hay un principio primordial (*arjé*, en griego) del que todo deriva?
LA TESIS El principio primordial se halla, según Tales, en el agua. La respuesta puede parecer desilusionadora, pero su importancia reside en el hecho de que por primera vez en la historia del pensamiento se busca una solución de tipo racional en lugar de mítico-fantástica. Lo confirman las razones aportadas por Tales: las semillas, como todo lo nutricio, son húmedas.
Conocemos el pensamiento de Tales sólo a través de los testimonios de otros filósofos. Entre todos destaca Aristóteles, quien dedicó las primeras páginas de la *Metafísica* al breve resumen que sigue de los pensadores que le precedieron.

Las primeras filosofías fueron «naturalistas»; es decir, buscaron una explicación exclusivamente natural de los fenómenos naturales.

• La mayor parte de los que filosofaron primero pensaron que los principios de todas las cosas fueron sólo aquellos materiales. En efecto, afirman que aquello de lo que todos los seres están constituidos, de lo que derivan originariamente y en lo que se resuelven por último, es el elemento y es el principio de los seres, en cuanto es una realidad que permanece idéntica a pesar del transmutarse de sus afecciones... Por esta razón creen que nada se genera y nada se destruye, ya que una tal realidad se conserva siempre.

La arjé es el principio, lo que permanece al cambio.

Y de la misma manera que no decimos que Sócrates se genera en sentido absoluto cuando deviene bello o músico ni tampoco decimos que perece cuando pierde estos modos de ser, por el hecho de que el sustrato (es decir, Sócrates mismo) continúa existiendo, así debemos decir que no se corrompe, en sentido absoluto, ninguna de las otras cosas: debe, en efecto, existir alguna realidad natural (o una sola o más de una) de la que derivan todas las otras cosas, mientras ella continúa existiendo inmutable.

Las argumentaciones de Tales se basan en la observación y el razonamiento.

Sin embargo, no todos estos filósofos están de acuerdo acerca del número y de la especie de un tal principio. Tales dice que ese principio es el *agua* (por esto afirma que también la Tierra flota en el agua), deduciendo sin duda su convicción del constatar que la nutrición de todas las cosas es húmeda, y que incluso el calor se genera de lo húmedo y vive en la humedad. De ahí resulta que aquello de lo que todas las cosas se generan es, precisamente, el principio de todo. Deduce, por tanto, esta convicción de este hecho y del hecho de que las semillas de todas las cosas tienen una naturaleza húmeda y el agua es el principio de la naturaleza de las cosas húmedas.

Todo es agua.

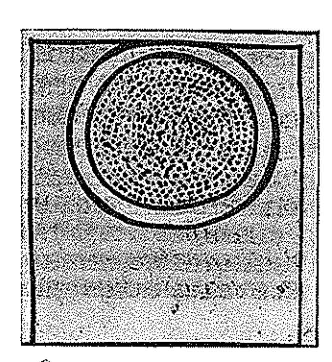
El principio es lo infinito (Anaximandro) 2

EL PROBLEMA ¿Cuál es el origen del mundo? ¿Existe un principio primordial del que derivan todas las cosas?
LA TESIS Con un notable salto intelectual respecto a Tales, Anaximandro ya no sitúa la *arjé* en un elemento natural, sino en el *ápeiron*, término que en griego indica lo ilimitado, lo infinito: una realidad primigenia e indiferenciada, sin límites ni confines. Probablemente, el razonamiento que lo condujo a esta conclusión fue el siguiente. Cada parte del universo es el resultado de una oposición entre fuerzas antagónicas: la tierra, el agua, el aire, el fuego; es decir, todos los elementos naturales son el resultado (una situación de momentáneo equilibrio) de emparejamientos de opuestos: el calor se opone al frío, lo seco se opone a lo húmedo. Pero también el cosmos en su totalidad ha de ser el producto de un antagonismo fundamental, y aunque el universo aparece definido, limitado, determinado en cada componente suyo, hay que pensar que tuvo un origen y que está sostenido por un principio diametralmente contrario: el *ápeiron*.

• Anaximandro, hijo de Praxíades, sucesor y discípulo de Tales, ha dicho que lo infinito es el principio y elemento de los seres, introduciendo por primera vez el concepto de principio. Y dice que el principio no es ni el agua ni alguno de los así llamados elementos, sino una distinta naturaleza infinita de la que todos los cielos provienen y los mundos que en ellos existen [de Simplicio].

MONISMO
Las doctrinas de los Milesios constituyen el primer ejemplo rudimentario de *monismo*, término aplicado a todas las filosofías que suponen la derivación de la multiforme realidad de un principio único. El monismo se contrapone en metafísica al *dualismo*, sostenido de modo diverso tanto por Platón como por Descartes, y al *pluralismo*, sostenido por Aristóteles.

ARJÉ
Al parecer, fue Anaximandro quien empleó por primera vez el término, que en griego indica el principio, el fundamento, aquello de lo que todo ha tenido origen y que mantiene vivo el mundo. Los Milesios señalaron la *arjé* en un elemento natural (el agua, el aire, el *ápeiron*), pero ya los filósofos de la generación siguiente elaboraron respuestas más refinadas al problema: Heráclito identificó la *arjé* con el *devenir*, y Pitágoras con el *número*. Posteriormente, el término se mantuvo en la tradición y fue empleado por Platón y Aristóteles para designar en sentido genérico ya sea la *materia* de la que están hechas las cosas, ya sea la *fuerza* que da vida a la naturaleza (o incluso la *ley* que la gobierna).



El origen del universo (*Rajasthan, s. XVII*).

El principio es el aire (Anaxímenes) 3

EL PROBLEMA ¿Cuál es el origen del mundo? ¿Hay un principio primordial originario?
LA TESIS Quizá realizando una cierta vuelta atrás respecto a la solución de Anaximandro, Anaxímenes identificó la *arjé* con un elemento natural: el aire. En realidad, es probable que con este término aludiese a lo que luego los griegos llamaron *pneuma*, es decir, el aliento caliente y rarefacto, de naturaleza más espiritual que material, que está presente en todo ser vivo y que se exhala del cuerpo con el último aliento. Más que una sustancia natural, el aire de Anaxímenes es el *principio de la vida*.

El aire como principio infinito.

• Anaxímenes, hijo de Euristrato, fue amigo de Anaximandro. También él dice que una e infinita es la sustancia que hace de sustrato, como el otro, pero no indeterminada como aquél, sino determinada, y la llama aire.

Del aire derivan todos los elementos por transformación.

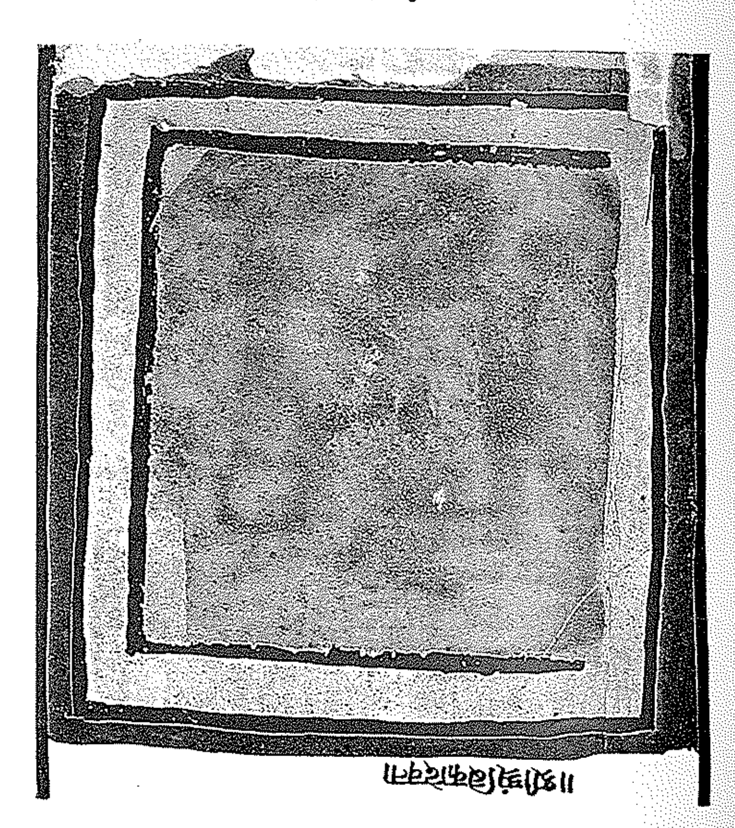
El aire difiere en las sustancias por rarefacción. Atenuándose deviene fuego, condensándose viento, luego nube y, creciendo la condensación, agua y después tierra y después piedras y el resto a partir de éstas. También supone eterno el movimiento mediante el que se origina la transformación.

También el aire, como el infinito, no tiene confines.

Otro dice que es el infinito y lo limitado en cuanto al número (el que es propio de aquellos que admiten multiplicidad de principios), otro el infinito y lo limitado en cuanto a la magnitud..., como afirman Anaximandro y Anaxímenes, quienes admiten un único elemento, pero infinito por magnitud [de Simplicio].

ÁPEIRON

La traducción literal de este término es *sin límite*. Anaximandro lo emplea para indicar la mezcla originaria de todas las cosas, indefinida, indistinta y caótica, de la que, a través de sucesivas separaciones causadas por la alternancia de calor y frío, se ha generado el mundo tal como lo conocemos. Los griegos no elaboraron una idea de *infinito* parecida a la idea moderna, sino que asociaron siempre esta idea a las nociones de indeterminación, falta, negatividad.

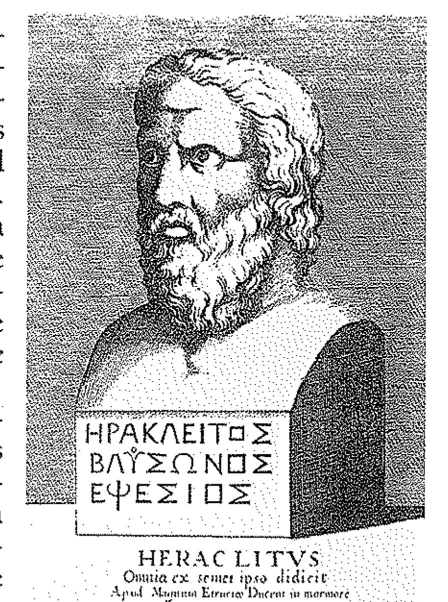


El conocimiento del universo (*Rajasthan, s. XVII*).

Heráclito

h. 540-480 a.C.

La vida de Heráclito estuvo marcada por la marginación política. De familia aristocrática, quizá descendiente de antiguos reyes, mostró siempre un gran desprecio por las masas y los principios de la democracia, a pesar de vivir en una ciudad (Éfeso, colonia ateniense en las costas de Lidia). Vivió, pues, en desdeñoso aislamiento y en franca oposición al resto de la sociedad, y esta polémica se transluce en sus escritos cuando contrapone el parecer de los mejores al de la mayoría, como sugiere una de sus máximas más célebres: *un solo hombre vale por diez mil, si es el mejor.*



Herma con el retrato de Heráclito, esculpido por Bellori, 1685. El rostro de los filósofos anteriores a Sócrates nos es desconocido. También las numerosas estatuas griegas y romanas son fruto de la invención.

Quizá esta contradicción explica algunas extravagancias de su comportamiento, si consideramos el extraño modo en que –según la tradición– decidió suicidarse a la edad de sesenta años: acudió a la plaza de Éfeso y, tras haberse recubierto de estiércol, se dejó devorar por los perros. Y seguramente explica también el estilo premeditadamente oscuro de sus escritos (hasta el punto de merecer el apodo de *oscuro*): escribir significaba para Heráclito acuñar frases muy breves, aforismos tan profundos como ambiguos, sobre sutiles láminas de oro que él mismo depositaba luego en la caja fuerte del templo de la ciudad, ordenando a los sacerdotes hacer público el contenido sólo después de su muerte. Quiso ser, por lo tanto y en un cierto sentido, *filósofo póstumo*, rechazando hablar a los mezquinos compatriotas (a los que definía sin medias tintas como *durmientes*) y escogiendo dirigirse a las futuras generaciones y a la humanidad entera.

Quizá reflexionando sobre su propia existencia formuló su doctrina más célebre, resumida en la fórmula *pánta rheî*, «todo fluye». De hecho, ***Heráclito ha pasado a la historia como el filósofo del devenir***, pero la crítica contemporánea ha demostrado que esta interpretación es reduccionista: por debajo de las mutables apariencias, entrevé una ley, un principio unitario. Esta ley de interdependencia de los contrarios, por la que todo par de polaridades forma en su complejidad una indivisible unidad, es el *lógos*, la razón que gobierna todas las cosas. Pero los hombres, generalmente, son incapaces de prestarle oídos.

Toda la producción de Heráclito ha sido reunida en un texto con el convencional título *Sobre la naturaleza.* Han quedado solamente 130 fragmentos, de los que forman parte las lecturas propuestas.

4 Todos tienen el *logos*, pero sólo los despiertos lo saben

EL PROBLEMA ¿Cuál es la ley que gobierna el mundo? ¿En qué consiste el pensamiento?
LA TESIS La ley que gobierna el mundo, y por lo tanto también la mente del hombre, es el *logos*, palabra nada fácil de traducir: es el pensamiento, la razón, la inteligencia, el discurso (cuando afirma la verdad y se aleja de la opinión), pero también el principio del todo, la ley que regula el funcionamiento del cosmos. Cualquier hombre, en cuanto parte del Universo, participa del *logos* universal, pero hay profundas diferencias en el modo de pensar de los individuos. Algunos, los *dormidos*, se detienen en las percepciones inmediatas, viven como en un sueño y desarrollan opiniones subjetivas; otros, los filósofos o los *despiertos*, utilizan el *logos* con conocimiento y consiguen penetrar con profundidad en la verdad de la naturaleza. La filosofía se sitúa, en su nacimiento, en oposición a la mentalidad común.

Todos los hombres piensan.

• El *logos* es común a todos.

Los procesos de desarrollo del pensamiento no son inherentes al pensamiento mismo.

De este *logos*, que existe siempre, los hombres no tienen intelección, ya sea antes de haberlo escuchado, ya sea inmediatamente después de haberlo escuchado. Si bien, efectivamente, todas las cosas ocurren según este *logos*, ellos se parecen a personas inexpertas que se ponen a prueba en palabras y en obras tales como aquellas que yo explico, distinguiendo según naturaleza cada cosa y diciendo cómo es. Pero a los otros hombres queda vedado aquello que hacen los despiertos, del mismo modo que no son conscientes de lo que hacen durmiendo.



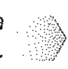
El pensamiento ha sido posible por su intrínseca racionalidad.

Es necesario que aquellos que hablan empleando la mente se basen en lo que es común a todos, como la ciudad sobre la ley, y en un modo aún más sólido. Todas las leyes humanas, en efecto, sacan alimento de la única ley divina: ya que ella domina todo cuanto quiere, colma todas las cosas y avanza más que ellas.



La racionalidad se puede analizar en sí, independientemente de los procesos en los que se desarrolla.

Nadie, entre todos aquellos a los que he escuchado, se ha atrevido a esto: reconocer que la sabiduría está separada de todas las cosas.



Los mejores aspiran a la gloria inmortal.

Respecto a todas las otras, una sola es la que prefieren los mejores: la gloria inmortal respecto a las cosas pasajeras. El resto, en cambio, piensa sólo en saciarse como bestias.



La filosofía no se dirige directamente al mundo, sino que llega a través de la búsqueda del alma.

Yo he indagado en mí mismo. Los confines del alma no los podrás encontrar nunca, por más que recorras sus caminos; así de profundo es su *logos*.

5 Nunca nos bañamos en el mismo río

EL PROBLEMA ¿Tiene el mundo una estructura coherente o es contradictorio? ¿Es estable o está sometido a una perenne mutación?
LA TESIS la tesis del devenir universal sugerida por Heráclito en algunos aforismos es una de las más célebres e importantes de toda la historia del pensamiento occidental: nada hay estable y definitivo en la naturaleza; todo cambia perennemente, de modo que puede muy bien decirse que nunca nos bañamos dos veces en el mismo río. Cada cosa es y no es al mismo tiempo. El universo entero está sometido a un eterno fluir y la vida implica contradicción, agonía y guerra. Nosotros mismos somos y no somos, porque existir, vivir, significa transformarse; es decir, cambiar la propia condición actual por otra. Toda cosa está sujeta al tiempo y a transformaciones infinitas: nada hay en el mundo que sea verdaderamente estático y lo que parece detenido o constante es en realidad mudable, como el agua del río. En resumen: el ser de las cosas es su devenir.

• No es posible bajar dos veces al mismo río ni tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado.

La vida es un niño que juega, que mueve las piezas en un tablero.

Todo fluye y nada permanece.

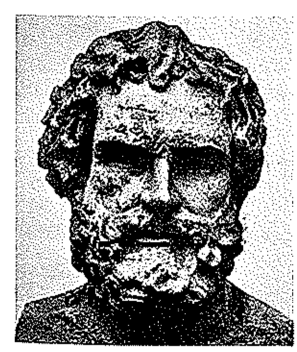
El Sol es joven cada día.

LOGOS
El término *logos* es quizá el más importante de todo el vocabulario filosófico, pero es difícilmente traducible porque contiene una pluralidad de significados relacionados entre sí: palabra, enunciado, definición, discurso, explicación, cálculo, medida, valoración, razón, causa, pensamiento, necesidad, y otros. La afirmación de que el *logos* está universalmente distribuido significa que la racionalidad no es una peculiaridad del hombre, sino la sustancia misma de la realidad entera.

El principio es el fuego (o el dinero) 6



EL PROBLEMA ¿Cuál es el origen del mundo? ¿Hay un principio primordial del que todo deriva?
LA TESIS La *arjé*, el principio generador de la realidad, consiste en el fuego. En efecto, todo deriva del fuego y en el fuego se transforman todas las cosas. En cierto sentido, la respuesta de Heráclito parece similar a la de los pensadores de la escuela filosófica de Mileto, quienes ya habían identificado el primer principio en un elemento material (*véase* 1, 2 y 3). Sin embargo, en el caso de Heráclito el fuego es más una metáfora que un particular elemento natural, lo que queda bien demostrado por el símil de la moneda: por su capacidad de mutar una cosa en otra, el fuego puede ser sustituido por el símbolo del dinero, capaz de intercambiar una mercancía por cualquier otra.



• Este orden universal no lo hizo alguien de entre los dioses o de entre los hombres, sino que siempre era y será fuego constantemente vivo que se enciende y se apaga según justa medida.

Todas las cosas pueden ser transmutadas en fuego y el fuego puede transformarse en todas las cosas, del mismo modo que el oro se cambia con todas las cosas y todas las cosas con el oro.

7 El padre de todo es la guerra

EL PROBLEMA ¿Por qué todas las cosas están en devenir? ¿Cuál es la energía que da vida al mundo? LA TESIS El devenir se realiza a través de un continuo discurrir de un contrario a otro. Así pues, la ley que regula el mundo es, aparentemente, la guerra, el contraste entre elementos opuestos en permanente alternancia recíproca. Lo que es verdadero, según Heráclito, es lo superficial: bajo el antagonismo dominante se puede vislumbrar una ley de armonía, porque las cosas en contraste, para existir, tienen necesidad unas de otras. Es verdad que los contrarios se oponen, pero más verdadero aún es que, oponiéndose, determinan un todo armónico, así como la oscuridad es necesaria para la luz y el día es complementario de la noche. La vida existe no donde hay conciliación de contrarios (sinónimo de muerte), sino lucha y oposición. *Lo uno vive la muerte de lo otro, como lo otro muere la vida del primero.* Entre los opuestos hay guerra constante pero también una secreta armonía, una mutua necesidad recíproca: no habría salud sin enfermedad ni saciedad sin hambre. Dicho en otros términos: no puede haber una subida que a la vez, desde otro punto de vista, no sea también una bajada.

No puede haber vida sin antagonismo.

• La guerra es padre de todas las cosas, de todas es el rey, y a los unos desvela como dioses y a los otros como hombres; a los unos hace esclavos, a los otros libres.

El ser profundo de las cosas es siempre una unidad de opuestos.

Lo mismo son lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, el joven y el viejo: éstos, en efecto, cambiando se transforman en aquéllos; y aquéllos, cambiando a su vez, se transforman en éstos.

El devenir es el paso de cada cosa a la condición opuesta.

Las cosas frías se calientan, las calientes se enfrían; lo que es húmedo se seca, lo que es árido se humedece.

Para la divinidad, todas las cosas son bellas, buenas y justas; los hombres, en cambio, sostienen que algunas cosas son justas y otras injustas.

En toda contradicción hay implícita una armonía.

La armonía escondida vale más que la que aparece.

El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo.

Lo que está en oposición se concilia; de las cosas diferentes nace la armonía más bella y todo se genera por la vía de los contrarios.

Todo es uno.

PÁNTA RHEÎ

En griego significa *todo fluye*, la síntesis de la doctrina heraclítea del devenir. Ya los filósofos de la escuela de Mileto habían notado la importancia de los fenómenos de transformación que regulan la vida de la naturaleza, y vieron en este dinamismo las alteraciones progresivas de la *arjé*. Heráclito, en cambio, entrevé el principio primordial (arquetipo) precisamente en el cambio mismo de la materia: todo viene y todo va incesantemente, y en este movimiento consiste la naturaleza de las cosas.

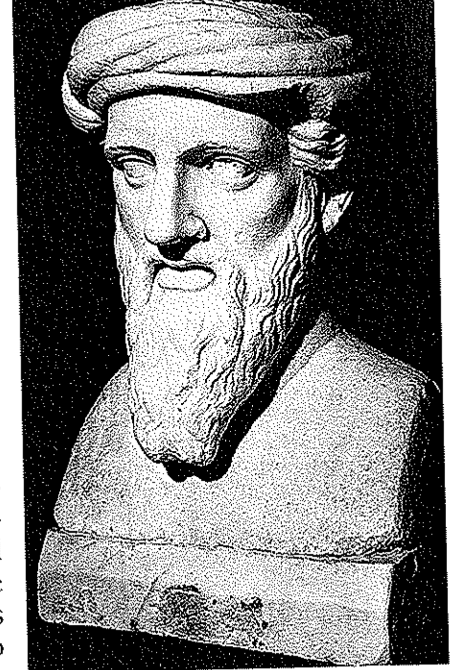


Heráclito descubre el devenir.

Pitágoras

h. 570-500 a.C.

Si de Pitágoras conocemos tantas leyendas y poquísimas noticias ciertas, es porque el filósofo se convirtió (así lo quiso) en un mito antes de morir. Se sabe que creció en la isla de Samos, pero hacia los cuarenta años se trasladó, quizá por motivos políticos, a Crotona, en la Magna Grecia. Allí fundó una secta, una orden políticas y religiosas de fuertes connotaciones místicas que en poco tiempo consiguió dominar numerosas colonias. Fue una experiencia equívoca, pues la dirección marcadamente aristocrática del poder pitagórico provocó una violenta rebelión popular que culminó con la destrucción de la escuela. Al parecer, el filósofo consiguió salvarse y murió poco después en Metaponto.



Busto de Pitágoras. La presencia orientalizante del turbante alude a los viajes a Oriente (o a Egipto) que la tradición atribuye al filósofo de Samos.

Al igual que Cristo, Buda y Mahoma, tampoco Pitágoras escribió nada: prefería impartir sus enseñanzas a través de breves sentencias o con el ejemplo de su vida. Sin embargo, a diferencia de los grandes patriarcas religiosos y al igual que los demás filósofos, no deseaba que su pensamiento se divulgase y menos aún que fuese discutido. Formulaba sus sentencias (en griego *mathémata*) de modo perentorio y definitivo (como dogmas), permitiendo sólo a los discípulos más iniciados hacer preguntas, mientras que los neófitos (*acusmáticos*) sólo podían escuchar. Razones de secretismo imponían que nadie tomase apuntes; así pues, es lógico que tras la muerte del filósofo haya sido imposible distinguir su doctrina de la de sus seguidores.

Asimismo, muchas anécdotas sugieren una figura vinculada todavía en parte a la tradición prefilosófica. ***Creía en la reencarnación de las almas** (metempsicosis)*, señalando sus propios padres hasta Apolo, y al parecer en ciertas ocasiones habló con animales, afirmando reconocer en ellos el alma de un amigo difunto. Si Pitágoras pertenece con todo derecho a la historia de la filosofía es porque consideró el saber como el instrumento principal de la purificación religiosa: sólo amando la sabiduría se puede estar en sintonía con la armonía del universo (según parece, el término *filósofo* fue acuñado por él). En la primera cita propuesta tenemos noticia de en qué consistía la armonía de la que habla Aristóteles (*Metafísica*): ***los denominados Pitagóricos veían en el número el principio de todas las cosas.***

8 La música es armonía de números

EL PROBLEMA ¿Cuál es la estructura del Universo? ¿En qué consiste la armonía y, en concreto, la armonía musical? ¿Qué es el número?

LA TESIS Pitágoras individualizó la *arjé*, es decir, la naturaleza íntima del todo, fundamento y causa de toda cosa, en el número; los pensadores de la escuela filosófica de Mileto lo habían encontrado en un elemento físico (*véase* sobre todo 1) y Heráclito en el devenir (*véase* 5). A diferencia de nosotros, sin embargo, con el término *número* no indicaba un ente abstracto, un puro contenido de la mente, sino un elemento esencial de la realidad. Por ello, el número pitagórico posee también una dimensión espacial y se sitúa como un ente intermedio entre la aritmética y la geometría.

El número es el principio ordenador de la realidad material.

• Parece que los Pitagóricos, quienes pensaban que el principio es el número, lo pensaron además ya sea como materia, ya sea como cualidad accidental y condición de las cosas que son.

La unidad es par e impar, ni par ni dispar.

Como elementos del número ponían lo par y lo dispar, el uno pensado como infinito y el otro como limitado; la unidad la consideraban derivada de ambos (decían, pues, que es par y dispar); de la unidad pensaban que nació el número y que en los números consistía, como he dicho, todo el mundo...

El número no es un ente abstracto, sino que coincide con la materia y posee una dimensión espacial.

También los Pitagóricos piensan que el número no es de un solo modo –el matemático–, sino que no lo consideran separado de las cosas y afirman que las cosas perceptibles están compuestas por números. De números, en efecto, se compone el cielo entero, pero no de números formados por unidad sin magnitud, ya que ellos atribuyen magnitud a las unidades. En cuanto a la primera unidad dotada de magnitud, parece que no sabemos decir cómo está compuesta...

La ciencia de los números puede explicar cada aspecto de la realidad.

Los Pitagóricos fueron los primeros que se dedicaron a las ciencias matemáticas haciéndolas progresar; y puesto que encontraron en ellas el propio nutrimento, fueron del parecer que existen y son generadas y afirmaron que una determinada propiedad de los números se identifica con la justicia y otra con el alma y con el intelecto..., y que lo mismo vale, más o menos, para cada una de las otras propiedades numéricas.

La música es un ejemplo de armonía matemática entre los sonidos.

En los números identificaban, además, las propiedades y las relaciones de las armonías musicales. En definitiva, les parecía evidente que todas las otras cosas modelan sobre números su entera naturaleza y que los números son la esencia primordial de todo el universo físico.

La armonía musical rige el orden del universo.

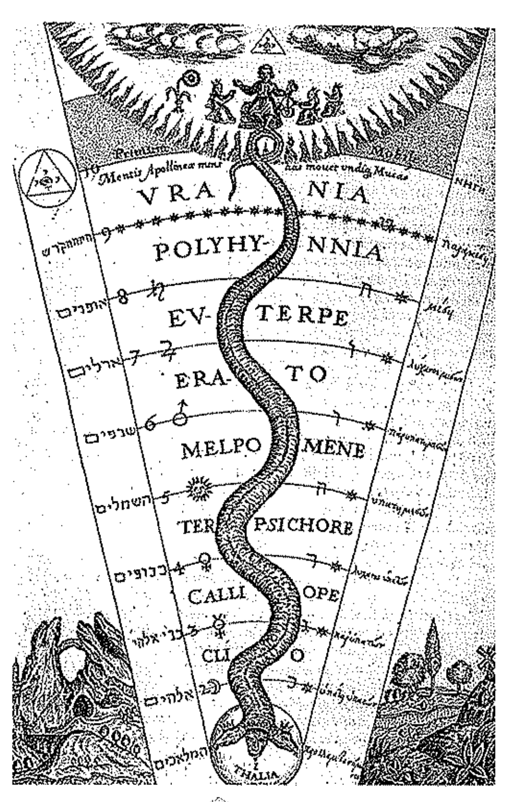
Por todas estas razones concibieron los elementos de los números como elementos de toda la realidad, y el cielo entero como armonía y número. Y todas las concordancias con las propiedades y las partes del cielo y con el entero orden universal que cotejaban en los números y en las armonías, las recogían y las adaptaban a su sistema.

NÚMERO

Pitágoras identificó la *arjé* con el número, el punto de partida, fundamento y causa que los Milesios encontraron en un elemento físico. Cualquier figura geométrica, y por lo tanto cualquier cuerpo existente, puede ser pensado como una cantidad finita y numerable de elementos base unitarios: los números. Todo es número y todo es numerable. Con esta certeza, Pitágoras construyó la primera matemática y elaboró una metafísica, un ideal de orden, racionalidad y armonía universal. La idea pitagórica de número, sin embargo, es distinta de la moderna: el número no es un ente abstracto, sino algo concreto y real, una dimensión esencial de las cosas. Así pues, el número pitagórico poseía también una dimensión espacial: en ella hay triángulos, cuadrados, etc.

SECTA PITAGÓRICA

La figura de Pitágoras aparece todavía a mitad de camino entre el filósofo y el antiguo chamán (el brujo de las culturas arcaicas). Lo demuestra la lista de extrañas reglas de purificación que impuso a sus discípulos (verdaderos *tabúes* o acciones absolutamente prohibidas por motivos religiosos). Son éstas: 1) no comer habas; 2) no recoger lo que se ha caído; 3) no tocar un gallo blanco; 4) no desmenuzar el pan; 5) no encaramarse a las vigas; 6) no atizar el fuego con el hierro; 7) no morder un pan redondo entero; 8) no arrancar las guirnaldas; 9) no sentarse sobre una jarra; 10) no comer el corazón; 11) no mirarse en un espejo junto a la lumbre; 12) alisar el lecho al levantarse (nótese cómo la regla 4 no puede coexistir lógicamente con la 7).



El cosmos como instrumento musical *(A. Kircher, 1665). En lo alto, Apolo dirige como primer motor la armonía de las nueve Musas, que corresponden a las esferas cósmicas. En la mitología egipcia, la serpiente que las atraviesa simbolizaba la fuerza vital.*

MÚSICA CÓSMICA

Una de las ideas que han tenido más éxito de Pitágoras es la de que los astros producen en su movimiento una música perfecta y divina, literalmente *celestial*. Si no conseguimos oírla es sólo a causa de la costumbre, fenómeno psicológico que hace que un sonido continuo se vuelva inaudible para la conciencia perceptiva.

El aire está lleno de almas 9

EL PROBLEMA ¿Qué es el alma? ¿Es inmortal? ¿Qué confiere vida al animal, separándose de él a su muerte?

LA TESIS Pitágoras fue el primer filósofo occidental que sostuvo la teoría de la metempsicosis, la trasmigración de las almas de un cuerpo a otro a su muerte. Debido a una culpa originaria, el alma está obligada a reencarnarse en sucesivas sustancias corpóreas (no necesariamente humanas, sino también animales), en un ciclo que puede ser interrumpido sólo por medio de una adecuada purificación. Las reglas en la que se inspiran las normas éticas y los ritos purificadores son las puramente matemáticas de la armonía y la proporción. (De Diógenes Laercio.)

El alma (inmortal y presente en todo ser vivo) está formada por éter, el quinto elemento, una sustancia material pero muy sutil e invisible.

• Los Pitagóricos afirmaban que todas las cosas que participan del calor (por lo que las plantas también son seres vivos) están dotadas de vida, y que, sin embargo, no todas tienen alma. Afirmaban que el alma es una partícula del éter frío y del éter caliente, que difiere de la vida justamente porque participa del éter frío: y que es inmortal, porque inmortal es aquello de lo que se ha separado.

El alma humana tiene tres componentes.

Afirmaban que el alma del hombre se divide en tres partes: intelecto, mente y ánimo; el intelecto y el ánimo son comunes también a los otros animales, mientras que la mente es propia sólo del hombre.

El corazón es la sede de las emociones; el cerebro, del intelecto y de la mente.

Afirmaban que el alma comienza en el corazón y llega al cerebro; que la parte que está en el corazón es el ánimo, y la que está en el cerebro es el intelecto y la mente; que los sentidos son como gotas que vienen de aquellas partes, y que la parte racional es inmortal y las otras, mortales.

También el pensamiento está formado por éter.

Afirmaban que el alma se nutre de la sangre y que los razonamientos son respiraciones del alma; y que alma y razonamientos son invisibles, porque también el éter es invisible...

El alma no está controlada necesariamente por la mente racional.

Afirmaban que el alma está junto a las venas, las arterias y los nervios, pero que si tiene fuerza y está encerrada en sí misma; entonces está unida a los razonamientos y a las obras.

El alma sobrevive al cuerpo.

Afirmaban que cuando el alma es atrapada por el cuerpo, vaga sobre la tierra por el aire como un cuerpo. Y que Hermes es el guardián de las almas, y que por esto precisamente se le llama *Acompañador, Portero* y *Ctonio*, puesto que es él quien envía a las almas salidas de los cuerpos a los lugares a ellas destinados, sea la tierra, sea el mar. Afirmaban que las almas purificadas van hacia lo alto, mientras que las impuras ni se acercan ni se unen entre sí, sino que son atrapadas por las Erinias en cepos de los que no pueden escapar.

Los sueños son enviados por las almas de los difuntos. También los animales sueñan.

Afirmaban que todo el aire está lleno de almas y que tales eran considerados los demonios y los héroes; y que ellos envían los sueños y los síntomas de enfermedades a los hombres, y no sólo a los hombres, sino también a los rebaños y a los otros ganados.

El rito religioso establece el contacto entre las almas.

Y que por ellos [por las almas de los demonios y de los héroes] existen las purificaciones y las ceremonias rituales, el arte adivinatorio, los vaticinios y todas las cosas que son de tal género.

El alma tiende al bien, pero el hombre es en sí un ser inquieto.

Afirmaban que la mayor tarea de los hombres es persuadir un alma para el bien, apartándola del mal; que el hombre es feliz cuando tiene un alma buena, pero que no está nunca tranquilo ni sigue siempre la misma corriente.

La producción de esperma tiene su sede en el cerebro.

Afirmaban que los animales son generados por los animales mediante el semen, y que la tierra no puede generar;

puesto que el semen es una gota del cerebro que contiene vapor caliente. Cuando éste entra en la matriz, introduce desde el cerebro humedad y sangre, de donde después se forman las carnes, los nervios, los huesos, los pelos y, finalmente, todo el cuerpo, mientras que del vapor nacen el alma y los sentidos.

La gestación del feto sigue las leyes decimales de la numeración matemática.

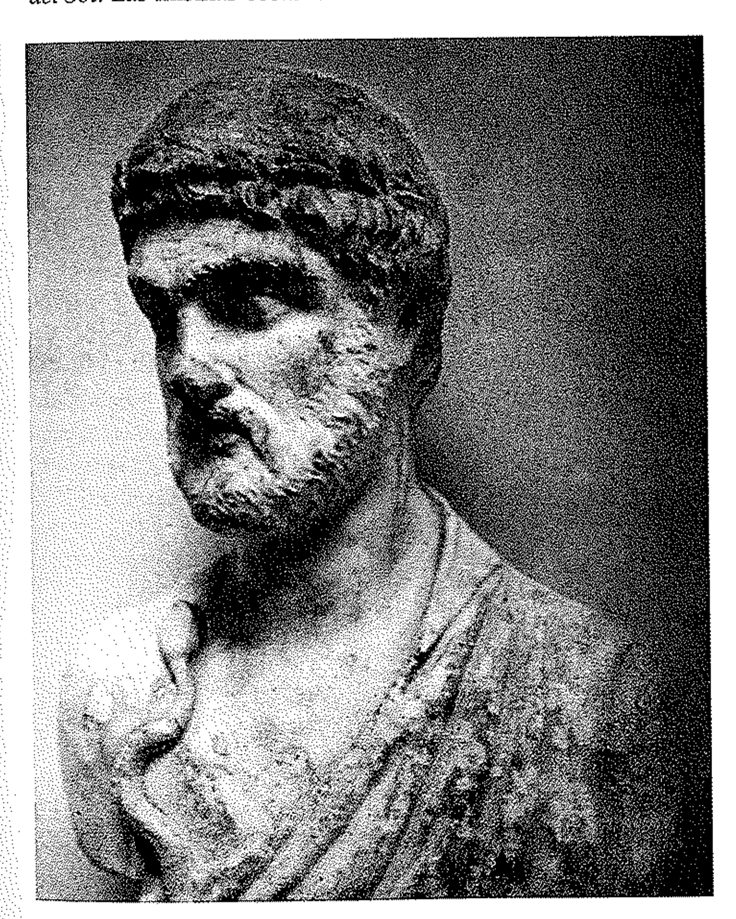
Afirmaban que el embrión toma forma en cuarenta días; después, el niño se completa y viene a la luz en siete, nueve o como máximo diez meses, según las relaciones con la armonía.

Hay vida mientras los componentes del individuo permanecen en relación armónica.

Afirmaban que el niño tiene en sí todas las relaciones de la vida; y que éstas, conectándose, lo mantienen unido, añadiéndose cada parte en el momento debido según las relaciones con la armonía.

Dado que conseguimos ver también a través del agua, la vista ha de recibir un fluido muy sutil, como un vapor caliente.

Afirmaban que los sentidos en general, y la vista en particular, están formados por un vapor muy caliente mediante el que podemos ver a través del aire y del agua; porque el calor se condensa por el frío circundante, mientras que si el vapor que está en los ojos fuese frío, se dispersaría en contacto con el aire frío. Por esto probablemente llaman a los ojos *puertas del Sol*. Las mismas cosas dicen de los otros sentidos.



Busto de Pitágoras. La serpiente que trepa por el costado derecho del filósofo es un símbolo de pertenencia a la orden sacerdotal.

Virtud moral y salud física son ejemplos de armonía.

Que la justicia es fidelidad a los juramentos y que por esto Zeus es llamado el protector. Y que la virtud es armonía y así también es la salud, el bien y la divinidad; y que por ello el todo está compuesto según armonía. Que la amistad es igualdad armónica.

Hay sustancias impuras que siempre deben evitarse, porque son fuente de contaminación.

Afirmaban que es preciso honrar a los dioses y a los héroes, pero no de la misma manera: a los dioses con loas, vestidos de blanco y en pureza; a los héroes, a partir del mediodía. Que la pureza se obtiene por medio de los ritos de purificación, los baños y las abluciones, apartándose de los lutos y de contactos sexuales y de toda otra impureza, absteniéndose de las carnes ya tocadas y de las de animales muertos por muerte natural, de las trillas, de las melanurias, de los huevos, de los animales ovíparos, de las habas y de otras cosas de las que se invita a abstenerse a aquellos que siguen las iniciaciones en los templos.

La doctrina de Pitágoras debía permanecer en secreto y transmitirse sólo oralmente.

Es admirado también el cuidado que tuvieron en guardar el secreto de sus doctrinas. Porque hasta Filolao, nadie tuvo noticia de los Pitagóricos durante enteras generaciones: fue Filolao el primero en divulgar los tres famosos libros, de los que se dice fueron adquiridos por Dion de Siracusa a instancias de Platón, pagando por ellos cien minas a Filolao, quien a la sazón se hallaba en situación de dura y grave pobreza. Filolao formaba parte de la secta de los Pitagóricos, y por ello es plausible que poseyese los libros.

METEMPSICOSIS (REENCARNACIÓN)
Es la teoría que defiende la inmortalidad del alma y su transmigración de uno a otro cuerpo a la muerte del primero. Aún hoy profesada en Oriente por las religiones hinduista y budista, la doctrina de la reencarnación llegó a Grecia con la secta mistérica de los órficos y con las enseñanzas de Pitágoras. Su importancia en la historia de la filosofía reside en que fue adoptada por Platón como explicación mítico-filosófica de la *anamnesis*.

Parménides y Zenón

h. 515-450 a.C.

Si en algo podrían estar de acuerdo todos los filósofos del pasado y del presente, es en la sorprendente grandeza del pensamiento de Parménides. Por el rigor de sus argumentaciones y la profundidad de sus análisis, Platón lo definió *como venerado y terrible*, le dedicó un diálogo (el *Parménides*) y lo reconoció como padre espiritual, hasta el punto de exponer su propio desacuerdo como una especie de *parricidio*.



Parménides en una ilustración renacentista. La frente alta y la nariz aguileña eran, según la fisiognómica (el arte de interpretar el carácter por el aspecto del rostro) rasgos típicos del filófoso.

Este prestigio está bien justificado: ***Parménides fue el primero en sostener la superioridad de la interpretación racional del mundo y en negar la veracidad de las percepciones sensibles***: ver, oír o sentir no producen certezas, sino sólo creencias y opiniones. Se equivoca quien (como Heráclito), dejándose engañar por los sentidos, considera la realidad como devenir, ya que el cambio, el pasar de un estado de ser a otro de no ser, no es en sí pensable. ***El no-ser nunca es pensable*** o no más de cuanto se pueda *ver lo oscuro* (el no-ser de la luz) u *oír el silencio* (el no-ser del sonido).

De la vida de Parménides sabemos muy poco; inciertas son incluso las fechas de su nacimiento y muerte. Sabemos que fue hijo de familia aristocrática y que nació y vivió en Elea (hoy Velia, cerca del cabo de Palinuro), donde fundó una escuela llamada precisamente *eleática*. Escribió, además, las leyes de su ciudad. Según una controvertida tradición, en los últimos años de su vida se trasladó con el discípulo Zenón a Atenas, donde se encontró con Sócrates. No cabe duda de que sus doctrinas tuvieron un fuerte impacto en el ambiente ateniense (Plutarco refiere que Pericles asistía con interés a sus clases). De Parménides queda sólo un poema filosófico en 154 versos, estructurado en hexámetros y dividido en dos partes, *Verdad* y *Opinión*, al que se ha dado el título convencional de *Sobre la naturaleza* y del que se proponen las lecturas 10-14.

Zenón, nacido en Elea (la misma ciudad de Parménides), era unos veinticinco años más joven que el venerado maestro, de quien llegó a ser el más íntimo y predilecto discípulo. ***Convirtió la defensa de la doctrina del ser en el objetivo de su filosofar***, acentuando el carácter de desafío de las argumentaciones debidas a Parménides hasta las más extremas e inquietantes consecuencias: si el movimiento es el paso de un cuerpo del ser en un lugar al no-ser en aquel lugar, entonces el movimiento no existe; así como no existen el tiempo, la velocidad y el espacio.

10 El viaje hacia la verdad

EL PROBLEMA ¿Se puede distinguir el verdadero conocimiento de la opinión? ¿En qué condiciones se puede alcanzar la verdad?
LA TESIS La elevada densidad simbólica del poema de Parménides dificulta su interpretación, sobre todo en su primera parte, dedicada a ilustrar el proceso que lleva al conocimiento a través la metáfora del viaje. El recorrido hacia la verdad comienza en las *casas de la Noche*, el barrio popular de la ciudad de Elea, símbolo de la oscuridad en la que vive el hombre común que se deja guiar por los sentidos; después de una difícil ascención, el viaje concluye frente a las puertas del templo, en cuyo interior, después de haber sido admitido no sin dificultad, Parménides recibe la doctrina del Ser –idea central de su filosofía– directamente de la boca de la diosa Necesidad. El sentido de la metáfora es que la verdad no es alcanzable sin esfuerzo y, sobre todo, no es alcanzable por todos.

La meta de Parménides.

• Las yeguas que me llevan hasta donde mi deseo quiere llegar / me acompañaron después de haberme conducido y puesto sobre el camino que dice muchas cosas, / que pertenece a la divinidad y que lleva a todos los lugares al hombre que sabe. / Allí fui conducido.

Las niñas le indican lo que empuja a la verdad; quizá representan el pensamiento.

En efecto, allí me condujeron sagaces yeguas / tirando de mi carro, y unas niñas indicaban el camino. / El eje de las ruedas lanzaba un silbido agudo, / inflamándose (en cuanto era comprimido por dos rotantes / círculos de una parte a otra) cuando se apresuraban en el curso de su acompañarme / las niñas Hijas del Sol, después de haber dejado las casas de la Noche, / hacia la luz, quitándose con las manos los velos de la cabeza.

La puerta es el símbolo del paso del error (la oscuridad) a la verdad (la luz).

Allí está la puerta de los caminos de la Noche y del Día, / con un arquitrabe y un umbral de piedra a ambos extremos; / y la puerta erigida en éter está cerrada por grandes batientes, / y de ella la Justicia, que tanto castiga, tiene las llaves que la abren y cierran.

La verdad a que Parménides se refiere es fruto de una divina revelación (el paso a través de la puerta sagrada).

La niñas, entonces, dirigiéndole suaves palabras, / con prudencia la persuadieron para que el pestillo del cerrojo / sin demora retirase de la puerta. Y ésta, abriéndose inmediatamente, / produjo una vasta apertura de los batientes, haciendo rodar / los quicios en sentido inverso, los broncíneos ejes / fijados con clavos y robles. De allí, inmediatamente, a través de la puerta, / derecho por la calle maestra las niñas condujeron carro y yeguas.

La diosa Justicia personifica las nociones de racionalidad, necesidad y destino.

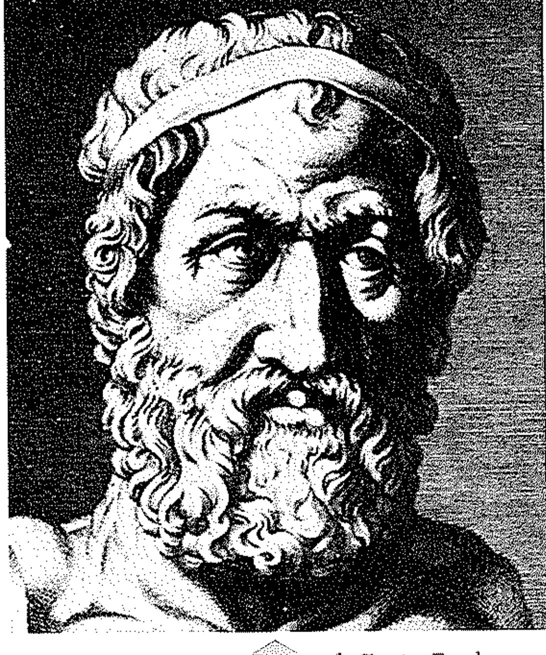
Y la diosa de buen ánimo me acogió, y con su mano mi mano derecha / tomó y empezó a hablar así y me dijo: / «Oh joven, tú que, compañero de inmortales guías, / con las yeguas que te traen llegaste hasta nuestra morada, / alégrate, puesto que no una infausta suerte te ha llevado a recorrer / este camino (de hecho, está fuera de la vía andada por los hombres), / sino la ley divina y la justicia».

La Verdad es, metafóricamente hablando, una esfera: homogénea, compacta, única y siempre idéntica a sí misma.

«Es preciso que todo lo aprendas: / y el sólido corazón de la muy precisa Verdad / y las opiniones de los mortales, en las que no hay una verdadera certeza. / Sin embargo, también esto aprenderás: cómo las cosas que aparecen, / era necesario que verdaderamente fuesen, siendo todas en todo sentido.»

SER
Ser es el término fundamental del pensamiento filosófico occidental. Su ambigüedad deriva del hecho de que puede ser empleado de dos maneras distintas: como cópula, es decir, como forma verbal asociada a un sujeto (*Sócrates es...*), o bien en absoluto, siendo él mismo sujeto: el ser (que, a su vez, es y no-es). La posibilidad de emplear una palabra como atributo o en absoluto no es exclusiva del verbo ser, sino que otras nociones pueden padecer el mismo tratamiento lingüístico; por ejemplo, el término *bello* puede ser entendido como adjetivo o como sustantivo (*lo bello*, en absoluto).

ONTOLOGÍA O METAFÍSICA
Ambas definen el estudio del *ser* en general. El mundo está hecho de cosas múltiples, pero todas, en cuanto son, participan de la categoría del existir (es decir, del ser). La metafísica, prescindiendo de los aspectos accidentales presentes en cada cosa, estudia el *ser en cuanto ser*. Las posiciones pueden ser diversas, pues se puede hipotizar sobre la unicidad del ser (*monismo*) como hizo Parménides, o bien sobre su duplicidad (*dualismo* de idea-realidad en Platón, mente-cuerpo en Descartes) o, por último, (como en Aristóteles) sobre un *pluralismo metafísico*.



Retrato de Zenón. En el mundo griego, la venda en torno a la cabeza era símbolo de sacralidad.

VERDAD/OPINIÓN
La contraposición establecida por Parménides entre verdad (*alétheia*) y opinión (*doxa*) se convertirá en un tema clásico del pensamiento occidental. Opinión es la creencia que se basa en datos sensibles y perceptibles, incluso cuando éstos parecen ciertos y evidentes; verdad es la convicción basada en argumentos racionales, incluso cuando éstos parecen en total contraste con las evidencias sensibles.

Los engaños del verbo ser 11

EL PROBLEMA ¿Es posible formular la idea de verdad en términos lógicos?
LA TESIS La revelación recibida por Parménides consiste en la doctrina del ser, sintetizada en la célebre fórmula *el ser es, el no ser no es*. Toda la argumentación se funda en una reducción de la ontología (el estudio del ser) a la lingüística, por lo que la búsqueda de la realidad última del mundo coincide con el análisis lingüístico del verbo *ser*. Y mientras lo-que-es puede ser dicho y por lo tanto pensado, lo-que-no-es es desterrado, por definición, de cualquier formulación lingüística e intelectual. La nada no se puede pensar. En la vida cotidiana empleamos el verbo *ser* de manera impropia, y acabamos por atribuir realidad a condiciones de ausencia, a cosas que no existen: la oscuridad y el silencio, por ejemplo, son condiciones de no-ser de la luz y del sonido; luego propiamente y por lógica, no existen de hecho.

Sólo el ser puede ser pensado.

• Pues bien: yo te diré, y tú escucha y recibe mi palabra, / cuáles son los únicos caminos de búsqueda que pueden pensarse: / el uno dice que *es*, y que no es posible que no sea, / es el ca-

El no-ser es una noción en sí misma contradictoria.

mino de la Persuasión (porque tiene detrás a la Verdad); el otro dice que *no es*, y que es necesario que no sea, / y yo te digo que éste es un camino en el que nada se aprende. / De hecho, no podrías conocer lo que no es porque no es algo factible, / ni podrías expresarlo...

12 Hombres con dos cabezas

EL PROBLEMA ¿Es pensable el devenir?
LA TESIS Siempre que *afirmamos una negación*, es decir, la existencia de una condición de no-ser, caemos en un error lógico. Por ello el devenir, que Heráclito puso en la base de toda realidad, no existe. Como paso de una condición de ser a otra de no-ser, toda mutación de toda especie es siempre pura apariencia: la verdadera estructura del mundo consiste en un ser inmutable y eterno.

Los hombres que utilizan el verbo ser y el verbo no-ser acaban razonando con dos cabezas.

• Es necesario decir y pensar que el ser sea: en efecto, el ser es, / la nada no es: estas cosas te exhorto a considerar. / Y por lo tanto, de este primer camino de búsqueda te mantengo alejado, / pero también de aquel en el que los mortales que nada saben / van errando como hombres con dos cabezas: en efecto, es la incertidumbre / la que en su seno guía una insensata mente.

Afirmar la existencia del no-ser lleva a paradojas insolubles.

Éstos son arrastrados, / sordos y ciegos al mismo tiempo y aturdidos, raza de hombres sin juicio / que consideran el ser y el no ser una misma cosa / y no una misma cosa, y por ello hay un camino reversible de todas las cosas...

13 El ojo que no ve

EL PROBLEMA ¿Verdadero es lo constatable con los sentidos o lo que es demostrable con la razón?
LA TESIS Los cinco sentidos parecen testimoniar continuamente la existencia de muchas formas de devenir: el movimiento de los cuerpos, por ejemplo, parece el paso de una condición de ser (en un lugar) a la de ya-no-ser-más. Asimismo, las transformaciones naturales pueden ser descritas como el paso de un estado a otro; por ejemplo, ¿cómo negar que la muerte es un devenir? Todo esto, según Parménides, no demuestra de hecho la existencia del movimiento y de la muerte, sino sólo que los sentidos son engañosos. Es verdad que la vida cotidiana requiere el uso de los órganos de los sentidos, pero a través de ellos no se llega a la verdad. La razón, y no el ojo, ve lo verdadero.

No juzgar la doctrina del ser en base a sensación, sino en base a la lógica racional.

Pero tú de este camino de búsqueda aleja el pensamiento, / ni el hábito, surgido de numerosas experiencias, a este camino te fuerce / a mover el ojo que no ve, la oreja que no oye y la lengua, sino con la razón juzga la prueba muy discutida / que por mí te ha sido dada. / Queda sólo pronunciarse acerca del camino/ que dice lo que es.

14 El ser es una esfera redonda

EL PROBLEMA ¿En qué consiste la realidad? ¿Cuál es su fundamento último?
LA TESIS Los atributos del ser no pueden hallarse por vía experimental o sensorial, sino que deben ser deducidos con lógica coherencia del concepto mismo de ser. Esto significa que es imposible que existan todos los modos en los que se explica el no-ser: el nacimiento (como paso de la no existencia a la existencia), la muerte (por el motivo inverso), el movimiento (como paso del ser en un lugar al no ser-lo más) y todas las formas del devenir. Así pues, lo que es será, por definición, eterno, imperecedero, inmóvil y homogéneo. Son tesis contrarias al sentido común, que sugieren, por el contrario, la evidencia del devenir, pero entendidas con rigor lógico son formalmente incontestables.

El ser es eterno.

• Ni una vez fue, ni será, porque es ahora conjuntamente, / uno, continuo. ¿Qué origen buscarás de él? / ¿Cómo y dónde pudo crecer? Del no ser no te concedo / ni decirlo ni pensarlo, porque no es posible ni decir ni pensar / lo que no es.

El ser no puede ser generado de un no-ser.

¿Qué necesidad lo habría obligado / a nacer, después o antes, si derivase de la nada? / Por esto es necesario que sea por entero, o que no sea para nada.

No hay una tercera posibilidad: el ser o es, o no es.

Y tampoco del ser derivará la fuerza de una certeza / que nazca algo que esté junto a otro algo. Por esta razón ni el nacer / ni el perecer concede a él la Justicia soltándolo de las cadenas, / sino que firmemente lo retiene. La decisión en tales cosas está en esto: / *es* o *no es*. Así, se ha decidido, como es necesario, / que debe abandonarse un camino en cuanto es impensable e inexpresable porque no es de lo verdadero / el camino; y en cambio el otro es, y es verdadero.

El ser no puede ir sujeto al devenir.

¿Y cómo podría el ser existir en el futuro?¿ Y cómo podría nacer? / En efecto, si nace, no es; y tampoco será si debiera ser en el futuro. / Así, el nacimiento se apaga y la muerte permanece ignorada.

El ser indivisible no se puede descomponer en partes.

Y tampoco es divisible, porque todo entero es igual; / ni hay en alguna parte un algo más que pueda impedirle el ser unido, / ni hay un algo menos, sino que está por entero lleno de ser. / Por esto es todo entero continuo: el ser, en efecto, se cohesiona con el ser.

El ser es siempre idéntico a sí mismo.

Pero es inmóvil, en los límites de grandes lazos / y sin principio y sin un fin, ya que nacimiento y muerte / son alejados y los repele una verdadera certeza. / Y permaneciendo idéntico en lo idéntico, en sí mismo yace, / y en este modo permanece allí sólido.

Al ser no puede faltarle nada; debe, por tanto, ser perfecto.

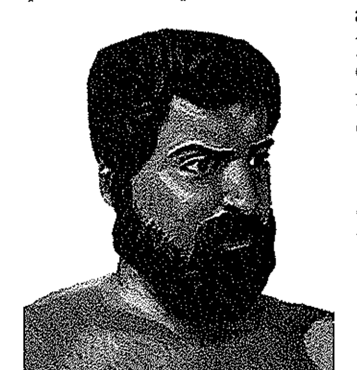
En efecto, necesidad inflexible / lo retiene en el seno del límite que lo encierra por completo, / ya que está establecido que el ser no sea sin cumplimiento: / nada, en efecto, falta; si en cambio lo fuese, faltaría de todo...

Todas las palabras que designan una condición de no-ser son falsas.

En efecto, ninguna otra cosa es o será / a excepción del ser, pues la Suerte lo ha vinculado / a ser entero e inmóvil. Por eso serán nombres todas / aquellas cosas que han establecido los mortales, convencidos de que sean verdaderas: / nacer y perecer, ser y no ser, / cambiar de lugar y mudar de luminoso color.

La esfera es idéntica en cada una de sus partes; posee perfección, homogeneidad y unidad. Es la mejor imagen del ser.

Además, puesto que hay un límite extremo, él está / cumplido en toda parte como una masa de muy redonda esfera / y a partir del centro igual en cada parte: en efecto, ni en algún modo más grande / ni de ningún modo más pequeña es necesario que sea, en una parte o en la otra.



Zenón.

Ni, en efecto, existe un no ser que le pueda impedir llegar / a lo igual, ni es posible que el ser sea del ser / más de una parte y menos de la otra, porque es un todo inviolable. / En efecto, igual en toda parte, en modo igual está en sus confines.

15 La paradoja de Zenón: el movimiento no existe

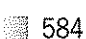
EL PROBLEMA ¿Es posible demostrar con argumentos racionales la verdad de la doctrina de Parménides según la cual solamente existe el ser? ¿Es posible demostrar la inexistencia del no-ser?
LA TESIS Zenón no intenta demostrar directamente la tesis del maestro, sino que, más sutilmente, se limita a refutar las tesis de sus oponentes; es decir, quienes sostienen la existencia del no ser. Por medio de razonamientos que *dan dolor de cabeza* (según la definición de Aristóteles, de cuya *Física* se ha extraído el testimonio), demuestra que afirmar la realidad de una manifestación cualquiera del no ser (el movimiento, la traslación de los cuerpos, la multiplicidad, la velocidad), conduce a conclusiones aún más paradójicas.

Para realizar un movimiento es necesario realizar primero la mitad, después la mitad de la mitad, y así subdividiendo sin concluir nunca.

• 1) El argumento de la dicotomía (división).
El primer argumento sostiene la inexistencia del movimiento, debido a que lo movido debe llegar antes a la mitad y no al término... Razón por la que el argumento considera que no podemos recorrer elementos espaciales infinitos o tocar en la traslación, uno por uno, infinitos elementos espaciales en un tiempo determinado.

Aquiles no alcanzará nunca a la tortuga porque antes ha de recorrer la mitad de la distancia, después la mitad de la mitad, después la mitad de la mitad, y así hasta el infinito.

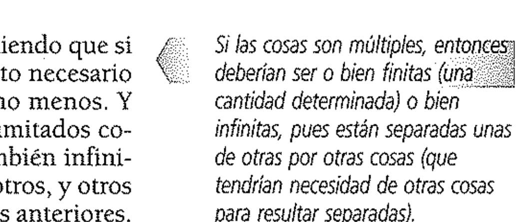
2) La paradoja del pie veloz de Aquiles
Este argumento sostiene que el más lento nunca será alcanzado en su carrera por el más veloz. En efecto, es necesario que el perseguidor llegue antes a donde se ha movido quien huye, de modo que necesariamente el más lento tendrá siempre alguna ventaja.





Si se fotografía la flecha en cada instante de su movimiento, se obtendrá una serie de instantáneas en las que la flecha aparece detenida. Pero un movimiento no puede nacer de la suma de momentos de quietud.

3) El movimiento no es real.
El razonamiento de Zenón, partiendo de que todo lo que es a lo largo de un espacio igual a sí o se mueve o está quieto, que nada se mueve en el instante y que lo que se mueve lo hace siempre a lo largo de un espacio igual a sí a cada instante, parece que proceda así: la flecha que se mueve, que está en cada instante a lo largo de un espacio igual a sí, no se mueve desde el momento en que nada se mueve en el instante; pero lo que no se mueve está en calma desde el momento en que todo o se mueve o está en calma; entonces, la flecha que se mueve está en calma mientras se mueve y por todo el tiempo de la traslación.



Si las cosas son múltiples, entonces deberían ser o bien finitas (una cantidad determinada) o bien infinitas, pues están separadas unas de otras por otras cosas (que tendrían necesidad de otras cosas para resultar separadas).

4) Este argumento niega la multiplicidad sosteniendo que si los entes son muchos, entonces será en todo punto necesario que sean tantos cuantos son y ni uno más, ni uno menos. Y si son tantos cuantos son, serán entonces tanto limitados como finitos. Pero si los entes son muchos, son también infinitos: en efecto, en medio de los entes siempre hay otros, y otros en medio de éstos y aún otros más en medio de los anteriores. Y de ese modo, los entes son infinitos.

Demócrito

h. 460-360 a.C.



Demócrito (retrato debido a A. Coypel). El rostro casi demoníaco de Demócrito (1661-1722) responde a su imagen tradicional de filósofo ateo y materialista.

Conocemos sólo 200 breves fragmentos de sus escritos, pero son suficientes para probar que Demócrito fue uno de los pensadores más versátiles de la historia. De la lista de títulos de sus obras (sesenta, aproximadamente), se deduce que sus intereses comprendían la música, la matemática, la astronomía, la geometría, la geografía, la meteorología, la historia, la lingüística y el arte de la guerra, además de la filosofía. De hecho, es más sencillo indicar las dos únicas disciplinas que desatendió: la política y la religión. La vastedad de este programa de búsqueda impulsó al filósofo a realizar numerosos viajes a Egipto y a Persia, y quizá incluso a Etiopía y a la India. Es seguro que también fue a Atenas, pero también que su visita pasó desapercibida. Aunque Aristóteles y el médico Hipócrates le citaron algunas veces, Platón, su contemporáneo, no lo mencionó ni en una sola ocasión.

Demócrito consiguió conciliar el enciclopedismo de sus intereses con una óptima información, demostrando en todo momento estar al día en el campo científico y ser sensible a las instancias culturales de su tiempo. La propia concepción atomística, el fruto más conocido de su pensamiento, se encuadra en el desafío teórico lanzado por Parménides y Zenón. De hecho, ***Demócrito elaboró la noción de átomo para resolver las paradojas surgidas de la hipótesis de la divisibilidad infinita del espacio***: la partícula mínima, el ladrillo indivisible e invisible con el que la realidad está construida. Y una vez afirmado el átomo, era necesario explicar todo el mundo a la luz de la nueva hipótesis. Si los átomos pueden moverse –y parece obligado admitirlo para poder explicar la muerte (separación de átomos), la compactibilidad de los cuerpos (agregación de átomos) y una cantidad heterogénea de otros fenómenos (la percepción visual, las leyes de la mecánica)–, es necesaria la existencia de un espacio libre y vacío de materia: al ser pleno y total del átomo se contrapone, pues, el no-ser del vacío.

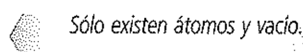
Los pasajes propuestos han sido extraídos de la antología *Demócrito: testimonios y fragmentos*.

También el alma está compuesta de átomos 16

EL PROBLEMA ¿Es posible subdividir una porción de espacio físico o de cualquier objeto material en partes siempre más pequeñas hasta el infinito? ¿O bien hay un postrer límite?

LA TESIS Demócrito elaboró la hipótesis atómica tratando de resolver las paradojas planteadas por Zenón (*véase* 15). Encontró la solución negando que para la materia del mundo físico tuviese validez la misma divisibilidad infinita de los entes matemáticos. Se puede subdividir hasta el infinito un número, pero desmenuzando progresivamente una materia se llega a un mínimo indivisible (e invisible): el átomo (literalmente en griego, *sin división*). Así, en Demócrito el átomo se convierte en el elemento de partida para una serie de complejas especulaciones: su existencia prevé, antes que nada, el vacío (en el que los átomos pueden moverse); también conlleva la homogeneidad estructural del Universo, formado en todas sus partes por combinaciones diversas de los propios átomos; por último, sugiere la existencia de infinitos mundos.

• Principio de todas las cosas son los átomos y el vacío, y todo el resto es opinión subjetiva.



Sólo existen átomos y vacío.

Hay infinitos mundos generados y corruptibles; nada viene del no ser, nada puede perecer y disolverse en el no ser.

Los mundos son infinitos.

Los átomos, infinitos en magnitud y número, se mueven en el universo vagando vertiginosamente, y de ese modo generan todos los compuestos (fuego, agua, aire, tierra).

Un vórtice cósmico selecciona los infinitos átomos según su magnitud, originando así los cuatro elementos.

También esos compuestos (fuego, agua, aire, tierra) son uniones y combinaciones de distintos átomos, pero éstos últimos, en cambio, no son ni descomponibles ni alterables, justamente por su solidez.

Todas las cosas son combinaciones de átomos.

Incluso el Sol y la Luna están compuestos de tales átomos (lisos y redondos); e igualmente el alma, que forma un todo con el intelecto.

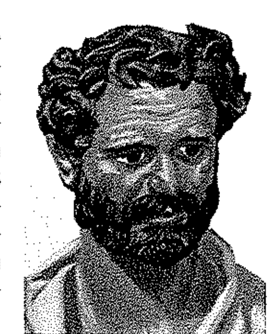
También el alma y los cuerpos celestes están formados de átomos.

Todo se produce conforme a necesidad, ya que la causa de la formación de todas las cosas es el movimiento vertiginoso que él llama justamente necesidad.

La diversa combinación de átomos explica cada fenómeno.

DETERMINISMO

Consiste en la convicción de que todos los fenómenos, ya sean naturales o psíquicos, están vinculados entre sí por conexiones necesarias y dependientes de la ley de causa-efecto, con exclusión de cualquier explicación que introduzca las nociones de azar o *causa final*. Según los deterministas, si se conoce con exactitud el estado de cualquier proceso en curso, siempre es posible prever con exactitud los resultados futuros. Después de haber sido proclamado por vez primera por Demócrito, el determinismo reapareció con notable fuerza en la denominada *revolución científica* del s. XVII y con el *pensamiento positivista* del s. XIX.



Otro retrato imaginario de Demócrito.

17 Sólo existen átomos y vacío

EL PROBLEMA Si las cosas están formadas por una agregación de átomos, ¿cómo se explica la diversidad entre las cosas?
LA TESIS Según Demócrito, para responder a la objeción es suficiente ver que con las pocas letras que componen un alfabeto se pueden formar, combinándolas, infinitas palabras. Entre los átomos hay sólo diferencias cuantitativas (magnitud, forma geométrica) y la diversidad cualitativa de las cosas (aparente) se explica por el gran número de combinaciones posibles.

Las cualidades sensibles son aparentes.

• Opinión es el color, opinión es lo dulce, opinión lo amargo; verdad, los átomos y el vacío, dice Demócrito, y mantiene que todas las cualidades sensibles –que supone relativas a quienes tenemos sensación de ellas– derivan de la distinta agregación de los átomos, pero que por naturaleza no existe, de hecho, ni blanco, ni negro, ni amarillo, ni rojo, ni dulce o amargo...

Existen sólo átomos y vacío; las percepciones son también combinaciones de átomos.

Los hombres creen que el blanco, el negro, lo dulce, lo amargo y el resto de las cualidades semejantes son algo real, cuando en realidad ente y nada son todo lo que existe: no en vano Demócrito también empleaba estos términos, llamando *entes* a los átomos y *nada* al vacío.

El átomo no tiene cualidades sensibles, sólo perceptibles en los compuestos.

Los átomos, que son cuerpos pequeñísimos, no poseen cualidades sensibles, y el vacío es un espacio en el que estos corpúsculos se mueven todos arriba y abajo eternamente y trenzándose entre sí o chocando y rebotando, de modo que van disgregándose y agregándose recíprocamente entre sí en compuestos siempre cambiantes; es así como producen todas las otras agregaciones mayores y nuestros cuerpos y sus afecciones y sensaciones.

El átomo no sufre nunca ningún tipo de modificación.

Suponen, además, que los cuerpos primeros son inalterables (algunos atomistas y precisamente seguidores de Epicuro, por creerlos infrangibles por su dureza; otros, los seguidores de Leucipo, los creen indivisibles por su pequeñez) y que ni siquiera pueden sufrir por fuerza externa aquellas modificaciones a las que todos los hombres (que extraen su ciencia de las sensaciones) los creen sujetos.

El átomo no se ve afectado por el ambiente en que se halla.

Ningún átomo puede calentarse o enfriarse, secarse o humedecerse, volverse blanco o negro o recibir otras cualidades por cualquier modificación.

18 Cómo los hombres inventaron el lenguaje

EL PROBLEMA ¿Hay correspondencia entre las palabras y las cosas? ¿El lenguaje tiene un origen natural o convencional?
LA TESIS Contrariamente a la opinión dominante en el mundo antiguo, Demócrito afirma que las palabras son extrañas a las cosas a las que, sin embargo, representan, y de las que son señales puramente convencionales. En efecto, en las diversas lenguas se usan nombres distintos para designar un mismo objeto. En este pasaje se elabora, por primera vez en la historia, la tesis del convencionalismo lingüístico (*véase* 115): las palabras no tienen en sí, como sonido, ningún significado; sin embargo, son convenciones que adquieren sentido sólo por el uso común de acuerdo con el criterio de la recíproca utilidad. (Para una respuesta bien distinta al mismo problema, *véase* 130.)



El temor y la utilidad recíproca han dado origen a la sociedad.

• Al llevar una vida sin ley muy similar a la de las fieras, los hombres de la generaciones primitivas salían a los pastos desperdigados por aquí los unos y por allá los otros, procurándose la hierba que fuese más agradable de sabor y los frutos que los árboles producían espontáneamente. Eran continuamente agredidos por las fieras, y la utilidad les enseñó a ayudarse mutuamente; así, reunidos en sociedad bajo la presión del temor, comenzaron poco a poco a reconocerse por el aspecto.

La naturaleza de las palabras es puramente convencional.

Y si antes emitían voces privadas de significado e inarticuladas, gradualmente comenzaron a articular las palabras; y estableciendo entre ellos expresiones convencionales para designar cada uno de los objetos, vinieron a crear un modo de significar las cosas conocido por todos.

Dado que el género humano no se ha originado de una sola cepa, no hay ninguna lengua universal.

Pero dado que semejantes reagrupaciones de hombres se formaron en todas las regiones habitadas de la tierra, no pudo haber una lengua de igual sonido para todos, ya que cada uno de aquellos grupos combinó los vocablos como se le ocurría; de ahí la razón de que sean variadísimos los caracteres de las lenguas y de que aquellos primeros grupos diesen origen a las distintas naciones.

La invención del lenguaje ha favorecido el nacimiento de las técnicas y, por lo tanto, de la civilización entera.

Al no haber encontrado todavía nada de cuanto es útil a la vida, aquellos primeros hombres vivían dominados por las incomodidades: iban desnudos de todo vestido, no estaban acostumbrados ni a resguardarse en lugar alguno ni a utilizar el fuego y no tenían más alimento que el salvaje... No se proveían de frutos para eventual necesidad y así, durante el invierno, muchos morían a causa del frío y de la falta de alimentos.

Todos los conocimientos han sido aprendidos de la experiencia. La inteligencia reside en las manos y en la mente.

Pero enseñados por la experiencia, no pasó mucho tiempo para que aprendiesen a refugiarse en cavernas durante el invierno y a conservar aquellos frutos aptos para ello. Descubierto el fuego y las otras cosas útiles a la vida, al poco también descubrieron las artes y todos los otros medios que favorecen la vida en sociedad. Así, en general, el mismo uso de cada cosa fue el maestro de los hombres, haciendo familiar el aprendizaje de cada una de las habilidades a este ser bien dotado y que dispone de eficientes cooperadoras para cualquier ocurrencia: las manos, la razón y la versatilidad de la mente.

19 Cómo la vida nace del vórtice atómico

EL PROBLEMA La hipótesis atomística explica la estructura de los cuerpos, pero ¿puede explicar también su origen? ¿Qué impulsa a los átomos a agregarse para formar compuestos estables?
LA TESIS Para responder a estas preguntas, Demócrito formuló la *teoría de los vórtices*, destinada a tener un gran éxito en el ámbito científico: la agregación de los átomos en los cuerpos sólidos y compactos se debe a fenómenos puramente mecánicos, y en particular a la fuerza centrípeta debida al movimiento vortiginoso. Demócrito pretendía destacar sobre todo que el movimiento de la vida depende de procesos automáticos (putrefacción, fermentación) que no requieren de la intervención de ninguna inteligencia divina.

En el caos inicial no había cuerpos diferenciados.

•En la primitiva comunión de todas las cosas, el cielo y la tierra tenían un único aspecto, ya que sus materias estaban mezcladas.

El diferente peso de los átomos produjo una primera separación.

A continuación, separándose los cuerpos el uno del otro, el mundo fue asumiendo el orden que hoy presenta; el aire recibió un movimiento constante y su parte ígnea se ubicó en las regiones más altas de la atmósfera, ya que esa materia tendía a las alturas a causa de su ligereza.

Los cuerpos celestes se han formado como consecuencia de un movimiento vortiginoso.

Por esta razón, el Sol y la multitud de astros cayeron en el vórtice general; en cambio, la parte fangosa y turbia, con mezcla de elementos húmedos, se depositó en un lugar a causa de su peso; y rotando y girando continuamente sobre sí misma, formó el mar a partir del elemento líquido y la tierra, fangosa y del todo blanda, con las partes más sólidas

El nacimiento de la vida se explica con procesos de putrefacción y fermentación.

Y ésta, al principio, tomó consistencia bajo el ardor del fuego solar; y después se fueron hinchando por doquier las zonas húmedas por causa de las fermentaciones de sus superficies causadas por el calor; y a su alrededor se produjeron putrefacciones envueltas por sutiles membranas (un proceso que todavía puede observarse en pantanos y lugares cenagosos: enfriándose el espacio, el aire se calienta de repente, en lugar de cambiar de temperatura lentamente).

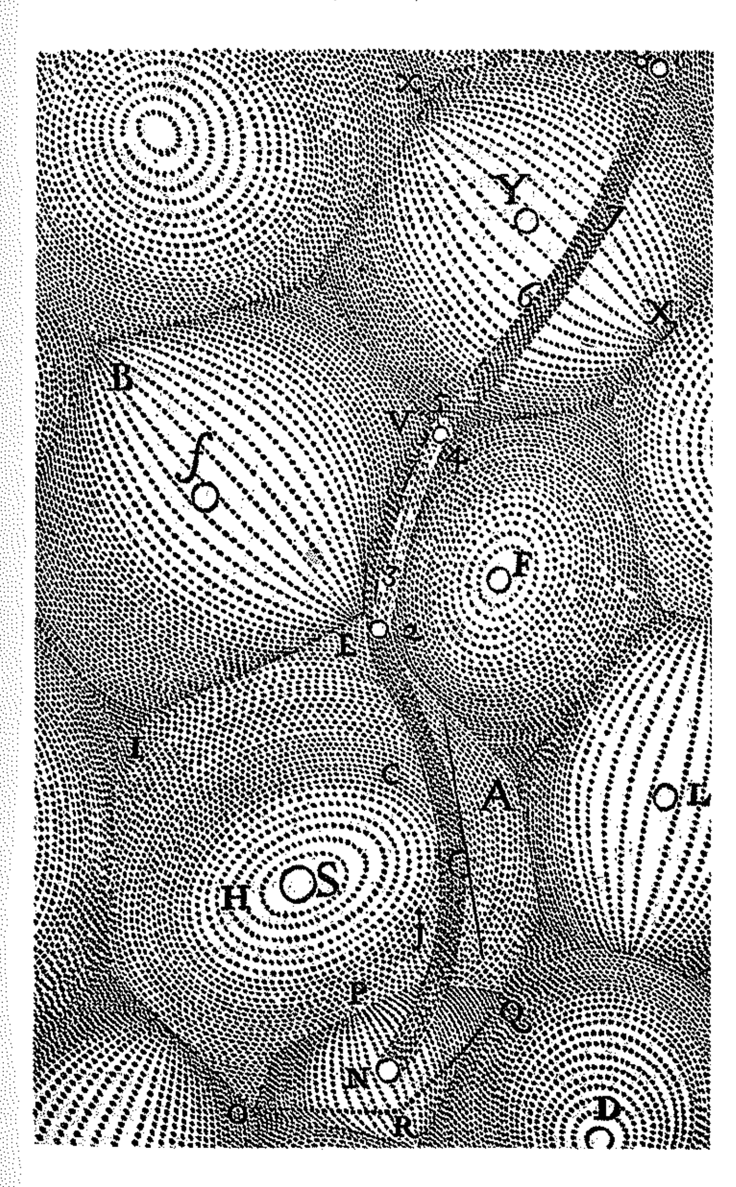
La acción del calor y del frío explica la evolución de los procesos vitales.

Y como quiera que las zonas húmedas producían embriones (por la acción del calor) del modo que ya se ha citado, de noche éstos recibían alimento de la niebla que caía de la atmósfera, mientras que durante el día les bastaba el calor del Sol. En definitiva: a medida que estos hechos iban cumpliendo su crecimiento y sus membranas, ya inútiles, se disecaban y laceraban, salían a la luz las variopintas especies de animales.

Las diferencias entre los animales dependen de la estructura atómica.

Aquellos animales que poseían más calor, se elevaron a las regiones del aire, mudándose en volátiles; los que en cambio poseían una constitución terrena engrosaron los órdenes de los reptiles y de los demás animales terrestres; los que habían adquirido una naturaleza especialmente húmeda, buscaron un elemento conforme a su naturaleza y se denominaron así acuáticos. Llegó un punto en el que la tierra, cada vez más endurecida por la acción del calor solar y del viento, se vio incapaz de producir un solo orden nuevo; en cambio, los seres vivos de toda especie empezaron a multiplicarse gracias a la unión entre los mismos seres.

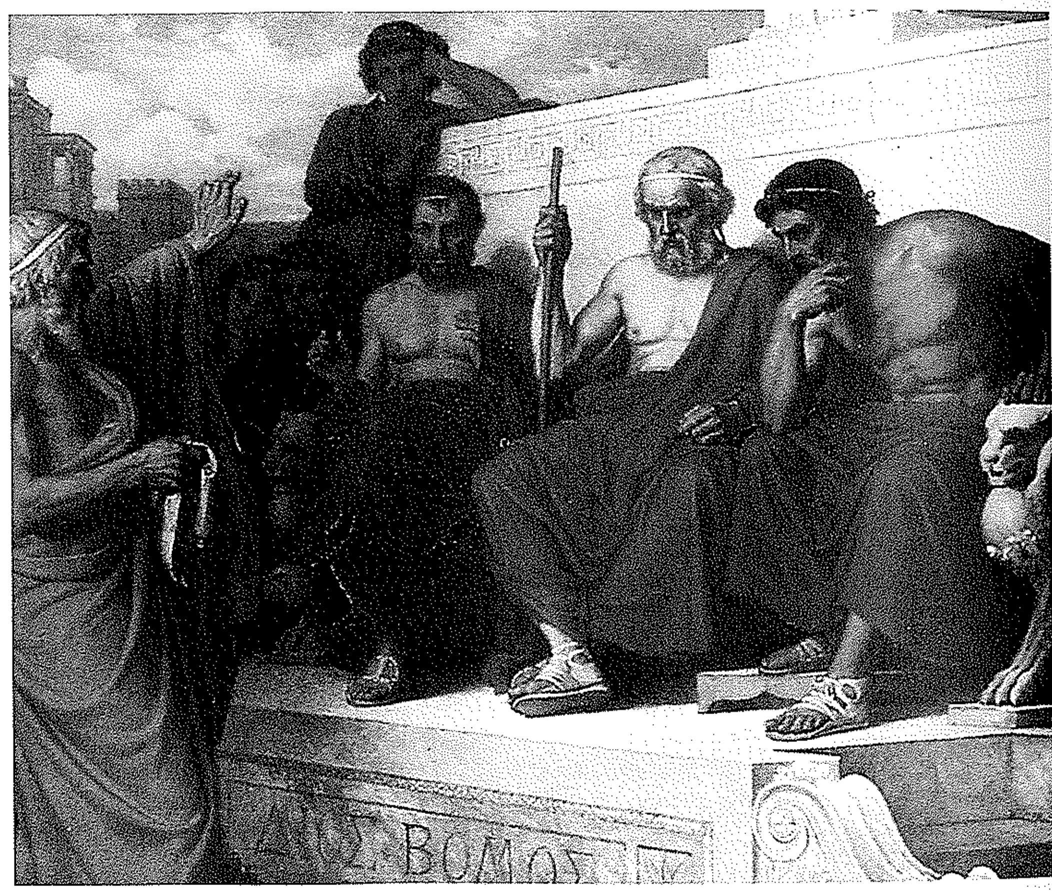
MATERIALISMO
La convicción de que todos los fenómenos –comprendidos los espirituales y psíquicos– pueden explicarse como resultado final de procesos materiales y mecánicos. Los materialistas niegan la existencia del alma y de toda *sustancia* espiritual, reconociendo únicamente la existencia de la sustancia corpórea. Aunque el término se acuñó en el s. XVI, coincide con la doctrina de Demócrito: el alma, el pensamiento e incluso los dioses, están compuestos por átomos materiales.



Los vórtices atómicos según una ilustración del s. XVII.

Sofistas: Protágoras y Gorgias

Sofistas, literalmente *los sabios*, es el nombre que recibió un grupo de intelectuales que en la Atenas de mediados del s. V empezó a ***hacer del saber una profesión*** impartiendo, con gran escándalo de los filósofos, lecciones de retórica y elocuencia a los jóvenes de la clase dirigente que pretendían dedicarse a la carrera política. Dado que la prestación de servicios pagados estaba mal considerada por los ciudadanos atenienses de buena condición social, los sofistas fueron tratados con desprecio por la *élite* intelectual. En realidad eran todos *metecos*, es decir, extranjeros, y excluidos por lo tanto de la vida política y de los derechos derivados de la posesión de la ciudadanía.



El sofista, *en una pintura del s. XIX. El relativismo cognoscitivo sostenido por los sofistas, según el cual no hay ninguna verdad absoluta sino sólo un enfrentamiento entre opiniones diversas, acabó por conceder una importancia extraordinaria a la retórica, el arte del discurso y de la persuasión, la capacidad de vencer en la polémica más allá de la intrínseca bondad de las propias razones.*

Obligados por su profesión a desplazarse continuamente de una ciudad a otra, contribuyeron notablemente a desprovincializar la cultura griega, afirmando por primera vez el principio del **cosmopolitismo**.

No hay que infravalorar la importancia del movimiento sofista en la historia del pensamiento: fueron ellos los primeros en situar los problemas del hombre en el centro de la reflexión filosófica, anticipando la inminente revolución socrática; fueron también los primeros en forjar el concepto fundamental de **cultura** (es decir, la formación integral del individuo en el marco de la sociedad a la que pertenece); inauguraron, por último, el uso desprejuiciado de la razón, hasta el punto de merecer el calificativo de *iluministas griegos*.

PROTÁGORAS

Protágoras, el más célebre de los sofistas, nació en Abdera en 491 a.C. La estima que gozó entre sus contemporáneos está testimoniada por su amistad personal con Pericles y por el encargo de redactar las leyes para la colonia de Turi, fundada en 480. Este prestigio social no le ahorró, sin embargo, grandes problemas con la justicia ateniense: fue acusado de impiedad por un escrito en el que sostenía la imposibilidad de afirmar la existencia o inexistencia de los dioses, debido tanto a la oscuridad de los argumentos como a la brevedad de la vida humana. Fue condenado y expulsado de Atenas y sus obras fueron quemadas en la plaza de la ciudad. Murió en 481 a.C., al naufragar la nave en la que huía a Sicilia.

GORGIAS

La vida de Gorgias, nacido hacia 485 a.C. en Lentini, Sicilia (vivió 108 años en perfecta salud física), estuvo marcada por fuertes alternancias de éxitos y fracasos: viajó por toda Grecia ejercitando con gran éxito el arte retórico, acumuló una ingente fortuna económica y dirigió la formación de numerosos seguidores. Lo acompañó una merecida fama de dialéctico capaz de desarrollar razonamientos aplastantes para sostener opiniones muy alejadas del buen sentido y de los comunes valores; por ejemplo, que *nada existe*, su tesis más célebre, o bien que Elena, la adúltera responsable de la guerra de Troya, no fue culpable.

20 El hombre es la medida de todas las cosas

EL PROBLEMA ¿Hay una verdad no opinable? ¿En qué consiste el conocimiento humano?
LA TESIS La experiencia individual es el único criterio real de verdad. No hay leyes eternas ni verdades objetivas, sino sólo opiniones. Pero la relatividad de los juicios no debe llevar al derrotismo: el libre contraste de las opiniones (dialéctica) elige siempre la mejor solución, la más útil. Por ello, si no hay ninguna verdad, la tarea educativa del filósofo es esencial. Es significativo que Platón estimara a Protágoras hasta el punto de dedicarle uno de sus diálogos. Es verdad que, como todos los sofistas, sostenía la inexistencia de una verdad objetiva válida, pero afirmaba también la necesidad del estudio y de la educación en la idea de que, si bien no hay proposiciones verdaderas absolutas, hay que distinguir entre opiniones mejores o peores, más o menos útiles para el individuo y la sociedad. La tarea del sofista comprende también, por lo tanto, un aspecto constructivo y socialmente fecundo: el de dirigir a los ciudadanos hacia los valores y las elecciones más adecuadas para la situación concreta. Los fragmentos que siguen, extraídos del *Teeteto* de Platón, son una apología; es decir, tratan de expresar el discurso que, de haber seguido con vida, habría opuesto Protágoras a las objeciones de Sócrates.

No hay un criterio de juicio objetivo; cada verdad es siempre tal para un sujeto.

• SÓCRATES Protágoras afirma que medida de todas las cosas es el hombre: de aquellas que son, por lo que son, y de aquellas que no son, por lo que no son, entendiendo por medida la norma del juicio y por cosas los hechos en general; así es que el sentido es éste: que el hombre es la norma que juzga todos los hechos. Los que son por lo que son, los que no son por lo que no son. Y por esto admite sólo lo que parece a los individuos particulares, y en tal modo introduce el principio de relatividad. Según él, por lo tanto, quien juzga las cosas es el hombre. En efecto, todo lo que aparece a los hombres también es; y lo que no aparece a ningún hombre, tampoco es…

Subjetivas son todas las sensaciones. Cada individuo percibe el mundo a su modo.

PROTÁGORAS Yo afirmo, sí, que la verdad es propiamente como he escrito: que cada uno es medida de las cosas que son y de las que no son; pero hay una diferencia infinita entre hombre y hombre, y justamente es por ello que las cosas aparecen y son para uno en un modo, y para otro en otro.

Enseñar, por lo tanto, significa no buscar una imposible verdad, sino predisponer al interlocutor a mejorar sus juicios.

Y estoy así lejos de negar que no haya sabiduría y hombres sabios; antes bien, llamo sabio a quien transmutando aquello por lo que ciertas cosas parecen malas y lo son, consigue hacer que esas mismas cosas parezcan buenas y lo sean. Y tú no combatas mi razonamiento deteniéndote en las palabras, sino *trata* mejor de entender lo que quiero decir, con cada vez más claridad.

Los diversos sabores que los individuos encuentran en las comidas es una prueba del subjetivismo perceptivo que no puede ciertamente constituir un criterio de sabiduría.

Recuerda aquello que ya antes dijimos: que a quien está enfermo las comidas parecen y son amargas, y a quien está sano, por el contrario, son y parecen agradables. Pero no es lícito inferir de ello que de estos dos el uno sea más sabio que el otro (porque no es posible), y tampoco se debe decir que el enfermo, porque tiene tal opinión, sea ignorante, y que el sano sea sabio porque sea de opinión contraria. Es en cambio necesario mutar un estado en el otro, porque el estado de salud es mejor. Y así, también en la educación necesita cambiar el hombre de un hábito peor a otro mejor.

El sabio es como un médico: debe prescribir a su interlocutor la receta más adecuada.

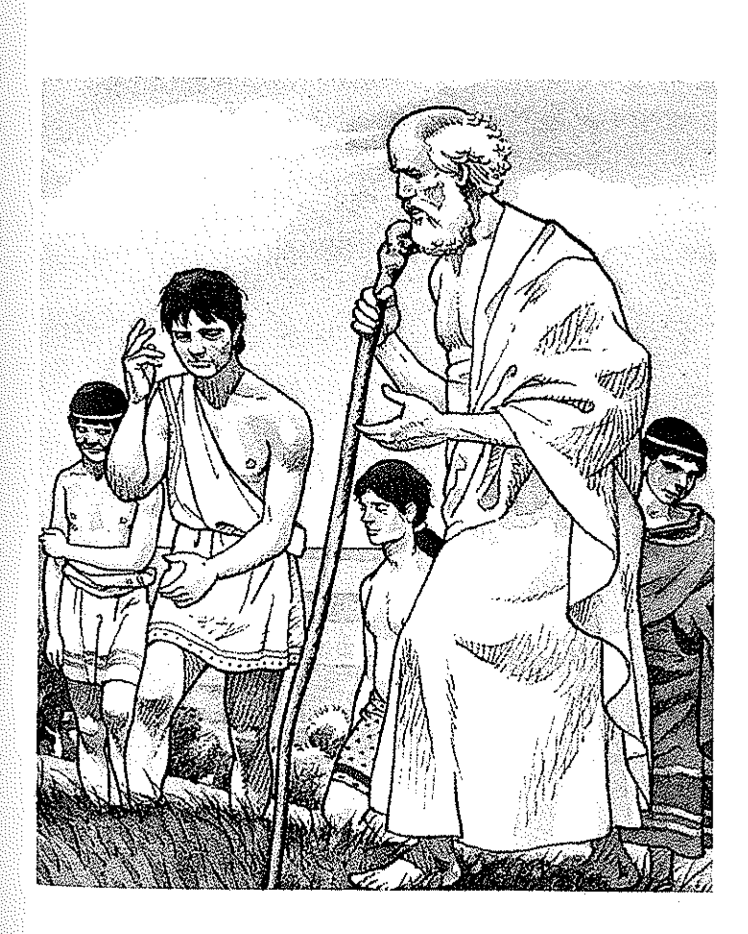
Ahora bien: para estos cambios, el sofista emplea los discursos como el médico los fármacos, pero ninguno induce a quienquiera que sea que tuviese opiniones falsas, a tener opiniones verdaderas; ni de hecho es posible que uno piense cosas que para él no existen, o cosas extrañas a aquellas de las que tenga en ese momento una determinada impresión, porque éstas sólo son siempre verdaderas para él.

Debe sanar las almas como el médico sana los cuerpos.

Pues bien: quien por un estado de ánimo inferior tenga opiniones conformes a la naturaleza de este ánimo suyo, puede ser inducido, creo, a un ánimo superior, a tener opiniones distintas que sean conformes a ese ánimo superior: son justamente aquellas fantasías que algunos definen verdaderas por ignorancia, y yo digo simplemente mejores las unas que las otras, pero ninguna más verdadera.

Es como un agricultor: interviene según la necesidad.

Y los sabios, amigo Sócrates, disto mucho de llamarlos renacuajos; al contrario: respecto a los cuerpos los llamo médicos, respecto a las plantas, agricultores. Y digo que estos agricultores introducen en las plantas, si alguna se enferma, en lugar de sensaciones malas, sensaciones buenas y saludables y no sólo verdaderas; y los sabios y los buenos retóricos hacen que aparezca el bien en las ciudades, en lugar del mal.



Protágoras en un cómic contemporáneo.

No se puede cambiar la opinión de los individuos, pero sí es posible disponerles a mejores juicios elevando su educación.

En efecto, esta cosa parecerá justa y hermosa a una ciudad y esta otra cosa también será justa y hermosa para esa misma ciudad mientras así lo repute y sancione: pero será sabio el hombre que sustituya cada cosa particular que a los ciudadanos resulte mala por otras cosas que sean un bien y aparezcan como tales. Por la misma razón también el sofista, que es capaz de educar de ese modo a sus alumnos, es hombre sabio y merece ser pagado por éstos con mucho dinero.

Su trabajo es importante; debe estar bien pagado y Sócrates ha de tenerlo en justa consideración.

Y así algunos son más sabios que otros, y ninguno tiene opiniones erradas; y tú debes resignarte, quieras o no, a ser medida de las cosas. En esto que se ha dicho se funda justamente la solidez de mi doctrina y tú podrás contradecirla de nuevo si deseas hacerlo, oponiéndole argumentos continuos; y si después quisieras valerte de preguntas, entonces pregunta; porque ciertamente no hay que huir de ello, sino que cualquiera que posea cordura preferirá actuar así a hacerlo de cualquier otro modo.

FENOMENISMO
En filosofía, el término *fenómeno* indica lo que de una cosa *aparece*, en contraposición a lo que es en sí misma. Se llama *fenomenismo* a la idea de que el conocimiento humano no puede considerar la realidad en modo absoluto y objetivo, sino sólo percibir de ella las apariencias (los fenómenos, precisamente). Los sofistas inauguraron la doctrina fenomenista confiriéndole un fuerte significado subjetivo, relativo y escéptico: no hay verdades y tampoco afirmaciones universales, sino que todo depende del sujeto y de la situación en la que se encuentre. Son, sin embargo, posibles otras soluciones (véase *fenómeno/nóumeno*).

RELATIVISMO
Es la teoría según la cual no hay verdades absolutas, ya que cualquier afirmación es siempre relativa al punto de vista personal, a la sociedad a la que se pertenece y al modo de pensar característico de la especie humana. Las consideraciones relativistas de Protágoras y de los sofistas parecieron encontrar su confirmación en la diversidad de usos y costumbres de los distintos pueblos.

RETÓRICA
Los sofistas descubrieron que el *logos* puede ser utilizado también para mentir, seduciendo e impresionando favorablemente al auditorio. El lenguaje, por lo tanto, no es simplemente el espejo de la realidad como había supuesto Parménides (*véase* 11), sino un medio a través del que los hombres establecen las recíprocas posiciones de poder. Quien crea poseer la verdad podrá buscar argumentos *convincentes* fundados en la evidencia de razonamientos resolutivos; en cambio, quien carezca de verdades empleará argumentos *persuasivos* válidos sólo para un auditorio concreto y no siempre basados en la lógica, sino más bien que *impresionen*: es decir, dirigidos al corazón y a las emociones. El segundo método ha obtenido con frecuencia más éxito que el primero.

Nada existe, y aunque existiese... 21

EL PROBLEMA El pensamiento y el lenguaje ¿pueden resolver la distinción planteada por Parménides (*véase* 12) entre ser y no-ser?
LA TESIS Las tres tesis sostenidas por Gorgias se encuentran entre las más extremas de toda la entera tradición filosófica: 1) nada existe; 2) si algo existiese, no podría ser pensado; 3) si algo existiese y pudiese ser pensado, no podría, en cualquier caso, ser comunicado. Mucho se ha discutido sobre cómo interpretar ideas tan alejadas del sentido común: ¿se trata de un ejemplo de osadía retórica, una especie de broma dialéctica apta para desconcertar al auditorio, o bien Gorgias quería realmente sostener este radical escepticismo cultural, metafísico y gnoseológico –es decir, relativo a la capacidad de pensar y conocer–? Lo que desconcertaba a los filósofos contemporáneos, y que Gorgias en realidad no se cuidaba de ocultar, era que él no creía en las tesis que sostenía; por el contrario: ante una simple petición era capaz de imaginar argumentos aptos para probar la tesis contraria, transformando lo verdadero en falso y viceversa. Como decir que no hay ninguna verdad absoluta e incontrovertible, sino sólo opiniones; no existe ningún *logos*, ninguna explicación última e inopinable, sino sólo retórica: la persuasión, la seducción intelectual. Todo ello, sin embargo, no implica el fin de la filosofía: ésta sigue cumpliendo una importante función orientadora y ayuda a los hombres a elegir las opiniones más útiles, más o menos adecuadas a la situación real, ya que en un mundo dominado no por la razón sino por el azar, es importante saber *aprovechar la ocasión*. Los fragmentos siguientes son de Sexto Empírico.

• Gorgias de Lentini perteneció al grupo de aquellos que excluyen una norma absoluta de juicio... En efecto, en su libro titulado *Del no-ser,* plantea tres máximas, cada una consecuencia de la otra. Son éstas.

La tres tesis nihilistas.

1) Nada existe; 2) aunque algo existiera, no sería comprensible para el hombre; 3) aunque fuese comprensible, sería incomunicable e inexplicable a los demás.

Nada existe.

Que nada exista lo argumenta de este modo: admitido que algo exista, existe sólo o lo que es o lo que no es, o bien existe a la vez lo que es y lo que no es. Pero ni existe lo que es, como se demostrará, ni lo que no es, como se confirmará; ni, por último, como también se explicará, el ser y el no ser al mismo tiempo. Por lo tanto, nada existe.

No existe el no-ser.

Y en verdad, el no ser no es; porque suponiendo que el no-ser sea, él será y no será a la vez; pues en cuanto concebido como no-ser, no será, pero en cuanto existe como no existente, a su vez será; ahora bien: es completamente absurdo que una cosa sea y no sea a la vez, así, cabe concluir que el no-ser no es. Por lo demás, y admitido que el no-ser sea, el ser no existirá, puesto que se trata de cosas contrarias entre sí; así que si se predica el ser del no-ser, del ser se predicará el no-ser. Y puesto que el ser en ningún modo puede no ser, así tampoco existirá el no-ser.

No existe el ser.

Pero tampoco existe el ser, puesto que si el ser existe, o es eterno o es generado o bien es a la vez eterno y generado; pero no es ni eterno ni generado, ni lo uno y lo otro a la vez, como demostraremos; en consecuencia, el ser no existe. Porque si el ser es eterno (comencemos por este punto), no hay ningún principio...

22 El poder mágico de las palabras

EL PROBLEMA ¿Se puede persuadir a un interlocutor siguiendo vías racionales? ¿Para qué sirve el lenguaje? ¿Por qué la lengua puede ser tan fácilmente utilizada para mentir?

LA TESIS Gorgias responde a estas preguntas mediante el análisis de un caso muy conocido en la antigua Grecia: la traición conyugal de Elena, motivo que desencadenó la guerra de Troya. Imaginando que desarrolla una arenga defensiva, Gorgias demuestra con una fuerte vena de ironía la no culpabilidad de la imputada, argumentando que la mujer fue raptada contra su voluntad pero no con violencia, sino a través del poder ejercido sobre ella por las palabras de su seductor. Empleando con destreza el lenguaje es posible, en efecto, producir modificaciones físicas en quien las escucha (el llanto o el sonrojo por vergüenza, por ejemplo). Con mayor razón, por lo tanto, la lengua puede ser utilizada para manipular la mente del interlocutor, anular su voluntad y seducirlo.

Elena fue raptada por el poder mágico de la palabra.

• Si Elena fue raptada por la fuerza y violentada contra la ley y ultrajada contra la justicia, está claro que del raptor es la culpa, ya que la ultrajó, como está claro que la raptada, en tanto que ultrajada, sufrió una desventura... Si luego fue la palabra la que persuadió e ilusionó su ánimo, tampoco esto es difícil de excusar y justificar.

Las palabras son capaces de modificar el estado psicológico del interlocutor.

En efecto, la palabra es un gran dominador que, con pequeñísimo e invisible cuerpo, sabe cumplir cosas divinas: consigue calmar el miedo, eliminar el dolor, suscitar la alegría y aumentar la piedad. Y como esto ha lugar, lo explicaré.

La poesía produce efectos similares al encantamiento.

Porque es necesario explicarlo al juicio de los oyentes: yo entiendo y llamo a la poesía en sus varias formas un discurso con metro, y quien la escucha es invadido por un escalofrío de espanto, por una compasión que arranca las lágrimas o por un desgarrador grito de dolor; y el alma sufre, por efecto de las palabras, su propio sufrimiento al oír fortunas y desgracias de hechos y de personas extranjeras...

Hay una estrecha relación entre retórica y magia.

Por lo tanto, los inspirados encantos de las palabras son portadores de alegría y liberadores de pena. Añadiéndose, en efecto, a la disposición del alma la potencia del encanto, ésta la ablanda y persuade y arrastra con su fascinación. De fascinación y magia se han creado dos artes consistentes en errores del ánimo y en engaños de la mente.

La palabra puede engañar porque los hombres no tienen representaciones seguras del pasado y del futuro.

¡Y cuántos, a cuántos, cuántas cosas hicieron y hacen creer, por medio de discursos fingidos! Que si todos tuviesen recuerdo de las cosas pasadas, conciencia de las presentes y previsión de las futuras, el mismo discurso no sería de igual eficacia, cual es en cambio para aquellos que precisamente no consiguen ni recordar el pasado, ni meditar sobre el presente ni adivinar el futuro; así, en la mayor parte de los casos, los más escogen la impresión del momento como consejera del alma. Dicha impresión, por ser falaz e incierta, en falaces e inciertas fortunas implica a quien de ellas se sirve.

Con las palabras se puede ejercer una auténtica violencia intelectual.

¿Qué razones impiden ahora creer que Elena fue arrastrada por el halago de las palabras, y tan poco en cambio por su voluntad, como si hubiese sido raptada con violencia? Así se constataría el imperio de la persuasión, que no teniendo la apariencia de la ineluctabilidad tiene, sin embargo, la potencia. En efecto, un discurso que haya persuadido una mente obliga a la mente que ha persuadido a creer en lo dicho y a consentir en los hechos. De modo que quien ha persuadido, en cuanto ha ejercido una constricción, es culpable, mientras que quien fue persuadida, en cuanto constreñida por la fuerza de la palabra, es en modo injusto difamada.

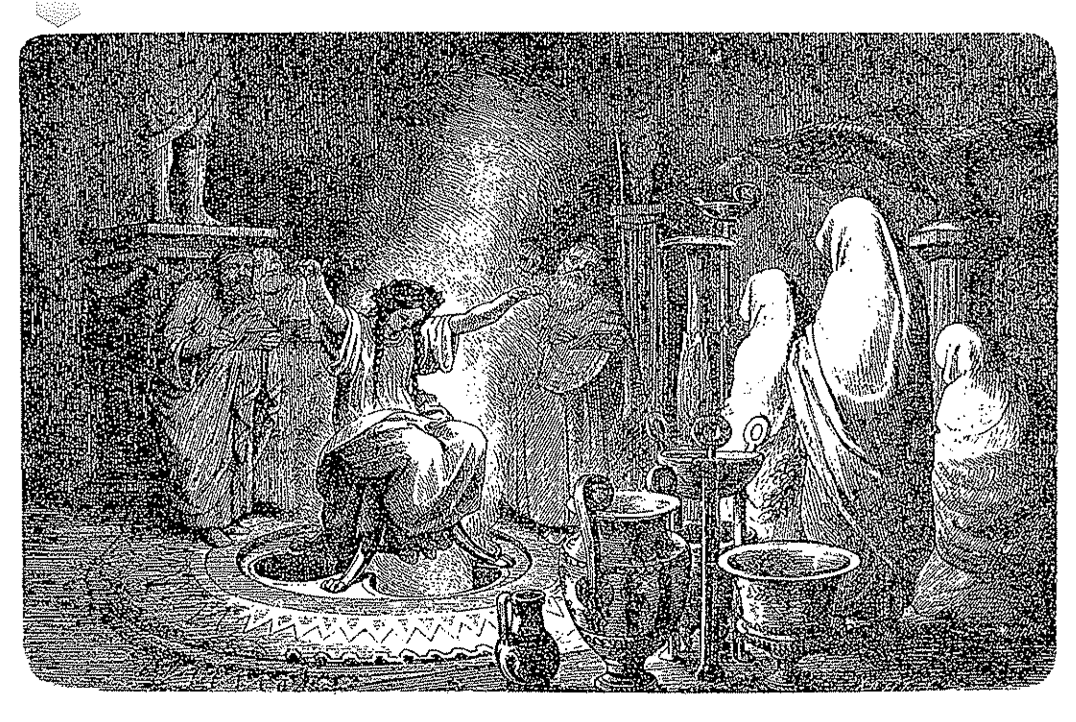
La palabra es utilizada para mentir por ciertos entendidos: por los abogados en el tribunal y en las disputas filosóficas.

Y puesto que la persuasión, junto con la palabra, consigue también dar al alma la impronta que desea, es necesario aprender antes que nada los razonamientos de los astrólogos, quienes sustituyendo hipótesis por hipótesis, destruyendo una, construyendo otra, hacen aparecer a los ojos de la mente lo increíble y lo inconcebible. En segundo lugar, los debatidos oratorios de pública necesidad (políticos y judiciales), en los que un solo discurso inspirado en la verdad, pero escrito con arte, suele deleitar y persuadir a la masa. En tercer lugar, los debates filosóficos, en los que se revela también con qué rapidez la inteligencia facilita el cambiar las convicciones de la opinión.

La potencia de la palabra es equiparable a la de los fármacos y las drogas.

Entre la potencia de la palabra y la disposición del alma existe la misma relación que entre el oficio de los fármacos y la naturaleza del cuerpo.

El oráculo.



Así, ciertos fármacos eliminan determinados humores del cuerpo, y otros, otros; y algunos truncan la enfermedad y otros, la vida. Así sucede también en los discursos: algunos producen dolor, otros goce, otros miedo, otros inspiran coraje a los oyentes y otros, en fin, envenenan el alma y la hechizan con alguna persuasión perversa. Queda así explicado que ella, persuadida con la palabra, no fue culpable, sino desventurada...

Este Encomio a Elena *debe considerarse como un juego dialéctico.*

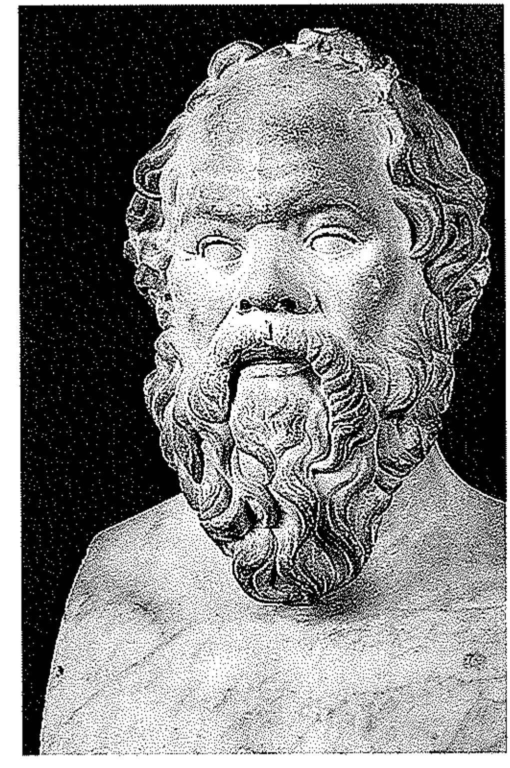
Por lo tanto ¿cómo puede considerarse justo el deshonor lanzado sobre Elena, quien, sea que actuara como actuó porque estaba enamorada, sea porque fue halagada con palabras, sea porque fue raptada con violencia, sea porque fue obligada por constricción divina, en cada caso es libre de culpa? He destruido la infamia de una mujer con la palabra, he tenido fe en el principio que me propuse al inicio del discurso, he intentado eliminar la injusticia de una deshonra y lo infundado de una opinión. He querido escribir este discurso, he querido que fuese para Elena un encomio y para mí un juego dialéctico.

[*De* Encomio a Elena.]

Sócrates

470-399 a.C.

Es sorprendente lo poco que sabemos de la figura histórica y hasta del pensamiento concreto del padre fundador de la tradición filosófica occidental. El hecho es que, como Jesús y muchos otros grandes profetas religiosos, Sócrates decidió no escribir nada y confiar el propio mensaje ya fuese al ***coloquio interindividual*** o a la ***fuerza concreta del ejemplo***, tanto en el modo de vivir como en el de morir. Si sus ideas han sobrevivido es sólo porque Platón, el mejor de sus discípulos, convirtió al maestro en el protagonista de todas sus obras, aunque no hay ninguna certeza de que el personaje de los diálogos platónicos se corresponda con la verdad histórica.



Sócrates(París, Louvre). Pese a que este busto fue esculpido después de su muerte, Sócrates fue el primer filósofo realmente retratado. Las imágenes de todos los filósofos presocráticos son una pura invención.

Lo único cierto que sabemos es que fue hijo del escultor Sofronisco y de la comadrona Fenareta, y se casó con Jantipa, con la que tuvo hijos. De joven se distinguió por su valentía en la batalla de Potidea y se interesó por las ciencias. Aunque polemizó con las soluciones relativistas y escépticas de los sofistas, fue influido por ellas, situando decididamente al hombre y sus problemas en el centro de la reflexión filosófica. No fundó ninguna escuela, sino que ejerció la filosofía en la plaza discutiendo, contradiciendo y provocando a los conciudadanos como una especie de predicador laico.

El papel de conciencia crítica y civil que asumió Sócrates, quien se autodefinía como el *tábano de los atenienses* por su insistencia en el planteamiento de preguntas fastidiosas, hizo que algunos atenienses le considerasen como un elemento desestabilizador. En 399, los ciudadanos Anito y Meleto lo acusaron de impiedad –esto es, de no creer en los dioses– y de corromper a los jóvenes. Coherente con sus propios principios, Sócrates rechazó cualquier tipo de culpabilidad y aceptó sin protestas la condena a muerte. Por la *Apología de Sócrates*, escrita por Platón, conocemos la serenidad con la que bebió cicuta después de una última discusión con los discípulos sobre el tema de la inmortalidad del alma. Sus últimas palabras fueron: *Recordad que debemos un gallo a Esculapio.*

23 La importancia de saber que no se sabe

EL PROBLEMA ¿Qué es posible conocer? ¿Es posible un conocimiento absoluto?
LA TESIS No se puede conocer algo si no se parte reconociendo la propia ignorancia. Parece obvio, pero Sócrates destaca cómo la presunción de saber es de hecho el mayor obstáculo para el descubrimiento; así, el *saber que no se sabe* constituye un criterio válido para distinguir a los verdaderos sabios de los falsos. Sócrates sostiene estas argumentaciones de una manera fuertemente irónica e intencionadamente paradójica; removiendo los valores del buen sentido común, el elogio socrático del no-saber provoca en el interlocutor una enérgica y beneficiosa sacudida intelectual.
En el siguiente pasaje, extraído de la *Apología de Sócrates* de Platón, el filósofo se dirige a los jueces que van a emitir su sentencia. Cabe observar cómo polémica e irónicamente nombra como ejemplo de falsos sabios a los mejores clientes de los sofistas: poetas, retóricos y políticos.

La sentencia del oráculo: nadie es más sabio que Sócrates.

• Conocéis, si no me equivoco, a Jenofonte. Es mi amigo desde joven y amigo de la mayor parte de vosotros, y no hace mucho fue al exilio y después regresó a la ciudad. Sabéis con seguridad cómo era Jenofonte, cómo se apasionaba por cualquier cosa. Así, en cierta ocasión se desplazó a Delfos y osó consultar al oráculo acerca de la cuestión que tratamos. Ya os he rogado, atenienses, no rumorear por esto que digo. Preguntó, pues, a la Pitia si había alguien más sabio que yo, y la Pitia respondió que nadie había. De esto dará testimonio su hermano aquí presente, ya que Jenofonte murió.

La búsqueda del saber será, precisamente, la causa de la desgracia de Sócrates.

Tratad de entender las razones por las que refiero esta historia: busco demostraros dónde se ha originado la calumnia que recae sobre mí.

La cuestión central es: ¿qué es la sabiduría?

Después de haber sabido aquello, yo me hacía estas reflexiones: ¿qué intenta decir el dios y qué esconde bajo sus enigmas? Yo, en lo que a mí respecta, soy bien consciente de no ser sabio, ni mucho ni poco: entonces, ¿qué quiere decir afirmando que soy el más sabio de todos? A buen seguro no miente, porque eso no es posible para un dios. Así, quedé por mucho tiempo en la incertidumbre sobre el sentido de la respuesta.

Antes, Sócrates buscó la sabiduría en un maestro.

Luego me dediqué con todas mis energías a buscar el modo de resolver el enigma. Fui a uno de aquellos que tienen fama de ser sabios con la intención de encontrar elementos para refutar al oráculo, si es que era posible hacerlo de algún modo, y para contraponer el hecho de que éstos eran seguro más sabios que yo, mientras se decía que yo era el más sabio de todos.

Existe cierta diferencia entre ser sabio y creerse sabio.

Interrogando, pues, a éste (no es necesario que diga su nombre: baste decir que la impresión que voy a contaros me viene de uno de los hombres políticos) y hablándole, me pareció que en efecto a él le parecía (también a muchos otros, pero sobre todo a él) que era sabio, pero en realidad no lo era. Entonces intenté demostrarle que se creía sabio, pero que por el contrario no lo era.

El ignorante cree saber. El sabio sabe que no sabe.

Por esto gané su odio y también el de muchos de los presentes. Mientras me iba, reflexioné que, en efecto, yo era más sabio que aquel hombre: cada uno de nosotros dos, de hecho, adolece de no saber nada de lo bello y de lo bueno, pero él cree saber algo y en realidad no sabe, y yo, en cambio, no solo no sé, sino que no creo tampoco saber y, por lo tanto, creo que soy más sabio que él precisamente por esta pequeña diferencia: la de que no creo saber lo que no sé.

Enmascarar la ignorancia de los falsos sabios provoca rencor.

Luego acudí a otro de aquellos que parecían ser más sabios que yo, y recogí las mismas impresiones. Y también en este caso me gané su resentimiento y el de muchos otros. Así pues, procedí sistemáticamente después de tener estas experiencias a tener otras semejantes, y con dolor y temor me di muy bien cuenta de estar recogiendo sólo odio. Por otra parte, me parecía necesario dar el mayor peso a la respuesta del dios: necesitaba, pues, continuar yendo por ahí para comprender qué quiso decir el oráculo respecto a todos aquellos que parecían saber algo.

La verdadera sabiduría es inversamente proporcional al prestigio social.

Lo juro por el perro (es preciso que os diga la verdad), ciudadanos atenienses, que he experimentado las impresiones que estoy por deciros: en mis investigaciones sobre la palabra del dios, precisamente aquellos que eran tenidos en mayor consideración que otros han resultado, por así decirlo, los menos provistos de sabiduría; los que parecían, en cambio, modestos, estaban más cerca de ser sabios.

Ni la política ni la poesía nacen de la sabiduría.

Debo, pues, narraros la gran fatiga que me supuso el continuo errar de uno a otro lado para llegar a descubrir cómo el oráculo se me hacía irrefutable. En efecto, después de haberme entretenido con los políticos fui a ver a los poetas, a los que escriben tragedias, a los que escriben himnos y a otros, buscando sorprenderme al descubrirme ser más ignorante que cualquiera de ellos.

Cualquiera, si quiere, está en condiciones de escribir un texto literario.

Atendiendo a aquellas de sus composiciones que me parecían mejor elaboradas, preguntaba qué es lo que habían querido decir para aprender así algo de ellos. Me avergüenzo, atenienses, de deciros cómo están las cosas, pero debo hablar: casi todos los presentes, por así decirlo, estarían en condiciones de expresarse mejor que ellos sobre aquellos versos que ellos mismos habían compuesto.

La poesía deriva de una inspiración divina, semejante al oráculo.

En poco tiempo, pues, nuevamente me di cuenta de cómo tampoco los poetas hacen las cosas que hacen por sabiduría, sino por una suerte de natural inclinación y bajo inspiración, como los adivinos y los profetas.

Aunque los poetas poseyeran sabiduría, ésta no derivaría de ellos.

También éstos dicen, en efecto, muchas cosas bellas, pero no saben nada de lo que dicen. Me pareció que a los poetas les ocurre precisamente algo parecido y, al mismo tiempo, me di cuenta de que ellos, a causa de su poesía, creen ser los más sabios de los hombres incluso en todo lo demás, cuando no lo son en realidad. Así que los he dejado con la convicción de

ser superiores por la misma razón por la que lo son respecto a los políticos.

La sabiduría no es un conocimiento técnico. Saber hacer una cosa concreta no constituye una sabiduría ni un saber no especializado.

Finalmente, acudí en busca de los artesanos: así como estaba íntimamente convencido de ser, por así decirlo, del todo ignorante, me imaginaba que ellos sabían, en cambio, muchas y hermosas cosas. En cuanto a la verdad de esto, no me engañé: ellos sabían, en efecto, muchas cosas que yo no sabía y eran por ello más sabios que yo. Pero, oh, ciudadanos atenienses, también los valientes artesanos me parecieron tener el mismo defecto que había comprobado en los poetas: por el hecho de estar en condiciones de hacer bien su trabajo, cada uno creía ser muy experto también en los asuntos de Estado, y esta presunción ofuscaba su auténtico saber.

La conciencia de la propia ignorancia ya es una forma de conocimiento.

Así, yo me preguntaba, en nombre del oráculo, si me estaba bien ser así como soy: esto es, del todo ignorante respecto a las cosas que ellos saben, pero no ignorante de mi ignorancia como ellos lo son de la suya propia; o bien si hubiese sido preferible tener una y otra característica comprobada en ellos. Y finalmente me respondí a mí mismo y al oráculo que me iba bien ser así como soy.

Sabio es aquel que admite su propio no saber.

Sabed, ciudadanos, que con esta indagación he atraído muchas enemistades sobre mí, las más malignas y las más graves, y de ellas me han venido las numerosas calumnias y el título de sabio. En efecto, quien de vez en cuando esté presente en mis conversaciones, pensará que soy un experto en aquellas disciplinas de las que pueda tener que convencer a alguien que sea ignorante en ellas.

Hay una diferencia entre el saber divino y el accesible a los hombres.

Por el contrario, atenienses, es sólo el dios el que de hecho acaba por revelarse sabio al afirmar con aquella respuesta que la sabiduría de los hombres cuenta poco o nada.

El caso de Sócrates tiene un valor simbólico general.

Parece que incluso el dios no se refiera expresamente a Sócrates, sino que se haya servido de mi nombre como de un ejemplo para decir, ¡oh, hombres!, que de vosotros el más sabio es aquel que, como Sócrates, ha reconocido no valer nada en lo que al saber se refiere.

Avergonzar a los falsos sabios es un deber de alto valor cívico.

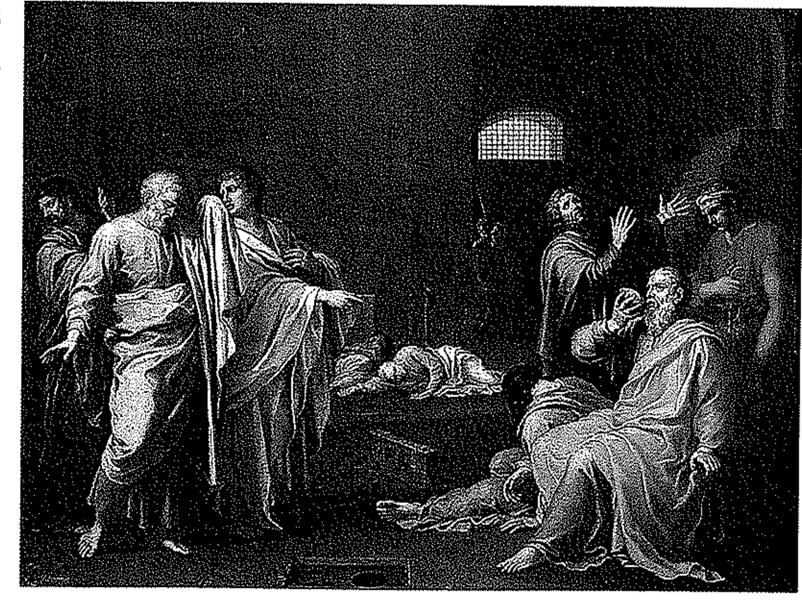
Por ello, todavía hoy continúo en mi búsqueda y en mi investigación bajo el impulso del dios, cuando pienso que alguno de entre los ciudadanos o los forasteros sea sabio y, después de que no me aparezca tal, llevo la respuesta del dios a una ulterior confirmación, demostrándole que no es sabio. En esta ocupación mía no he tenido tiempo de hacer algo que merezca loas ni públicas ni privadas, y habiéndome dedicado por entero al servicio del dios, me encuentro en la más absoluta de las probrezas.

IRONÍA
Con la ironía se dice una cosa entendiendo por ella otra, a menudo precisamente su exacta contraria. Por ejemplo, cuando se exclama «¡Perfecto!» ante una respuesta claramente equivocada. Sócrates hizo de la ironía el instrumento principal de su *método mayéutico*. Hacía preguntas al interlocutor fingiéndose del todo ignorante y sugería una serie de cuestiones aparentemente ingenuas enfatizando la sabiduría del otro, aunque en realidad lo que hacía era arrastrar al interlocutor a contradicciones insolubles.

MAYÉUTICA
Literalmente el *arte de la comadrona* o *arte de la obstetra*. Indica el método de indagación de Sócrates descrito por Platón en el *Teeteto*. Sócrates nunca proporcionaba soluciones, sino que se limitaba a hacer preguntas con la idea de que el interlocutor, oportunamente interrogado, descubriese (o diese a luz) la verdad dentro de sí.

HUMANISMO SOCRÁTICO
Indica la nueva tendencia inaugurada por los sofistas y por Sócrates de situar en el centro de la reflexión filosófica los problemas del hombre, y no los de la naturaleza y el mundo físico. Sócrates recogió la invitación de Protágoras a hacer *del hombre la medida de todas las cosas*, iniciando en el hombre, y no fuera de él, la búsqueda del criterio de la verdad.

CONCEPTO
En líneas generales, designa cualquier contenido de la mente; en sentido estricto designa un término *universal*, esto es, capaz de indicar una clase entera de objetos (por ejemplo, silla, perro, amor, vida, etc.). En la vida ordinaria todos sabemos, en general e intuitivamente, qué significan estos sustantivos; sin embargo, no estamos en condiciones de proporcionar una definición simple, clara y exhaustiva de ellos. Y esto sucede tanto con los términos que se refieren a valores morales o abstractos, como con los que aluden a objetos concretos. Es imposible, por ejemplo, especificar cuáles son las características singularmente necesarias y colectivamente suficientes para que un animal sea llamado perro. Sócrates descubrió el problema del concepto buscando definiciones correctas de los valores morales (como amistad o valentía); Platón consideró el concepto como el conocimiento de una *idea* eterna e innata de la mente humana; Aristóteles lo redujo al conocimiento de la esencia.



La muerte de Sócrates *(s. XVIII). Los vestidos y las actitudes de los amigos de Sócrates remiten a la tradicional iconografía de los ángeles y de los Apóstoles. El significado es claro: la muerte de Sócrates sólo puede compararse a la de Cristo.*

24 Conócete a ti mismo

EL PROBLEMA ¿Cuál es el objetivo de la filosofía? ¿Se puede enseñar la verdad?
LA TESIS La filosofía no enseña la verdad, sino que ayuda al individuo para que pueda descubrirla por sí mismo. No ofrece tampoco soluciones, sino un método para razonar a partir de nosotros mismos. La verdad es una conquista personal y, por lo tanto, la educación es siempre autoeducación, un proceso de maduración interior que únicamente puede estimularse, pero no provocarse desde el exterior. El siguiente pasaje está extraído del diálogo *Alcibíades* de Platón.

La filosofía tiene como objetivo el perfeccionamiento del sujeto.

• SÓCRATES Dime, entonces: ¿con qué arte podremos cuidar de nosotros mismos?
ALCIBÍADES No lo sé.
SÓCRATES Hasta aquí estamos de acuerdo en que no será aquel que mejore cualquier objeto que nos pertenezca, sino aquel que nos haga mejores a nosotros mismos.
ALCIBÍADES Muy cierto.

Perfeccionar una cosa implica conocerla como enseñan las técnicas.

SÓCRATES Ahora bien, ¿sabríamos cuál es el arte que mejora la calidad del calzado si no conociésemos el zapato?
ALCIBÍADES Imposible.
SÓCRATES Y según esto, tampoco sabríamos qué arte perfeccionará la hechura de los anillos si no conociésemos el anillo.
ALCIBÍADES Cierto.

Filosofar significa conocerse.

SÓCRATES Avancemos otro paso. ¿Podríamos conocer qué arte mejora al hombre de no saber quién somos nosotros mismos?
ALCIBÍADES Imposible.

En el templo de Delfos estaba escrito «Conócete a ti mismo».

SÓCRATES ¿Y puede darse que sea una bagatela conocerse a sí mismo y que fuese un bobo quien escribió aquellas palabras sobre el templo de Delfos, o se trata por el contrario de una cosa difícil y no apta para todos?
ALCIBÍADES Me ha parecido, Sócrates, que es cosa de todos; pero tal vez se trate de una tarea extremadamente difícil.

Conocerse a sí mismo es fácil sólo en apariencia.

SÓCRATES ¡Bien! Puede, Alcibíades, ser fácil o no, pero para nosotros el problema es éste: si nos conocemos a nosotros mismos, conoceremos quizá también el cuidado que debemos tener con nosotros mismos; si no, no lo conoceremos nunca.
ALCIBÍADES Así es.

Para valorarse como individuos es preciso poseer un modelo de hombre.

SÓCRATES Dime, entonces: ¿de qué modo se podría descubrir en qué consiste el *sí mismo*? Porque, en consecuencia, podremos descubrir quizá qué somos nosotros, pero quedando la primera cosa en la oscuridad, seguramente nos será imposible descubrir la segunda... ¿Qué es, pues, el hombre?
ALCIBÍADES No lo sé.

El hombre podrá ser cuerpo y alma, pero sólo se debe analizar el alma.

SÓCRATES Pero tú sabes, al menos, que es algo que se sirve del cuerpo.

¿De qué modo el alma puede conocerse a sí misma?

ALCIBÍADES Sí.
SÓCRATES ¿Qué otro se sirve de éste, sino el alma? Por lo tanto, aquel que desee conocerse a sí mismo nos ordena conocer nuestra alma.
ALCIBÍADES Así parece...

Para ver nuestros ojos debemos mirarnos en un espejo; del mismo modo, para conocernos debemos reflejarnos en algo.

SÓCRATES ¿De qué modo podemos conocer lo más claramente posible nuestra alma? Puesto que, con ese conocimiento, podremos conocernos a nosotros mismos. ¡Por los dioses! ¿Comprendemos bien el justo consejo de la inscripción délfica ahora recordada?
ALCIBÍADES ¿Con qué intención lo dices, oh, Sócrates?

Nos conocemos a nosotros mismos observando nuestra mejor parte, del mismo modo que podemos observar nuestra imagen reflejada en la pupila de otro.

SÓCRATES Te diré que sospecho que esta inscripción pretende en realidad aconsejarnos. Porque se da el caso de que para entenderla no tenemos muchos ejemplos para confrontar, salvo el de la vista.
ALCIBÍADES ¿Qué quieres decir con esto?
SÓCRATES Reflexiona también tú. Si la inscripción aconsejase el ojo, como aconseja al hombre diciendo *mírate a ti mismo*, ¿de qué modo y qué cosa pensaremos que quiera aconsejar? ¿Acaso no nos pide observar algo que, observándolo, permita al ojo verse a sí mismo?
ALCIBÍADES Cierto.

El alma se conoce verdaderamente cuando analiza su parte racional y espiritual.

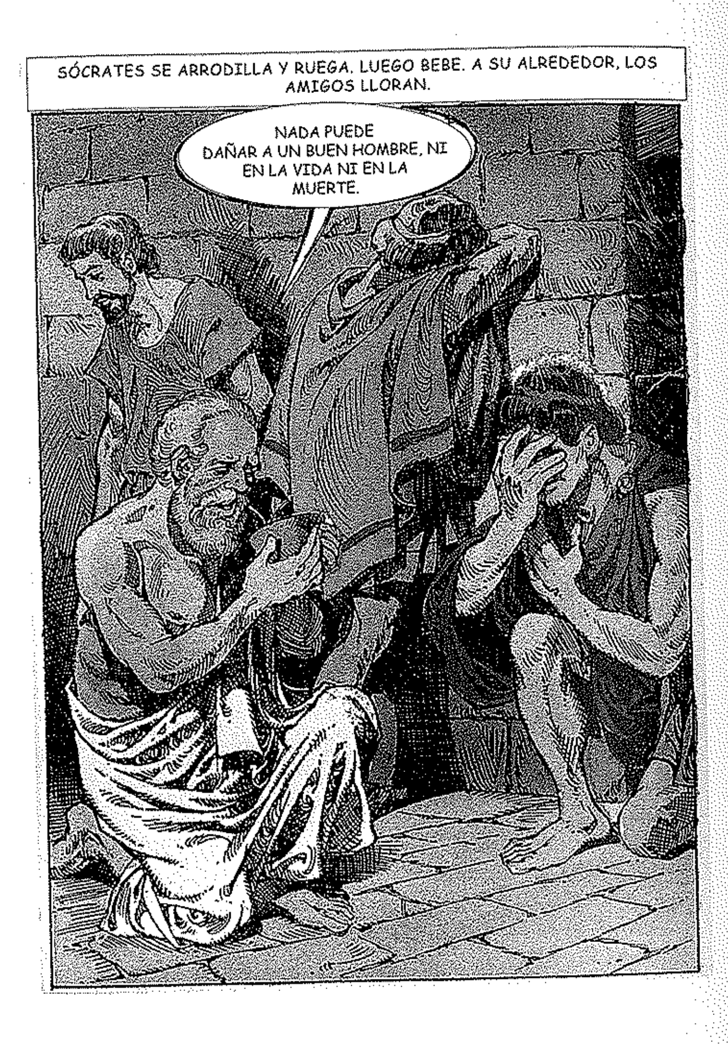
SÓCRATES Muy bien: indaguemos qué objeto existe que, al mirarlo, podamos verlo a él y a nosotros mismos.
ALCIBÍADES Es claro, Sócrates: los espejos y objetos similares.
SÓCRATES Exacto. ¿No hay quizá también en el ojo una característica por la que vemos algo similar?
ALCIBÍADES Cierto.
SÓCRATES Por otra parte, ¿has observado que al mirar a alguien a los ojos se vislumbra nuestro rostro en el ojo de quien está enfrente, como en un espejo que nosotros llamamos pupila porque es casi una imagen de quien la mira?
ALCIBÍADES Es verdad.
SÓCRATES Por lo tanto, si un ojo mira a otro ojo y enfoca la parte mejor del ojo, con la que también ve, entonces se verá a sí mismo.
ALCIBÍADES Evidentemente.
SÓCRATES Pero si el ojo mira otra parte del cuerpo humano o de los objetos, a excepción de aquella que tiene similar naturaleza, no se verá a sí mismo.
ALCIBÍADES Es verdad.
SÓCRATES Si entonces un ojo quiere verse a sí mismo, necesita enfocar un ojo y aquella parte de éste en donde se halla la virtud de la visión. ¿Y no es ésta la vista?
ALCIBÍADES Sí.

El componente racional del alma es sede de lo divino.

SÓCRATES Entonces, querido Alcibíades, ¿no es cierto que también el alma, si quiere conocerse a sí misma, deberá enfocar un alma y sobre todo el rasgo de ésta en el que se encuentre la virtud del alma, la sabiduría, y enfocar a otra persona que posea una parte similar?
ALCIBÍADES Creo que sí, Sócrates.

El componente racional del alma es sede de lo divino.

SÓCRATES ¿Podríamos señalar en el alma una parte más divina que aquella en la que residen el conocimiento y el pensamiento?
ALCIBÍADES No podemos.
SÓCRATES Esta parte del alma es semejante a lo divino, y si la enfocamos se aprende a conocer todo lo que hay de divino: intelecto y pensamiento; y se tiene la mejor posibilidad de conocerse a sí mismo en el mejor modo.



La muerte de Sócrates en un cómic moderno. Sócrates se arrodilla y ruega: de nuevo la equiparación con la figura de Cristo.

El filósofo es un obstetra de almas 25

EL PROBLEMA ¿En qué consiste el trabajo del filósofo? ¿Qué procedimiento de búsqueda es más adecuado para la consecución de la verdad?
LA TESIS Por medio de una comparación, que se ha hecho célebre, entre el trabajo de la partera y el del filósofo, Sócrates sostiene que la tarea del sabio no consiste en proponer afirmaciones verdaderas, sino en favorecer el nacimiento de la verdad en el alma del interlocutor. El trabajo que conduce a este resultado, un auténtico proceso de gestación, prevé un método de búsqueda mayéutico basado en el coloquio individual, en el arte de escuchar y de objetar y en el uso sistemático de la ironía para desbaratar las defensas intelectuales preconstituidas. (Del *Teeteto* de Platón.)

La actividad del filósofo puede ser comparada con la de las comadronas. Sócrates pretende ser una obstetra de almas.

• SÓCRATES ¡Oh, mi querido amigo! ¿Tú no has oído decir que yo soy hijo de Fenareta, una mujer muy capaz y vigorosa comadrona?
TEETETO Sí, lo he oído decir.
SÓCRATES Y que yo ejerzo el mismo arte, ¿lo has oído decir?
TEETETO ¡No, nunca!
SÓCRATES Sepas, pues, que así es. Pero no lo vayas diciendo a los otros. No saben, querido amigo, que yo poseo este arte, y no sabiéndolo no dicen eso de mí, sino que más bien dicen que soy el más extravagante de los hombres y que no hago más que sembrar dudas. También esto lo habrás oído decir, ¿no es cierto?
TEETETO Sí.
SÓCRATES ¿Y quieres que te diga por qué?
TEETETO De buen grado te escucharé.

Era costumbre en Grecia que sólo las mujeres ancianas fuesen obstetras.

SÓCRATES Intenta entender bien en qué consiste el trabajo de la comadrona, y comprenderás más fácilmente qué quiero decir. Tú sabes que mientras pueda concebir y engendrar, ninguna mujer ejerce de comadrona para otras mujeres, sino que sólo lo hacen aquellas que ya no pueden engendrar.
TEETETO Está bien.

La obstetra es, por definición, estéril.

SÓCRATES Se dice que eso es así por Artemisa, quien tuvo en suerte presidir los partos a pesar de ser virgen. Ella, pues, no concedió a mujeres estériles el don de ejercer de comadronas, puesto que la naturaleza humana es demasiado débil para adquirir un arte del que no haya tenido experiencia; asignó, pues, este oficio a aquellas mujeres que por su edad no podían engendrar, honrando así la semejanza que tenían con ella.
TEETETO Es lógico.

La obstetra no puede tener hijos, pero ha vivido personalmente esa experiencia.

SÓCRATES ¿Y no es también lógico e incluso necesario que sean las comadronas las que puedan reconocer mejor que nadie si una mujer está o no embarazada?
TEETETO Ciertamente.
SÓCRATES ¿Y no son las comadronas las que suministrando fármacos y haciendo encantamientos pueden despertar los dolores o hacerlos más leves si quieren, y facilitar el parto y también provocar el aborto, si lo creen necesario, cuando el feto es inmaduro todavía?
TEETETO Es verdad.

Las obstetras hábiles poseen una profunda sabiduría; podrían desempeñar un papel de guía en los apareamientos.

SÓCRATES ¿Y no has observado nunca de ellas que son habilísimas en la preparación de matrimonios, expertas como son en conocer qué hombre y qué mujer se deben unir para engendrar los mejores hijos?
TEETETO Esto no lo sabía.
SÓCRATES Pues que sepas entonces que de este arte suyo hacen más alarde que del corte del ombligo. Piensa un poco: ¿crees tú que sea el mismo arte o que sean dos artes distintas el recoger con todo cuidado los frutos de la tierra y el reconocer en qué tierra está plantada qué planta y qué semilla sembrada?
TEETETO El mismo arte, creo.
SÓCRATES Y en cuanto a la mujer, ¿crees tú que uno sea el arte de sembrar y otro el de recoger?
TEETETO No, no me parece.
SÓCRATES No lo es, en efecto. Sino que, a causa del emparejamiento contra ley y contra natura de hombre con mujer –al que se da el nombre de rufianería–, las comadronas que cuidan su honorabilidad se abstienen también de combinar matrimonios honestos por miedo a incurrir precisamente en esa acusación; mientras que sólo a las comadronas verdaderas convendría, creo yo, el combinar matrimonios como es debido.
TEETETO Así me parece.

Son muchas las ocasiones en que el propio Sócrates describe la fealdad de su rostro y de su cuerpo, pero no para lamentarse de ello, sino para demostrar la independencia del espíritu respecto a la corporeidad.

La filosofía es más complicada que la obstetricia. Pensar, en efecto, puede generar tanto lo verdadero (la vida) como lo falso.

SÓCRATES Éste, por lo tanto, es el oficio de las comadronas, y es grande aunque sin duda menor que el mío. De hecho, a las mujeres no les ocurre el parir ora fantasmas, ora seres reales, ni que ello sea cosa difícil de distinguir: porque si esto ocurriese, grande y bello oficio sería para las comadronas distinguir lo verdadero de lo no verdadero, ¿no te parece?
TEETETO Sí, así me parece.

La filosofía es un arte de obstetricia espiritual.

SÓCRATES Ahora bien: mi arte de obstetra en todo el resto se asemeja al de las comadronas, pero se diferencia en que opera sobre los hombres y no sobre las mujeres, y provee a las almas parturientas y no a los cuerpos. Y la mayor capacidad suya es que, gracias a ella, yo sea capaz de discernir con seguridad si fantasma o mentira pare el alma del joven, o si cosa vital y real.

También el filósofo, como la obstetra, es estéril (de sabiduría): no posee ninguna verdad.

Puesto que esto tengo en común con las parteras, también yo soy estéril pero de sabiduría; y el reproche que tantos me han hecho –que interrogo a los otros sin nunca manifestar mi pensamiento sobre ninguna cuestión, ignorante como soy– es reproche verdadero.

El trabajo del filósofo consiste en ayudar al interlocutor a generar la verdad, a descubrirla en sí mismo.

Y la razón es precisamente ésta: que el dios me obliga a hacer de obstetra, pero me prohibió engendrar. Por lo tanto, yo soy cualquier cosa menos sabio y ninguna sabiduría ha sido nunca descubierta por mí ni generada por mi ánimo; en cambio, algunos de quienes aman estar conmigo parecen del todo ignorantes, pero frecuentando mi compañía todos obtienen, siempre que el dios se lo permite, un provecho extraordinario como comprueban ellos mismos y también los otros.

El alma, aunque preñada de verdad, tiene, sin embargo, necesidad de una guía espiritual.

Y está claro que de mí no han aprendido nada, sino que muchas y bellas cosas han encontrado y generado por sí mismos; pero, esto sí, el mérito de haberlos ayudado a generar es del dios y mío. Y he aquí la prueba. Muchos que no sabían esto y creían que el mérito era del todo suyo, muchos que me miraban con cierto desprecio, un día se alejaron de mí más pronto de lo necesario por su propia voluntad o instigados por otros; y una vez alejados de mí, no hicieron más que abortar por los malos acoplamientos en los que incurrieron, y todo lo que con mi ayuda habrían podido parir, por defecto de crianza lo estropearon, teniendo en más consideración a mentiras y fantasmas que a la verdad; y acabaron pareciendo ignorantes a sí mismos y a los otros.

La búsqueda mayéutica de la verdad es a la vez desestabilizadora y fecunda en resultados.

Están luego quienes vuelven a requerir mi compañía y hacen cosas extrañísimas para tenerla; y si el demonio que siempre está presente en mí me impide unirme con algunos de ellos, con otros en cambio lo permite, y los primeros, no obstante, sacan provecho. En cuanto a los que se juntan conmigo, sufren por ello las mismas penas que las mujeres parturientas: porque tienen dolores y pasan el día y la noche más llenos de inquietud que las mismas mujeres. Y mi arte tiene precisamente el poder de suscitar y, al mismo tiempo, de calmar sus dolores. Así es para ellos.

Para encontrar la verdad hay que buscarla, estar preñados de ella.

Después hay otros, ¡oh Teeteto!, que no me parecen preñados; y entonces me doy prisa en colocarlos en otra parte, sabiendo que éstos no tienen necesidad de mí; digamos que con la ayuda del dios consigo muy fácilmente encontrar con quien puedan unirse y obtener además un provecho de esa misma unión. Y así, son muchos los que se unen a Pródico y a muchos otros sabios y hombres divinos. Pues bien, mi excelente amigo, me he extendido larga y profusamente en esta historia porque tengo la sospecha de que tú, y lo piensas tú mismo, estas preñado y tienes los dolores del parto. Así pues, confía en mí, que soy hijo de comadrona y conozco el arte del obstetra.

Las reacciones rencorosas hacia los discursos de Sócrates demuestran hasta qué punto acierta en un problema de verdad importante.

Que si después, examinando tus respuestas, encuentro que alguna de ellas es fantasma y no verdad y te la quito de encima y la expulso de ti, no te enojes conmigo como hacen las mujeres con sus hijos en su primer parto. Son muchos los que sienten hacia mí esta animadversión, y ella es tanta que me morderían si tratase de quitarles de encima alguna necedad; y lejos como están de saber que ningún dios es malévolo con los hombres, no piensan que si yo hago esto es por benevolencia; en verdad no actúo con malevolencia, sino sólo porque no juzgo lícito aceptar lo falso.

26 El filósofo desea morir

EL PROBLEMA ¿Por qué vale la pena vivir? ¿La muerte del cuerpo implica el fin definitivo del individuo? ¿Hay vida después de la muerte?
LA TESIS Derribando la opinión común, Sócrates afirma que el sabio desea acelerar la liberación del alma espiritual de la cárcel corpórea, y no prolongar sin fin la vida. Acogida favorablemente por la cultura religiosa cristiana, la tesis socrático-platónica (*véase* 30) según la cual la dimensión biológico-corporal es el mayor obstáculo para el camino de la perfecta realización espiritual, se transformará en un lugar fundamental de la tradición filosófica occidental. En tiempos más recientes, Nietzsche verá en ello el inicio de la decadencia intelectual de Occidente (*véase* 180). El fragmento está extraído de la *Apología de Sócrates* de Platón.

la tesis de Sócrates.

• Consideraremos si esperar que la muerte sea un bien.

La dos posibilidades: la muerte es la nada o la transmigración del alma.

Ella es, en efecto, una de estas dos posibilidades: o la muerte coincide con la nada y después de muerto no se tienen ya más sensaciones, o bien, por cuanto se dice, consiste en una suerte de cambio y de trasmigración del alma de esta sede a otra.

Si la muerte es la nada, comparable a un sueño sin sueños, es preferible a la vida.

Si no hay, pues, ninguna sensación sino una especie de sueño semejante al de quien duerme sin soñar, con la muerte se obtendría una ganancia extraordinaria. Si uno escoge una noche en la que por haber dormido tan bien no haya tenido sueño alguno, y si compara esa noche con otras noches y otros días de su vida, debería reflexionar y decir cuántos otros días y cuántas otras noches vivió en su existencia con más satisfacción y placer que aquella noche; de modo que estoy dispuesto a creer que no sólo un ciudadano cualquiera, sino el mismo Gran Rey reconocería que en comparación con todos los otros, esos días y esas noches se pueden contar con los dedos. Si tal es la muerte, yo la defino sin duda como una ganancia: de este modo, en efecto, todo el tiempo parece no ser más que una única noche.

Si la muerte es el paso del alma a la ultratumba, es una magnífica ocasión para encontrar hombres ilustres.

Si, por el contrario, la muerte es una suerte de trasmigración de esta vida a otro lugar y es verdad lo que se dice –esto es, que todos los muertos se reúnen en aquel lugar– ¿qué bien podría ser mayor que éste, señores jueces? Pues si uno, llegado al Hades después de ser liberado por quienes se dicen jueces, encontrara a aquellos que lo son verdaderamente, a aquellos de quienes se dice ejercen allí justicia –Minos, Radamanto, Eaco, Trittolemos y otros semidioses que en vida actuaron según justicia–, ¿se trataría de un viaje de poca monta? ¿Cuánto no estaría dispuesto cualquiera de vosotros a pagar con tal de encontrarse con Orfeo, con Museo, con Hesíodo o con Homero?

La tranquilidad interior del hombre honesto es superior a la muerte.

Es preciso, pues, que también vosotros, señores jueces, estéis bien dispuestos a la esperanza ante la muerte, y que sólo penséis esto: que ningún mal puede golpear al hombre recto ni cuando vive ni cuando está muerto, y que sus acciones no son indiferentes a los dioses.

Cualquier acontecimiento, incluso la condena a muerte, tiene su razón de ser.

Incluso esto que ahora me ocurre a mí, no sucede por casualidad: para mí está muy claro que el morir en este punto y liberarme de todos los fastidios es lo mejor que podría sucederme. Por esto no me ha detenido nunca ninguna señal divina, y por mi parte no monto en cólera por quienes me han condenado ni por mis acusadores.

Condenable no es sólo la sentencia, sino la voluntad malvada que la inspira.

Sin embargo, ellos me han condenado y me han acusado creyendo hacerme un daño, y ese diverso entendimiento suyo hace que recaiga sobre ellos una justa reprobación.

La vida de Sócrates ha de ser tomada como ejemplo a seguir.

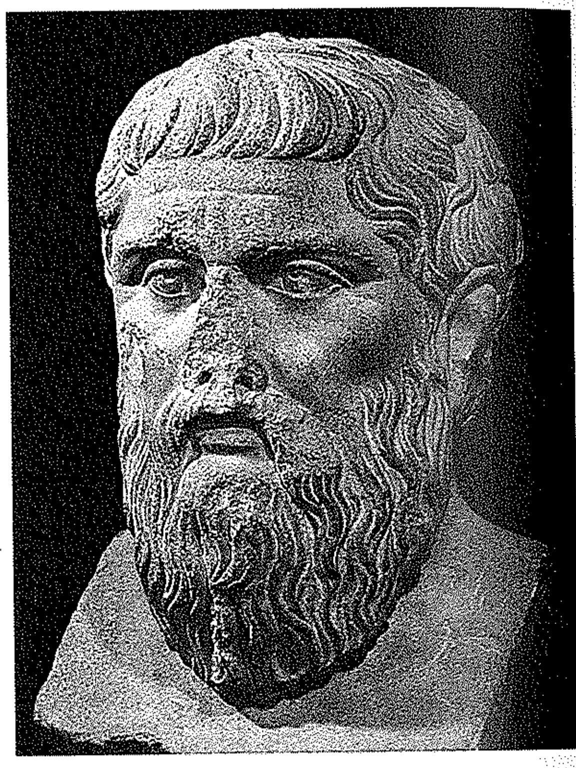
A pesar de ello, esto les ruego: castigad, hombres, a mis hijos cuando lleguen a la pubertad, molestándoles del mismo modo en que yo os molestaba a vosotros si pareciese que se cuidan de la riqueza o de cualquier otra cosa antes que de la virtud; y si llegaran a exhibir algún valor sin valer nada, reprendedlos como yo os he reprendido a vosotros por no aplicarse en cosas que valgan la pena y por creer contar para algo cuando, en cambio, no cuentan para nada. Si hicieseis esto, yo y mis hijos habremos obtenido justicia de vosotros.

Sólo dios conoce la verdad.

Pero ya es hora de irse: yo a la muerte, vosotros a la vida. Quien después de nosotros se encamine hacia la meta mejor, será ignoto por todos, salvo por el dios.

Platón

Atenas, 428-347 a.C.



Platón (París, Louvre), réplica de un original del s. IV a.C.

Se ha dicho que toda la filosofía occidental no es más que un colosal comentario a Platón. Lo cierto es que Platón sigue siendo el único filósofo que no ha dejado de ser estudiado en ninguna de las fases históricas de los últimos dos milenios; tanto, que podría ser definido como de ***perenne actualidad***.

De origen aristocrático (alardeaba de antepasados ilustres), al entender que el poder debía entregarse a los más sabios, consideró natural que la profesión filosófica llevase a la política y al gobierno de la ciudad. Estas ambiciones políticas no se tradujeron en una carrera personal, pero sí en la invención de una nueva institución social: la *escuela filosófica*. En ella, la futura clase dirigente de Atenas podría formarse bajo la tutela del maestro. El filósofo dedicó su vida entera a la dirección de esta escuela, la **Academia** (nacida como una simple palestra cercana a los jardines de Academos), a excepción de una serie de desafortunados viajes a la corte del tirano Dioniso en Siracusa, con la ilusoria esperanza de fundar un Estado modelo en Sicilia (una ciudad gobernada por un rey-filósofo). Los acontecimientos fundamentales de esta vida totalmente dedicada al estudio y a la investigación fueron el encuentro con Sócrates (hacia los veinte años de edad) y, nueve años más tarde, las dramáticas vicisitudes del proceso y condena a muerte de su maestro. Estos hechos causaron a buen seguro un trastorno en la vida del joven Platón, quien hizo de ellos argumento de sus mejores escritos, además de mantener a Sócrates como protagonista de sus 36 diálogos.

Los diálogos de Platón están convencionalmente subdivididos en nueve tetralogías: 1) *Eutifrón, Apología de Sócrates, Critón, Fedón*; 2) *Cratilo, Teeteto, El sofista, El político*; 3) *Parménides, Filebo, El banquete, Fedro*; 4) *Alcibíades I y II, Hiparco, Amantes*; 5) *Teagetes, Cármides, Laques, Lisis*; 6) *Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón*, 7) *Hipias menor, Hipias mayor, Ión, Menéxeno*; 8) *Clitofonte, La república, Timeo, Critias*; 9) *Menón, Las leyes, Epinomis, Cartas*.

¿Cómo buscar lo que se ignora? 27

EL PROBLEMA Sócrates enseñaba que sabio era aquel que sabía que no sabía. Pero entonces, ¿cómo es posible el conocimiento? Si las ideas no nacen de la experiencia sensible, ¿dónde se originan?
LA TESIS Platón, siguiendo el camino inaugurado por Parménides (*véase* 13), excluye que las ideas puedan derivar de los sentidos: son una pura *visión intelectual*, una representación en la pantalla de la mente. Resuelve el problema de su origen recurriendo a la doctrina de la reminiscencia, según la cual para el alma conocer es recordar lo que sabía antes de reencarnarse en el cuerpo. Se trata de la tesis central de todo el platonismo, sostenida con el recurso a una serie de doctrinas adyacentes, en particular la creencia órfico-pitagórica de la metempsicosis o trasmigración de las almas (*véase* 9). El pasaje que sigue pertenece al *Menón*.

• MENÓN Cómo, Sócrates, buscarías lo que ignoras absolutamente? ¿Y cuál de las cosas que ignoras sería objeto de tu búsqueda? Y si la encontraras, ¿cómo podrás darte cuenta de que es ésa precisamente la que buscabas, si no la conocías?

el problema: ¿cómo se puede conocer lo que se ignora?

SÓCRATES ¡Comprendo qué quieres decir, Menón! ¡Date cuenta de que propones un buen argumento erístico! El argumento según el cual el hombre no puede ni buscar lo que sabe ni buscar lo que no sabe: lo que sabe porque, conociéndolo, no tiene necesidad de buscarlo; lo que no sabe, porque tampoco sabe qué es lo que busca.
MENÓN ¿Y no te parece, Sócrates, que es éste un razonamiento bien hilvanado?
SÓCRATES ¡A mí no!
MENÓN Dime por qué.

Sócrates define el problema como erístico; esto es, puramente retórico y capcioso.

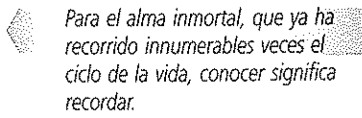
SÓCRATES ¡Seguro! Porque he escuchado a hombres y mujeres muy adoctrinados en las cosas divinas...
MENÓN ¿Qué decían?
SÓCRATES Cosas verdaderas, me parece, y bellas.
MENÓN ¿Cuáles? ¿Y quiénes son los que las dijeron?

Sócrates se refiere a las doctrinas de los órficos...

SÓCRATES Sacerdotes y sacerdotisas cuyo corazón desea dar razón del propio ministerio. Y las mismas cosas las dice también Píndaro y muchos otros poetas, y poetas divinos. Y esto dicen (piensa si crees que dicen la verdad): dicen que el alma humana es inmortal, y que una vez alcanza su cumplimiento (lo que se llamamos morir) renace y nunca se destruye; por ello afirman que es necesario vivir la vida lo más santamente posible...

Los órficos sostenían la inmortalidad del alma y la metempsicosis (es decir el paso del alma a nuevos cuerpos).

Así pues, como el alma es inmortal y muchas veces renacida y como ha visto nuestro mundo y el del Hades, nada tiene que aprender. Que nadie se sorprenda porque sea capaz de hacer que emerja de nuevo en la mente lo que ésta ya sabía de la virtud y de todo el resto. Puesto que, por otra parte, la naturaleza entera está emparentada consigo misma y el alma todo lo ha aprendido, nada impide que el alma, recordando una sola cosa (recuerdo que los hombres llaman aprendizaje) encuentre por sí misma todas las otras siempre que uno sea valiente e infatigable en la búsqueda. Sí, buscar y aprender son, en su conjunto, pura reminiscencia.



Para el alma inmortal, que ya ha recorrido innumerables veces el ciclo de la vida, conocer significa recordar.

La paradoja del conocimiento tiene, pues, solución.

No debemos, por lo tanto, fiarnos del razonamiento erístico: nos volvería perezosos y suena dulce sólo a los oídos de la gente sin vigor; el nuestro, por el contrario, nos hace laboriosos y enteramente dedicados a la búsqueda; convencido de estar en la verdad, deseo averiguar contigo qué es la virtud.

ANAMNESIS O REMINISCENCIA

En griego, *anamnesis* significa recuerdo, reminiscencia. El término indica la teoría de origen mítico-filosófico con la que Platón explica el problema del concepto y del conocimiento en general. El alma (la mente humana) no adquiere conocimiento del exterior, sino que recuerda en su interior lo que una vez adquirió para olvidarlo después. Retomando la teoría ya sostenida por Pitágoras de la *metempsicosis*, Platón piensa que las almas transmigran de un cuerpo a otro y que, antes de descender a un nuevo cuerpo, tienen la posibilidad de contemplar las *ideas*, los modelos perfectos de las cosas. Este conocimiento, perdido con los esfuerzos del nacimiento, se despierta después gracias a la observación de las cosas. Dicho de otro modo: la percepción del mundo externo no suministra ningún conocimiento: sólo un estímulo del recuerdo. El conocimiento llega a través de una visión intelectual, cuando conseguimos reconocer las formas esenciales y prototípicas (es decir, las *ideas*) en la complejidad del mundo real.

La Academia platónica en un cómic contemporáneo.



28 El conocimiento es un recuerdo

EL PROBLEMA ¿Qué hace posible el conocimiento? ¿Cómo conseguimos emplear los conceptos generales? Es decir, ¿cómo logramos clasificar los objetos según clases de pertenencia?

LA TESIS El proceso que lleva a la formación de los conceptos no nace de la experiencia: no nos formamos la idea de caballo observando muchos caballos. La prueba es que nada en la naturaleza puede ser origen de la idea abstracta de semejanza (aunque, obviamente, hay cosa que juzgamos semejantes). Platón resuelve el dilema proponiendo la teoría del innatismo: el alma conoce las cosas recordándolas, es decir, apelando a la memoria el súbito recuerdo de lo que vio en el mundo ultraterreno antes de reencarnarse.

En palabras actuales, si eliminamos la componente mítico-religiosa del pensamiento platónico podemos afirmar que el pensamiento se estructura en esquemas conceptuales innatos, en potencia al nacer y desarrollados después por el aprendizaje sensorial. El siguiente fragmento está extraído del *Fedón*.

El conocimiento es un recuerdo: ésta es la tesis por demostrar.

• SÓCRATES Así pues, tú que dudas de esto, ¿de qué modo lo que llamamos aprendizaje es reminiscencia?
SIMMIAS Que yo precisamente dude no es cierto; sucede que tendría que experimentar en mí mismo esto de lo que razonamos. Es decir..., recordar... Escucharía con mucho gusto cómo podrías demostrarlo.
SÓCRATES De este modo: seguramente, ambos estamos de acuerdo en que si alguien se acuerda de algo es porque antes ha tenido cognición de ello.
SIMMIAS En efecto.

El mecanismo asociativo entre las ideas se basa en el recuerdo.

SÓCRATES Así pues, ¿estamos de acuerdo también en que cuando uno tiene cognición de algo en el modo que digo, se trata de una reminiscencia? ¿Qué modo es el que digo? Éste. Si alguien, vista una cosa u oída o tenida otra sensación, no solamente conoce esa tal cosa, sino que le viene además otra a la mente (otra cuya cognición no es la misma, sino distinta), ¿no empleábamos la palabra en su justo valor cuando decíamos, a propósito de esta otra cosa venida a la mente, que ese alguien *se había acordado*?
SIMMIAS ¿Cómo dices?

Por ejemplo: el recuerdo de un hombre remite (recuerda) a sus objetos personales.

SÓCRATES Por ejemplo: la noción de hombre es una, y la noción de lira es otra.
SIMMIAS Sin duda.
SÓCRATES Pues bien, ¿no sabes que cuando los enamorados ven una lira o una capa u otro objeto cualquiera del que su enamorado se sirva, ocurre que reconocen la lira y, al mismo tiempo, ven de nuevo en su mente la figura del enamorado a quien pertenece la lira? Eso es reminiscencia.

La asociación mental adviene por semejanza o diferencia.

Así, de todos estos ejemplos ¿no resulta que la reminiscencia adviene en dos modos, por vía de semejanza y por vía de desemejanza? Sí. Bien: pero cuando alguien se acuerda de algo por vía de semejanza, ¿no le sucede también necesariamente que piensa si la cosa que ha despertado el recuerdo esté o no, en cuanto a la semejanza, falta de alguna parte respecto a aquella de la que ha despertado el recuerdo?
SIMMIAS Necesariamente.

Toda comparación presupone la posesión de un criterio de semejanza.

SÓCRATES Juzga entonces si la cosa es así. Hay algo de lo que afirmamos que es igual, ¿no es cierto? Y no hablo de madera con madera, piedra con piedra o algo similar; sino más bien de algo que está allí y distinto de todos estos iguales; hablo del igual en sí. ¿Podemos afirmar de este igual en sí que es algo o no es nada en absoluto?
SIMMIAS Debemos afirmarlo, seguramente.

SÓCRATES ¿Y sabemos también lo que él es en sí mismo?
SIMMIAS Desde luego.

La idea de semejanza precede a los juicios comparativos.

SÓCRATES ¿Y dónde hemos adquirido este conocimiento? ¿No lo hemos obtenido de esos iguales de los que se hablaba antes, maderas o piedras u otros objetos cualesquiera, al ver que son iguales? ¿No hemos sido inducidos por esos iguales a pensar en el igual que es distinto a ellos? O bien, ¿no te parece que sea distinto? Considera también este punto. ¿No sucede en ocasiones que piedras iguales y maderas iguales parezcan, aun siendo los mismos, iguales a unos y a otros no?
SIMMIAS Seguramente.

La contradicción lógica entre semejanza y diversidad no tiene origen en la experiencia.

SÓCRATES Y dime, ¿puede darse el caso de que lo igual aparezca desigual? ¿Es decir, que la igualdad parezca desigualdad?
SIMMIAS Imposible, oh Sócrates.
SÓCRATES En efecto, estos iguales y lo igual en sí no son la misma cosa.
SIMMIAS Me parece bien, oh Sócrates.
SÓCRATES Pero tú has podido pensar en retener en la mente el conocimiento de ese igual gracias a estos iguales, aunque sean distintos de aquel igual, ¿no es verdad?
SIMMIAS Muy cierto.
SÓCRATE S Y como algo símil o disímil respecto a éstos, ¿no?
SIMMIAS Precisamente.

Los juicios comparativos implican el contraste con un prototipo ideal.

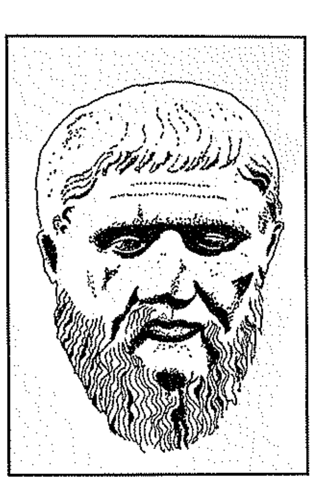
SÓCRATES Porque no hay diferencia. Basta con que tú, vista una cosa, consigas pensar en otra a partir de ella, sea esa otra símil o disímil. He aquí que precisamente en este proceso has tenido necesariamente un caso de reminiscencia.
SIMMIAS Muy bien.
SÓCRATES Y dime, ¿nos ocurre a nosotros algo similar respecto a aquellos iguales que observamos en las maderas y en los otros objetos iguales sobre los que discurríamos antes? ¿Nos aparecen iguales como precisamente es lo igual en sí, o están faltos de él en alguna parte? Es decir, ¿son idénticos a lo igual o están faltos de algo?
SIMMIAS Más bien están faltos.

Reconocer, identificar una cosa por lo que es, implica un juicio de semejanza con un modelo.

SÓCRATES Y entonces, cuando uno, vista una cosa, piensa de este modo: «Esto que ahora veo tiende a ser como otra cosa, precisamente como uno de esos seres que existen por sí mismos; y, no obstante, le falta algo y no puede ser como aquél; antes bien, es inferior». Y bien: ¿no estamos de acuerdo en que quien piensa así de algún modo debe haberse hecho antes una idea del ser del que afirma que la cosa vista se parece, pero respecto a la que es, en comparación, defectuosa?
SIMMIAS Necesariamente.

Incluso la idea de semejanza no puede ser deducida de la simple comparación entre cosas iguales.

SÓCRATES Y entonces, dime ¿nos ha sucedido a nosotros algo similar, o no, respecto a los iguales y al igual en sí?
SIMMIAS Cierto.

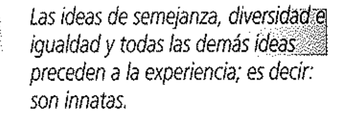


Rostro de Platón.

SÓCRATES Por lo tanto, es necesario que ya de antes hayamos tenido una idea de lo igual; es decir, antes del momento en el que, viendo por primera vez los iguales, pudimos pensar que todos estos iguales aspiran a ser como lo igual, pero le quedan inferiores.
SIMMIAS Es así.
SÓCRATES Y, por lo tanto, estamos de acuerdo también en esto: que este pensamiento no se ha podido formar en nosotros partiendo de otro, ni es posible que se forme de otro sino del ver y del tocar o de cualquiera otra de estas sensaciones; porque todas para mí valen ahora lo mismo.
SIMMIAS Valen lo mismo respecto a lo que ahora quiere demostrar nuestro razonamiento.
SÓCRATES Pero, naturalmente, es de estas sensaciones que debe formarse en nosotros el pensamiento de que todos los iguales que caen bajo estas sensaciones aspiran a ser aquello que es lo igual en sí y respecto a lo que, sin embargo, restan inferiores. ¿O no es así?
SIMMIAS Así es.

La idea de igualdad precede a los juicios de igualdad.

SÓCRATES Por lo tanto, antes de que comenzásemos a ver, a oír y, en definitiva, a hacer uso de nuestros otros sentidos, era necesario que nos encontrásemos ya en posesión del conocimiento de lo igual en sí, de lo que realmente es, si después debíamos reenviar a ese igual los iguales que nos resultaban de las sensaciones, y pensar que todos tienen el *ansia* de ser como aquél, aunque le queden por debajo...



Las ideas de semejanza, diversidad e igualdad y todas las demás ideas preceden a la experiencia; es decir: son innatas.

Si, por lo tanto, es verdad que nosotros, adquirido este conocimiento antes de nacer, lo hemos llevado con nosotros naciendo, querrá decir que antes de nacer y apenas nacidos conocíamos ya no sólo lo igual y, por lo tanto, lo mayor y lo menor, sino también todas las otras ideas; porque ahora no estamos razonando sólo acerca de lo igual, sino que también de lo bello en sí, de lo bueno en sí, de lo justo en sí y de lo santo y, en definitiva, como decía, de todo aquello a lo que, en nuestro disputar, ya sea interrogando o sea respondiendo, ponemos este sello, que es en sí. De donde resulta necesariamente que, antes de nacer, debemos haber tenido conocimiento de todas estas ideas.
SIMMIAS Así es.

El alma inmortal conoce todas las ideas.

SÓCRATES Y también resulta (salvo que, una vez en posesión de estos conocimientos, no nos encontremos luego, a cada sucesivo renacer nuestro, en la condición de haberlas olvidado) que precisamente en nuestro perenne renacer no cesamos nunca de saber, y conservamos este saber por toda la vida. Porque el saber es esto: adquirido un conocimiento, conservarlo y no haberla olvidado. ¿No es esto, oh Simmias, lo que llamamos olvido, pérdida de conocimiento?
SIMMIAS Propiamente esto, oh Sócrates.

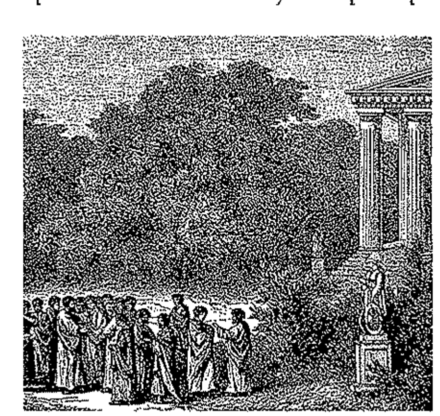
El alma, sin embargo, ha olvidado temporalmente las ideas a causa de su traumático renacer en un cuerpo.

SÓCRATES Muy bien; pero si, por el contrario, adquiridos los conocimientos antes de nacer, los perdemos naciendo, y si valiéndonos después de los sentidos relativos a ciertos objetos dados, recuperamos en cada uno de ellos aquellos co-

Así pues, la percepción de las cosas sensibles no es más que un estímulo a la evocación de las ideas innatas.

nocimientos que teníamos ya de antes, entonces esto que nosotros llamamos aprender, ¿no será un recuperar conocimientos que ya nos pertenecían? Y si empleamos para esto la palabra recordar, ¿no la empleamos en su justo significado?
SIMMIAS Ciertamente.

SÓCRATES Esto, en efecto, fue ya demostrado como posible: que uno, habiendo ya tenido la sensación de alguna cosa por haberla visto u oído o, en algún otro modo, percibido, he aquí que éste, por vía de esta cosa, se pone a pensar en otra de la que se había olvidado y a la que aquélla se acercaba o por semejanza o también por desemejanza. De modo que, como decía, una de dos: o hemos nacido ya conociendo aquellas ideas y todos conservamos el conocimiento de ellas durante la vida, o bien aquellos de los que decimos que aprenden no hacen otra cosa que recordar, y este aprendizaje será entonces y precisamente reminiscencia.


La Academia platónica en una ilustración decimonónica.

29 El destino del filósofo y el mito de la caverna

EL PROBLEMA ¿Qué es la filosofía? ¿Cuál es la tarea del filósofo?
LA TESIS El texto que a continuación se cita, con el que se inicia el libro VII de *la República*, es uno de los más famosos de toda la historia de la filosofía. La figura del filósofo y sus atribuciones se delinean por medio de una compleja metáfora. La caverna oscura es nuestro mundo; los esclavos encadenados son los hombres; las cadenas son las pasiones y la ignorancia; las imágenes sobre el fondo de la caverna son las percepciones sensoriales; la liberación del esclavo es la acción liberadora de la filosofía; la aventura del esclavo fuera de la caverna representa la experiencia filosófica; el mundo fuera de la caverna es el mundo de las ideas, el único verdaderamente real; el Sol que ilumina el mundo verdadero es la idea de Bien, que guía al conocimiento; el retorno del esclavo es el deber del filósofo de implicar a la sociedad en la experiencia de la verdad; la incapacidad del esclavo para readaptarse a la vida de la caverna es la inadaptación social de los filósofos; la mofa del esclavo es la suerte del sabio; el asesinato final del esclavo-filósofo es la muerte de Sócrates.

La caverna representa nuestro mundo, en el que reina la opinión; las cadenas representan la ignorancia y las pasiones.

• SÓCRATES Compara nuestra naturaleza, por lo que respecta a la educación y falta de educación, con una imagen como ésta. Imagina, dentro de una morada subterránea en forma de caverna, con la entrada abierta a la luz y tan amplia como la entera anchura de la caverna, a unos hombres que están allí desde niños, encadenados de piernas y cuello y obligados a permanecer detenidos y a mirar sólo hacia delante, incapaces, a causa de la cadena, de girar la cabeza.

La luz representa la verdad, el muro, la separación entre verdadera y falsa realidad.

Alta y lejana brilla a sus espaldas la luz de un fuego y entre el fuego y los prisioneros se extiende, realzada, una calle. Imagina un pequeño muro construido a lo largo de ésta, como las pantallas que los titiriteros ponen delante de las personas para mostrar los títeres por encima de ellas.
GLAUCO Lo veo.

Las estatuas: las cosas del mundo sensible.

SÓCRATES Imagina que ves a hombres que acarrean a lo largo del muro toda suerte de objetos: estatuas y otras figuras de piedra y madera, trabajadas de cualquier modo; y, como es natural, algunos porteadores hablan, otros callan.
GLAUCO Extraña imagen la tuya, y extraños también los prisioneros.

Los prisioneros ven sólo las sombras de las estatuas...

SÓCRATES Se parecen a nosotros; ¿crees que tales personas puedan ver otra cosa que sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que está frente a ellos?
GLAUCO ¿Y cómo podrían, si están constreñidos a tener inmóvil la cabeza por toda su vida?
SÓCRATES Y para los objetos transportados, ¿no es lo mismo?
GLAUCO Seguramente.

...y las toman por la realidad.

SÓCRATES Si aquellos prisioneros pudiesen conversar entre ellos, ¿no crees que pensarían en llamar objetos reales a sus visiones?
GLAUCO Por fuerza.
SÓCRATES ¿Y si la prisión tuviese un eco en la pared de enfrente? Cada vez que uno de los pasantes hiciese sentir su voz, ¿crees que la juzgarían distinta de aquella sombra que ante ellos pasa?
GLAUCO ¡No, por Zeus!
SÓCRATES Para tales personas, en definitiva, la verdad no puede ser otra cosa que las sombras de los objetos artificiales.
GLAUCO Por fuerza.

La vía del verdadero conocimiento comienza con la liberación de las cadenas de la ignorancia.

SÓCRATES Examina ahora cómo podrían soltarse de las cadenas y curarse de la inconsciencia. Admite que les ocurriese un caso como éste: que uno fuese liberado, obligado imprevistamente a levantarse, a girar su cabeza, a caminar y elevar la mirada a la luz; y que haciendo esto sintiese dolor y el resplandor lo incapacitase para vislumbrar los objetos de los que antes veía las sombras.

No engañado por la percepción sensible (las sombras), el filósofo ve la verdad.

¿Qué crees que respondería si se le dijese que antes veía vacuidades privas de sentido, pero que ahora, estando más próximo a lo que es y siendo dirigido hacia los objetos que tienen más ser, puede ver mejor? Y si, mostrándole cada uno de los objetos que pasan, se le preguntara o se le obligara a responder qué es, ¿no crees que se quedaría dudoso y juzgaría más verdaderas las cosas que veía antes que las que le fuesen mostradas ahora?
GLAUCO Cierto.

La verdad es deslumbrante; su descubrimiento puede confundirnos temporalmente.

SÓCRATES Y si se le obligase a mirar la misma luz, ¿no sentiría dolor en los ojos y no huiría volviéndose hacia los objetos sobre los que puede sostener la vista? ¿Y no los juzgaría realmente más claros que aquellos que le fueron mostrados?
GLAUCO Así es.
SÓCRATES Y si luego se le arrastrase fuera de allí a la fuerza, obligándole a recorrer la áspera y escarpada cuesta y no se le dejase hasta haberlo sacado a la luz del Sol, ¿no sufriría y no se irritaría por ser arrastrado? Y, llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no podría ver una sola cosa de las que ahora llamamos verdaderas.
GLAUCO No podría, desde luego; al menos momentáneamente.

La posesión de la verdad produce un rápido incremento del saber, una ascensión a lo verdadero.

SÓCRATES Si deseara ver el mundo superior, tendría que acostumbrarse. Y antes observará muy fácilmente las sombras y luego las imágenes de los seres humanos y de los otros objetos reflejados en el agua, y al fin los objetos mismos; y de éstos, luego, volviendo la mirada a la luz de las estrellas y de la Luna, podrá contemplar de noche los cuerpos celestes y el cielo mismo más fácilmente que ver durante el día el Sol y la luz del Sol.
GLAUCO Cómo no.

El objetivo de la ascensión cognoscitiva es la contemplación del bien en sí mismo (el Sol).

SÓCRATES Finalmente, creo yo, podrá observar y contemplar cuál es verdaderamente el Sol, y no sus reflejos en las aguas u otras superficies, sino el Sol en sí, en su propio dominio.
GLAUCO Por fuerza; y después, hablando del Sol, podría ya concluir en que es éste el que produce las estaciones y años, y el que gobierna todas las cosas del mundo visible, y es causa, en cierto modo, de todo aquello que él y sus compañeros veían.

El sabio tiene el deber de comunicar sus descubrimientos a toda la sociedad.

SÓCRATES Y acordándose de la primera morada y de la sabiduría que allí había y de los compañeros de prisión, ¿no crees que se sentiría feliz del cambio y que sentiría piedad por ellos?
GLAUCO Cierto.

Quien posea la verdadera sabiduría será marginado al mundo de la ignorancia.

SÓCRATES En cuanto a los honores y elogios que de vez en cuando se intercambiaban entonces, y a los premios reservados para quien fuese más agudo en observar los objetos que pasaban y más recordase los que solían desfilar antes y después, adivinando de esta forma el siguiente, ¿crees que los ambicionaría y que envidiaría a aquellos de entre los prisioneros que tuviesen honores y poder? ¿O que se encontraría en la condición que se cuenta de Homero y preferiría «ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal» y sufrirlo todo antes que tener esas opiniones y vivir en aquel mundo?
GLAUCO Así pienso también yo; aceptaría todo antes que vivir de aquel modo.

Al sabio le resulta difícil comunicarse con quien no sabe nada y cree saberlo todo.

Reflexiona ahora sobre este otro punto. Si nuestro hombre descendiese de nuevo allá abajo y se sentara en el mismo lugar, ¿no tendría los ojos llenos de tinieblas, viniendo súbitamente del Sol?

GLAUCO Sí, cierto.
SÓCRATES ¿Y si debiese discernir nuevamente entre las sombras y competir con los que permanecieron siempre prisioneros, mientras su vista está aún oscurecida, antes de que los ojos vuelvan a su estado normal? ¿Si este período en el que se reconoce el hábito de la vista fuese más bien largo?

El filósofo no se encuentra cómodo en el mundo de las sombras (la vida cotidiana) y a menudo es torpe.

¿No sería él entonces objeto de risas? ¿Y no se diría de él que por haber subido allí vuelve con los ojos estropeados y que no merece la pena intentar subir? Y a quien intentase liberar y conducir a aquellos prisioneros, ¿no lo asesinarían, si pudiesen tenerlo entre las manos y matarlo?
GLAUCO Ciertamente.

El punto fundamental reside en abandonar el mundo sensible (la caverna) por el inteligible.

SÓCRATES Esta imagen, querido Glauco, hay que aplicarla a nuestro discurso anterior: debemos comparar el mundo cognoscible con la morada de la prisión y la luz del fuego que hay dentro al poder del Sol. Si luego consideras que el ascenso y la contemplación del mundo superior equivalen a la elevación del alma al mundo inteligible, no concluirás muy diferente de como lo hago yo, si es que quieres conocer mi parecer.

Una vez en posesión de la verdad, el filósofo deberá retornar al mundo sensible, viendo la verdadera realidad.

El dios sabe si corresponde a lo verdadero. He aquí mi parecer: en el mundo cognoscible, lo más elevado y difícil es percibir la idea de bien; pero cuando se ha visto, la razón nos lleva a colegir que ella es la causa de todo lo que es recto y bello; y en el mundo visible ella genera la luz y la soberanía de la luz, y en lo inteligible ejerce de soberana, verdad e intelecto. Y quien quiera conducirse sabiamente en privado o en público, deberá verla.
GLAUCO Estoy de acuerdo también yo, en la medida en que me es posible.

El filósofo debe huir de la tentación de extrañarse del mundo.

SÓCRATES Tú estás de acuerdo conmigo también en este otro punto, y no te extrañes de que quien ha llegado a esta altura no quiera ocuparse de las cosas humanas, y de que su alma se vea continuamente estimulada a vivir en la altura. Es natural que sea así, si también para esto vale la imagen de antes.
GLAUCO Es natural.
SÓCRATES ¿Y crees que pueda parecer extraño si uno, pasando de las visiones divinas a las cosas humanas, se muestra torpe y parece ridículo porque su vista está todavía oscurecida? ¿Y si, incluso antes de haber recuperado el hábito en aquella tiniebla reciente, se ve obligado a contender en los tribunales o en cualquiera otra sede discutiendo sobre las sombras de la justicia o sobre las copias que dan lugar a estas sombras, y a batirse sobre la interpretación de estos problemas con quien no ha visto nunca la justicia en sí?
GLAUCO No es de extrañarse.

Si bien al filósofo puede resultarle difícil vivir en el mundo, posee la fuerza interior de la verdad.

SÓCRATES Pero una persona razonable se acordaría de que los ojos están sujetos a dos clases de perturbaciones, y por dos motivos: cuando pasan de la luz a la tiniebla y de la tiniebla a la luz. Y si pensase que estos mismos hechos se producen en el alma, cuando viese a alguien turbado e incapaz de visión alguna, no se reiría insensatamente, sino que buscaría saber si,

viniendo de una vida más espléndida, está cegado por la falta de costumbre; o si procediendo desde la ignorancia a una condición de mayor esplendor, está demasiado deslumbrado. Y así, diría que uno es feliz por su condición y por su vida, y tendría piedad del otro. Y si quisiera reírse de él, su risa sería menos ridícula que la que golpeara al alma que viene de lo alto, de la luz.
GLAUCO Sí, así parece.

EROS-AMOR
Mientras que en la actualidad vemos en el amor un sentimiento, una pasión relativa a la psicología del individuo, los antiguos vieron en el *eros* (la traducción griega de *amor*) una fuerza natural y primordial relacionada no sólo con la atracción sexual, sino también con la amistad y con la política. *Erótico*, en efecto, es propiamente todo lo que une, lo que armoniza los contrastes sin negarlos, lo que consigue mantener unidas entre sí a realidades distintas.

30 El cuerpo es obstáculo para el conocimiento

EL PROBLEMA ¿A condición de qué es posible alcanzar la verdad? ¿Qué valor posee la dimensión corporal del hombre? ¿En qué relación deben ser pensados espíritu y cuerpo?
LA TESIS Si en la Edad Media se interpretó a Platón en un sentido religioso, incluso como a un precursor del Cristianismo, se debe a pasajes como los siguientes, en los que emana una fuerte tensión moral y una espiritualidad fuertemente ascética. El cuerpo y todo lo que significa (percepción, pasión, instintos, emociones) debe ser anulado para actuar el ejercicio de la razón. Todo lo que no sea pura espiritualidad racional puede ser descrito en términos de patología del alma. Son tesis importantes para toda la historia de la filosofía occidental, mucho más allá de los límites de la tradición platónica. (Del *Fedón*).

Es el nexo con el cuerpo lo que impide al espíritu la conquista de la verdad.

• Parece que hay un camino que nos lleva, mediante el razonamiento, a esta consideración: mientras tengamos cuerpo y nuestra alma esté unida a este maléfico elemento, no obtendremos del todo aquello que ardientemente deseamos; esto es, la verdad.

Instintos, emociones y enfermedades, obstaculizan la racionalidad.

El cuerpo, en efecto, por su necesidad de alimentarse, es fuente de una infinidad de preocupaciones; por otra parte, cuando sufrimos enfermedades, éstas nos impiden la búsqueda del ser. La carne nos invade con sus amores, encantos, temblores, sus muchas fantasías y castillos en el aire, y entonces se verifica plenamente el dicho por el que, a causa suya, se introduce en nosotros, obstinada e infatigable, la negación del pensar.

Agresividad social y guerra son consecuencia de las pasiones.

Guerras, tumultos y batallas son producto del cuerpo y sus deseos. Todas las guerras tienen su origen en el ansia de riquezas y, necesariamente, nos procuramos las riquezas por causa del cuerpo, en cuanto somos esclavos a su servicio.

La dimensión corporal domina tanto en el reposo como en la inmovilidad.

Pero el colmo de todo ello es que si se nos concede un poco de calma y de libertad respecto al cuerpo y nos dedicamos a la reflexión, éste se vuelve a presentar mientras pensamos, provocando confusión y trastorno. Y así sucede que, por su culpa, no conseguimos vislumbrar la verdad.

El abandono de la corporeidad requiere ejercicio y esfuerzo.

Tenemos así una realista demostración de cómo, si deseamos lanzar una límpida mirada sobre algo, debemos separarnos del cuerpo y contemplar las cosas en sí mismas sólo con el alma. Y sólo en un momento determinado, por lo que parece, podremos tener lo que deseamos y de lo que estamos enamorados, es decir, el conocimiento intelectual. Y ese tiempo es el tiempo de nuestra muerte, y no el de nuestra vida.

Si el abandono del cuerpo es la condición de acceso a la verdad, hay que desear la muerte.

La lógica lo confirma. Si, en efecto, no nos es dado comprender límpidamente nada con el obstáculo de la carne, no hay posibilidad de conquistar la visión de las cosas; o bien está reservada para después de la muerte, porque sólo entonces y no antes estará el alma a solas consigo misma y separada del cuerpo. En cambio, durante la vida estaremos, por lo que parece, tanto más cercanos a la verdad cuanto más limitemos el contacto con él, salvo en casos de extrema necesidad.

El cuerpo es impuro, irracional, contaminante.

No nos dejaremos contaminar por la naturaleza del cuerpo, sino que nos mantendremos separados de él hasta que la divinidad misma nos libere. Sólo así, limpios, libres de la insensatez del cuerpo, será posible que entremos en contacto con seres de análoga pureza y que conozcamos por nosotros mismos todo lo que es simple; es decir, lo que con toda probabilidad es la verdad misma.



La Academia platónica. Mosaico romano conservado en el Museo Nacional de Nápoles.

31 Tres fueron los géneros sexuales

EL PROBLEMA ¿Cuántos y cuáles son los géneros sexuales? ¿A qué se debe la atracción sexual entre personas del mismo sexo?
LA TESIS A través de la narración de un mito narrado con estilo irónico, irreverente y elegante, Platón argumenta que los géneros sexuales de los antiguos *hombres esféricos* no fueron dos, sino tres, sumándose el andrógino, un ser dotado de órganos sexuales tanto masculinos como femeninos, al macho y a la hembra. La historia del nacimiento de la sexualidad actual –el mito de la escisión del hombre originario en dos grandes troncos, obra de un dios celoso– sirve a Platón para demostrar la legitimidad de la atracción entre los hombres. El amor *homosexual* es incluso superior y preferible al heterosexual, porque no lleva a la procreación y, por lo tanto, es más proclive a un desarrollo en sentido puramente espiritual (Del *Banquete*.)

Originariamente, en la especie humana se distinguían tres géneros sexuales.

• Aquello que debéis empezar a aprender se refiere a la originaria naturaleza de los seres humanos y a su evolución, porque en un lejano pasado nuestra naturaleza no era propiamente la actual, sino que se presentaba de distinto modo. En primer lugar, en efecto, la especie humana estaba formada por tres géneros y no por dos, como ahora: además del macho y de la hembra, había un tercer género que participaba de ambos, del que sólo resta hoy en día el nombre, aunque en realidad ya haya desaparecido.

El tercer género era el andrógino, macho-hembra.

En aquellos tiempos, el andrógino existía verdaderamente como género distinto y participaba, de nombre y de hecho, de los otros dos: tanto del macho como de la hembra, mientras que lo que hoy resta no es más que el nombre, que además se considera un insulto.

Estos géneros originarios poseían todos los órganos en doble pareja; también los genitales.

En segundo lugar, cada uno de estos seres era, en cuanto a la forma, compacto y esférico, con espalda y costados dispuestos en círculo; tenía cuatro manos y piernas en igual número que manos; sobre un cuello cilíndrico había dos caras en todo idénticas, pero una sola cabeza; las orejas eran cuatro; los genitales, dobles, y todo el resto como pueda uno figurarse a partir de estos datos. En cuanto al caminar, podían hacerlo erectos, como ahora, en la dirección que desearan; y cuando querían correr, podían rodar como los acróbatas al hacer volteretas: apoyándose alternativamente sobre las extremidades, que eran ocho.

Si el Sol es el símbolo masculino y la Tierra el femenino, entonces la Luna podría simbolizar el andrógino.

Eran tres los géneros y ésta la razón: originariamente, el macho descendía del Sol, la hembra de la Tierra y el género que participaba de ambos, de la Luna, ya que a su vez la Luna participa del Sol y de la Tierra.

El desafío a dios de los hombres originarios: un tema presente en muchos mitos.

Comprensiblemente, pues, eran esféricos y procedían en modo circular, asemejándose a sus progenitores. De fuerza y vigor extraordinarios, eran muy arrogantes. Por esto prepararon un asalto a los dioses, y todo lo que cuenta Homero a propósito de Efialtes y de Otos (cómo emprendieron la escalada del cielo con la intención de imponerse a los dioses) se refiere a esos hombres.

Si los dioses no aniquilaron la especie humana fue por egoísta conveniencia.

Zeus y los otros dioses, pues, deliberaron sobre qué debían hacer y se hallaron entonces en gran dificultad: no se resolvían, en efecto, a matar a los hombres y aniquilar su especie fulminándolos como habían hecho con los gigantes, porque eso habría significado la pérdida total para sí mismos de los honores y de los sacrificios provenientes de los hombres; pero los dioses tampoco querían pasar por alto tamaña altanería.

Los originarios hombres esféricos fueron separados en dos partes.

Por fin, tras mucho reflexionar, Zeus habló: «Creo haber dado hallado el modo que nos permita, al mismo tiempo, dejar que siga habiendo hombres y poner fin a su desenfreno, una vez debilitados. Cortaré en dos a cada uno de ellos y así serán a un tiempo más débiles y más útiles, ya que crecerán en número. Ahora caminarán erectos, sobre dos piernas. Pero si continuasen siendo altaneros y rehusaran someterse, les cortaré otra vez en dos, de modo que tendrán que caminar con una sola pierna, a saltitos.» Dicho esto, cortó a los hombres en dos partes como los que cortan las serbas para preparar conservas o quienes cortan huevos con un hilo de crin...

El instinto sexual es el deseo de recomponer la originaria unidad del ser esférico.

Una vez que la naturaleza del hombre fue así duplicada, cada mitad, teniendo nostalgia de su otra mitad, se reunía con ella; se abrazaban la una con la otra quedando asidas y, por el deseo de fundirse en un solo ser, morían de hambre y también de inacción, pues rechazaban hacer cualquier cosa la una sin la otra. Y cuando una de las mitades moría y la otra la sobrevivía, ésta última buscaba otra mitad y a ésta se unía, ya se tratase de una mitad de mujer completa (siendo precisamente lo que hoy llamamos una mujer) o de una mitad de hombre. De este modo, la especie humana iba extinguiéndose.

Oportunos ajustes hicieron posible el acoplamiento sexual.

Y así Zeus, compadecido, inventó otro artificio y trasladó sus órganos genitales a la parte delantera (hasta entonces los habían tenido en la parte externa y no era uniéndose, sino sobre la tierra, como las cigarras, como engendraban y se reproducían). Trasladó, decíamos, los genitales a la parte delantera y por medio de ellos permitió que el engendramiento fuese el resultado de una relación entre ellos, cumpliéndose en la hembra por la acción del macho.

El papel reproductivo del acoplamiento macho-hembra.

Su objetivo era que, en el abrazo, si un hombre se unía a una mujer, hubiese concepción y, con ello, continuación de la raza humana.

El papel del acoplamiento macho-macho.

Si, en cambio, un macho se unía a un macho, se habría saciado en la unión, pudiendo volver a la acción; es decir, pudiendo ocuparse también de otros aspectos de la vida. Así, y desde tiempos muy lejanos, se ha instaurado el amor por sus semejantes: es el amor que restablece nuestra primitiva naturaleza, aquel amor que se esfuerza por hacer de dos seres uno sólo, que es como decir que se esfuerza por sanar la naturaleza humana.

La atracción heterosexual es propia de la mitad del andrógino originario.

Cada uno de nosotros es, pues, la parte complementaria de un hombre, porque ha sido cortado de un ser único para obtener dos, como se hace con los lenguados. Por lo tanto, cada uno busca siempre su complemento. Así, todos los que son entre los hombres una parte cortada del género mixto que se llamaba andrógino, desean a las mujeres y es de este género que derivan, en su mayor parte, los adulterios; igualmente, provienen de este mismo género todas las mujeres a las que les gustan los hombres, y las adúlteras.

La lésbica deriva del corte de un ser originario doblemente hembra.

Por el contrario, las mujeres que son el resultado del corte operado sobre la mujer primitiva, no tienen ningún interés por los hombres, sino que se vuelcan más bien hacia las mujeres, y es de este género que provienen las lesbianas.

Un homosexual deriva del corte de un primitivo ser macho-macho.

Todos aquellos que son el resultado del corte operado sobre el macho originario desean a los machos; y mientras son niños, como son fragmentos del macho primitivo, aman a los hombres, disfrutan al tenderse junto a ellos y al estar en sus brazos: son, entre los niños y los adolescentes, los mejores, porque por naturaleza son los más viriles.

El valor positivo de la atracción entre machos.

Es verdad que algunos sostienen que son desvergonzados, pero esto es falso, pues si se comportan así no es por falta de pudor, sino por valentía, virilidad y por un temperamento decidido, y se unen con quien es semejante a ellos. Una eficaz prueba de ello es que una vez han madurado, sólo hombres de tal naturaleza saben ocuparse de los asuntos del Estado. Y cuando son adultos, aman a los muchachos y, por su naturaleza, no piensan en casarse ni en tener hijos, sino que es la ley la que los obliga a hacerlo, ya que ellos estarían contentos con pasar la vida juntos, sin casarse. Así pues, en líneas generales, un tal individuo se siente igualmente proclive a amar a los muchachos y a enamorarse de los amantes, uniéndose siempre a lo que les es afín.

La relación entre machos, sin finalidad de reproducción, supera la dimensión sexual.

Y así, cuando tienen ocasión de unirse con aquella mitad de la que estamos hablando, entonces quien ama a los muchachos o a cualquier otro se siente presa de un fuerte sentimiento de afecto, de intimidad y de amor, y rechaza, por así decirlo, el separarse del otro siquiera un instante. Sin embargo, aquellos que pasan juntos la vida entera son personas incapaces de decir qué desean obtener la una de la otra. Nadie, en efecto, diría que se trata de compartir el goce sexual: es decir, que sea ésta la razón del placer que cada uno de ellos experimenta en el vivir junto al otro con tanto empeño. Es otra cosa a la que, manifiestamente, el alma de cada uno de ellos aspira: una cosa que no se sabe expresar con palabras, un deseo del que se tiene sólo un presentimiento oracular y del que se habla mediante enigmas.

En el fondo de la atracción sexual, hay siempre la nostalgia de la unidad originaria del ser humano.

Si cuando están acostados juntos se presentara Hefesto ante ellos y con sus instrumentos en mano les preguntara: «¿Qué deseáis obtener, hombres, uno del otro?» Y si ante su dificultad para responder prosiguiese diciendo: «¿Es de esto de lo que

tenéis deseo, de uniros lo más posible el uno al otro en modo de no dejaros nunca, ni de noche ni de día? Si esto es lo que queréis, no tengo ninguna dificultad en fundiros y hacer de vosotros un trozo único, de modo que de dos que sois os volváis uno, y para toda la vida compartáis la misma existencia como si fueseis una sola persona, y después de la muerte, en la morada del Hades, en lugar de ser dos continuaseis siendo uno sólo, habiendo compartido también la muerte. Ved si es esto lo que deseáis apasionadamente y si os parece hallar satisfacción en que se cumpla». No habría siquiera uno, podemos estar muy seguros, que, oyendo tal propuesta, la rechazase o manifestase el deseo de alguna otra cosa. Ellos pensarían seguramente haber oído expresar lo que anhelaban desde mucho tiempo atrás: unirse con el amado, fundirse con él y así, de dos que eran, ser uno sólo.



Platón retratado con el rostro de Leonardo (Rafael, La Escuela de Atenas, 1512).

El amor es deseo de unidad.

He aquí la razón de esto: nuestra naturaleza primitiva era la que he dicho, y nosotros éramos un único todo. De este modo, es el deseo y la búsqueda de este todo lo que recibe el nombre de amor. En otros términos: antes, como he dicho, éramos un ser único, pero ahora, a causa de nuestro comportamiento insolente, nuestra unidad ha sido despedazada por el dios, del mismo modo en que los espartanos han despedazado la unidad arcádica.

El posible castigo de la arrogancia humana: una ulterior división del cuerpo.

Existe el temor de que si no nos comportamos con modestia a los ojos de los dioses, nos encontraremos una vez más divididos en dos, y tendremos entonces que andar de una a otra parte como los personajes retratados de perfil en los bajorrelieves de las estelas: aserrados en dos por la nariz, convertidos en astrágalos que se rompen en dos.

Quien ama desea lo que no tiene 32

EL PROBLEMA ¿Qué es el amor?
LA TESIS El mito del nacimiento de Eros sirve a Platón para ilustrar la característica fundamental del amor: la insuficiencia. Se ama cuando se desea algo que no se tiene, y por esto el amor puede ser llamado *filósofo*. En efecto, así como el amor no posee la belleza, sino que la desea, el filósofo anhela la sabiduría, sin poseerla. Por lo tanto, el amor es esencialmente una necesidad insatisfecha, la percepción de la falta de algo esencial para la propia complitud. El *banquete*, texto del que se ha extraído este pasaje y el siguiente, tiene una estructura particular. En lugar de utilizar la consabida forma del diálogo, Platón imagina que los comensales desarrollan por turnos un elogio del amor. Imagina también que Sócrates prefiere no proponer ningún discurso propio, sino referir las palabras oídas a Diotima, una sacerdotisa extranjera dotada de extraordinarios poderes. Es un modo de subrayar la importancia del problema.

Amor es hijo de la Pobreza y de la Abundancia.

• Diotima Los demonios son muy numerosos y diversos entre sí: Eros es uno de ellos.
Sócrates ¿De qué padre es hijo, y de qué madre?
Diotima En verdad es una historia muy larga, pero, aún así, te la referiré. Debes saber que el día en que nació Afrodita, los dioses le dieron una fiesta y entre los invitados estaba Poros, la Abundancia, hijo de Metis, la Prudencia. Cuando hubieron terminado de comer, y el banquete fue muy suntuoso, llegó Penia, la Pobreza, quien se demoró en la puerta con la intención de pedir limosna. Entretanto, Poros, que se había embriagado de néctar (porque el vino no existía todavía), se dirigió al jardín de Zeus y allí quedó profundamente dormido por la borrachera. En ese punto Penia, visto que no obtenía ningún recurso, se propuso tener un niño de Poros. Yació, pues, con él, y así quedó encinta de Eros.

El nexo entre Amor y Belleza.

Ésta es la razón por la que Eros pasó a ser compañero y servidor de Afrodita, puesto que fue concebido durante los festejos por su nacimiento, y es también la razón por la que por naturaleza orienta su amor hacia lo bello, siendo bella la misma Afrodita.

El amor nace de la necesidad y del deseo.

He aquí, pues, la suerte que le correspondió a Eros, en cuanto hijo de Poros y de Penia. En primer lugar, es siempre pobre y está bien lejos de ser tierno y bello, como cree la gente; más bien al contrario, es rudo e híspido, siempre va descalzo, carece de casa, duerme sobre la desnuda tierra y sin mantas, acostado a cielo abierto en portales o en los caminos. Todo esto porque, compartiendo la naturaleza de la madre, convive con la indigencia.

El amor es activo y emprendedor.

Mas, por otra parte, conforme a la naturaleza de su padre, espía la ocasión favorable para poner las manos en las cosas bellas y buenas, puesto que es valiente, impulsivo y vehemente; hábil cazador, está siempre tramando algo; apasionado pensador, capaz de encontrar soluciones brillantes, pasa todo el tiempo amando la sabiduría: es experto en sortilegios y en la preparación de filtros mágicos, como un sofista.

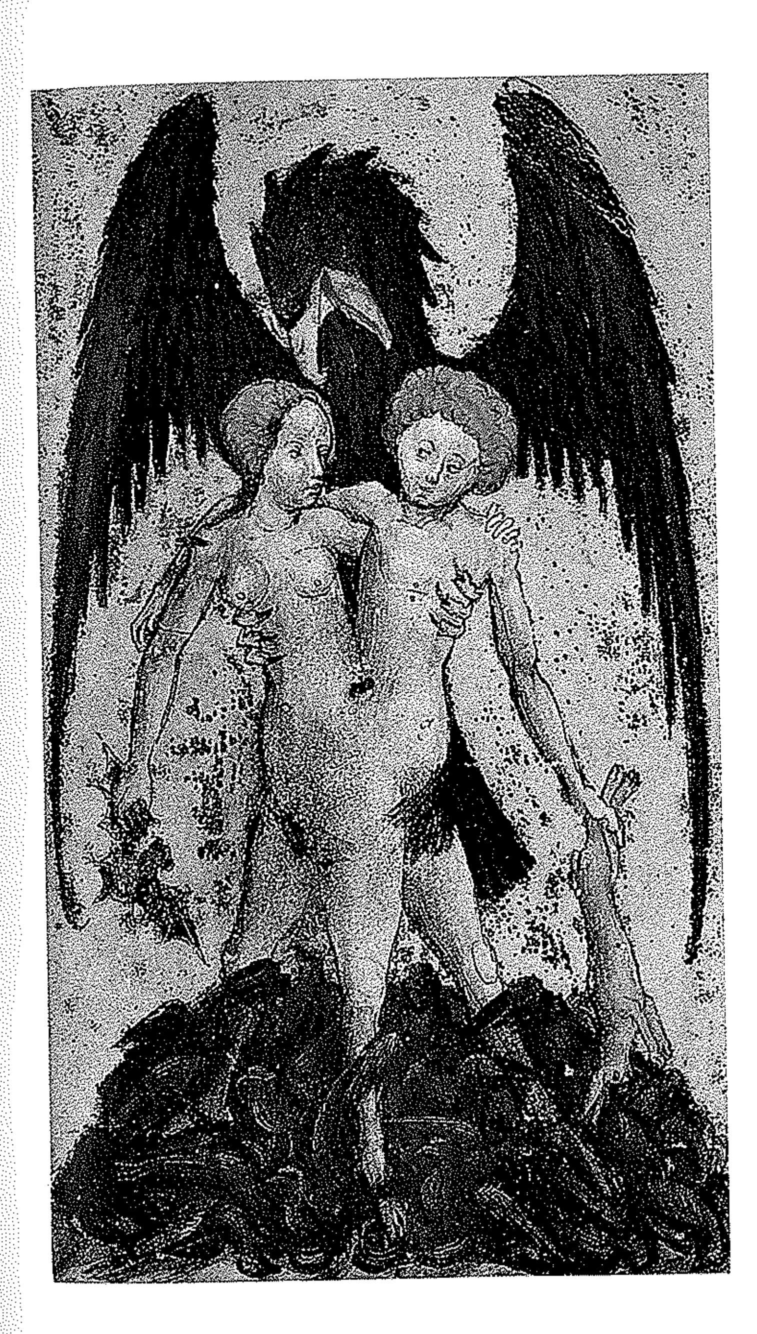
La doble derivación de Amor explica su naturaleza contradictoria.

Y además, su naturaleza no es ni la de un mortal ni la de un inmortal: en ocasiones florece y vive en un mismo día, cuando tiene abundancia de recursos, y en otras muere; pero vuelve a vivir gracias a la naturaleza paterna, si bien todo lo que consigue se le escapa irremediablemente de entre las manos. De este modo, Eros nunca es pobre y nunca es rico, sino que, en realidad, se encuentra a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia.

La sabiduría no es buscada ni por los ignorantes ni por quienes se creen sabios.

Veamos cómo están las cosas. No hay ninguno entre los dioses que se empeñe en la búsqueda de la sabiduría; no hay ninguno que desee hacerse sabio, porque ya lo es. Por otra parte, cualquier otro que sea sabio no se empeñará nunca en la búsqueda de la sabiduría.

Pero tampoco los ignorantes aman la sabiduría, y tampoco los ignorantes desean hacerse sabios; en efecto, lo que es verdaderamente insoportable de la ignorancia es el hecho de que uno que no es bello, ni bueno, ni tampoco inteligente, crea estar adecuada y suficientemente dotado: el problema es que quien no piensa que está desprovisto de algo, tampoco tiene el deseo de alcanzar aquello de lo que no cree tener la necesidad de ser provisto.



El andrógino platónico, con cuatro brazos, cuatro piernas y dos sexos, en una imagen alquímica del s. XVI.

Sólo quien ama se sitúa en una dimensión de búsqueda.

SÓCRATES ¿Pero quiénes son entonces, Diotima, los que se empeñan en la búsqueda de la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes?
DIOTIMA ¡Eso es evidente incluso para un niño! Son aquellos que se encuentran en medio de estos dos extremos, entre las cuales debe hallarse Eros. La sabiduría, en efecto, se sitúa entre las cosas más bellas, y es a lo bello hacia lo que Eros se vuelca; de esto se deriva, por necesidad, que Amor es amante de la sabiduría; y siendo amante de la sabiduría, es una vía intermedia entre el hombre sabio y el ignorante. La causa de que en él estén presentes estos dos aspectos hay que buscarla, otra vez, en su nacimiento: su padre es sabio y rico en recursos intelectuales; su madre, en cambio, no es sabia y está desprovista de recursos. He aquí, pues, querido Sócrates, cuál es la naturaleza de este demonio.

ALMA
Literalmente, el término griego *psiqué*, traducido al latín por *anima*, significa *viento, soplo vital*. Designa el principio que da la vida, y está presente en todos los seres vivos (no sólo en el hombre, sino también en los animales), de los que se separa sólo con la muerte. Platón la define como *lo que está en condiciones de moverse de por sí*: incorpórea, inmaterial, inmortal. Aunque es una sustancia simple e inmaterial, en su interior el alma está subdividida en tres partes: la racional, que tiene sede en el cerebro; la emocional-pasional, que la tiene en el corazón; la deseosa-instintiva, que se halla en el vientre. Este estrecho nexo con el cuerpo, que se renueva en cada ciclo vital según el principio de la *metempsicosis*, impide al alma realizar plenamente su propia naturaleza espiritual. Es la razón por la que *el filósofo desea morir*, es decir, separarse de la prisión corporal.

IDEA PLATÓNICA
En el lenguaje ordinario, con el término *idea* entendemos genéricamente un contenido cualquiera de la mente. Para Platón, por el contrario, la idea posee una propia realidad en sí misma, es eterna e inmutable y existe antes de ser pensada por una mente. Es el modelo único y perfecto de todo lo que en nuestro mundo es múltiple e imperfecto. La idea de perro, por ejemplo, constituye el prototipo ideal de esta especie a partir de la que decidimos si un determinado animal puede o no ser nombrado de este modo. Platón ofrece una descripción mítica de la teoría imaginando un *mundo de las ideas* en el Hiperuranio (esto es, un lugar ultraterreno visitado por las almas durante la trasmigración de un cuerpo a otro).

33 La escala de Eros

EL PROBLEMA ¿Es positivo el amor también cuando se expresa como pasión, enamoramiento, deseo sexual?
LA TESIS Todos los posibles tipos de amor se disponen, según Platón, a lo largo de una escala jerárquica. En el nivel más bajo se parte del enamoramiento por la belleza de un cuerpo, pero pronto se advierte que la belleza es la misma en todos los cuerpos y se llega a amar la belleza en sí, a apreciarla en todas sus manifestaciones: en el alma, en las instituciones, en las leyes, en las ciencias. El amor pasional, por lo tanto, si bien ha de ser superado en vistas a formas siempre más elevadas de espiritualidad, resulta de alguna manera justificado como el inicio de un posible recorrido de crecimiento espiritual. Al igual que en el fragmento anterior, Sócrates vuelve a traer las palabras oídas a Diotima, la sacerdotisa extranjera.

Todos aman, pero pocos saben qué es y a dónde conduce el amor.

• DIOTIMA También tú, Sócrates, podrías iniciarte en estos misterios del amor. En cuanto a los misterios últimos y al último grado de la revelación que, si se siguen escrupulosamente los grados intermedios, son la meta final de las cosas antedichas, no sé si serás capaz de acceder. Sin embargo, te hablaré igualmente de ello y, por lo que a mí respecta, no ahorraré fuerzas en el empeño. Tú intenta seguirme, si estás en condiciones de hacerlo.

El amor puede nacer como enamoramiento y atracción por un cuerpo hermoso.

En verdad sucede que quien proceda rectamente hacia esta meta, deberá empezar por dirigirse desde joven hacia la belleza de los cuerpos y, ante todo, si es justo el camino que le indica quien le ejerce de guía, a amar sólo un cuerpo bello y a generar bellos discursos sobre él. Pero después deberá comprender que la belleza que reside en aquel determinado cuerpo es hermana de la belleza que reside en otro, y que, si se debe perseguir lo bello en una forma sensible, sería una gran estupidez no juzgar como única e idéntica la belleza que reside en todos los cuerpos.

El amor ha de llegar a contemplar la belleza en todos los cuerpos...

Si esto es así, por fuerza deberá convertirse en amante de todos los cuerpos bellos y atenuar la intensidad de su amor por un solo cuerpo, que podrá desdeñar y tener apenas en cuenta.

...hasta concebir la belleza en sentido espiritual.

En consecuencia, será la belleza que reside en las almas la que valorará con mayor aprecio que la belleza física y, por lo tanto, si existiera belleza de alma en alguien que no fuese fúlgido ejemplo de flor de juventud, estará contento de amarlo, de cuidarlo, de hacer para él aquel tipo de discursos que cuadran mejor en los jóvenes; así, se verá conducido a amar lo bello que reside en las ocupaciones y en las reglas de vida, y a darse cuenta de la afinidad de todo esto consigo mismo, para llegar a valorar la belleza física como algo de muy escaso relieve.

El amor llega a vislumbrar la belleza en toda realidad.

Asimilado un estilo de vida, deberá ser guiado hacia los conocimientos para que, en ese punto, descubra la belleza del conocimiento y, volviendo la vista a la extensa esfera de lo bello sin mostrar un apego exclusivo (como alguien esclavizado por la belleza de un muchacho, por un determinado hombre o por una ocupación), se emancipe de la bajeza y de la mezquindad de semejante servidumbre. Se dirigirá entonces a la contemplación del inmenso océano de lo bello y alumbrará un gran número de discursos bellos y sublimes y de pensamientos inspirados en un amor desinteresado por la sabiduría hasta que, reforzado y consolidado su poder, percibirá finalmente un único conocimiento acerca de lo bello, del que ahora te hablaré. Tú esfuérzate en concederme toda la atención que te sea posible.

El momento culminante de la ascensión erótica da la posesión de una ciencia de la belleza en sí.

En efecto, quien haya sido debidamente guiado por la vía de la instrucción amorosa hasta el punto de contemplar los objetos bellos por grados en el justo orden, cuando haya llegado al fin de su aprendizaje tendrá la visión fulgurante de una belleza admirable en su naturaleza. Aquella belleza, oh Sócrates, en pos de la que se habían desplegado todos nuestros esfuerzos anteriores: una belleza que es ante todo extraña a la generación y a la corrupción, que no crece ni disminuye y que, en segundo lugar, no es belleza desde un punto de vista y fealdad desde otro, ni más en un momento dado que en otro, ni respecto a algo y no respecto a otra cosa, ni belleza en un cierto lugar y fealdad en otro, belleza para algunos y fealdad para otros.

Existe una idea de la belleza en sí, sin objetivaciones.

Y tampoco la belleza se le mostrará, por ejemplo, en un rostro, en las manos o cualquier otra cosa que sea parte del cuerpo; ni bajo los despojos de un discurso o de un conocimiento; ni como existente en otro lugar o en un objeto distinto (por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en cualquier otra cosa). Se le mostrará, en cambio, como sí misma, en sí misma y por sí misma, en la unicidad y en la eternidad que le pertenecen. Por el contrario, todas las otras cosas bellas participan de ella en un modo tal que, cuando nacen o dejan de existir, ella en nada aumenta o disminuye, y no se altera en ningún modo.

Los grados de la belleza forman una escala continua.

Cuando uno, pues, elevándose de este modo a través de un amor recto por los muchachos, comienza a vislumbrar lo bello, habrá entonces casi llegado a la cumbre de la ascensión. He aquí cuál es el justo camino para proceder hacia la disciplina del amor solos o con la guía de otro: el punto de partida está en las cosas bellas de este mundo; el de llegada está en lo bello, y hacia él nos elevamos progresivamente con la ayuda, por así decirlo, de escalones.

Así pues, incluso el enamoramiento puede ser el inicio de un recorrido positivo.

Se parte de un solo cuerpo; luego se pasa a dos y, después, a todos los cuerpos bellos; de los cuerpos bellos a las bellas obras y de las bellas obras a los bellos conocimientos, hasta que, elevándose por encima de los bellos conocimientos, se llega al fin a aquel conocimiento que no es sino el de lo bello en sí mismo. Así, en el último grado de esta ascensión estaremos ante lo bello y puro como tal.

El amor por la belleza en sí produce una mejor calidad de hombre.

Es precisamente por ese momento de la vida, querido Sócrates, y más que por ningún otro, por el que vale la pena haber vivido: ¡cuando se contempla lo bello en sí! Y si un día consiguieses por ventura contemplarlo, llegarás a pensar que no es en absoluto comparable ni con el siempre refulgente oro ni con un vestido suntuoso ni con los muchachos o los jóvenes cuya simple visión ahora te deja estupefacto y dispuesto (tú como muchos otros, puesto que como todos ellos también tienes los ojos puestos en los amados y buscas el estar siempre en su compañía), si fuese posible, a no comer ni beber, sino únicamente a contemplarlos y a pasar el tiempo junto a ellos.

El tono fuertemente místico con el que Platón describe el resultado de la ascensión erótica en este elogio del amor y de la belleza fue retomado por el Cristianismo y por Plotino (véase 52).

¿Qué pensar, entonces, de la condición de un hombre que haya llegado a ver lo bello en sí, puro, inmaculado, íntegro; qué de quien sin la carga de la carne, de los colores de los hombres y de todas las otras vanidades mortales, pueda contemplarlo en sí mismo, bello y divino, en la unicidad de su forma? ¿Crees acaso que valdría poco la vida de un hombre cuya mirada se orientase a aquel sublime objeto, que pudiese contemplarlo provisto de cuanto sirve a ello, que viviese a él emparentado? ¿No valoras más bien que sólo allí, viendo lo bello con los medios gracias a los que es visible, podrá engendrar no ya fantasmas de virtud, porque no es un fantasma con lo que él ha tenido contacto, sino la verdadera virtud, porque vendrá de haber tenido contacto con lo verdadero? Ahora bien: a quien engendra y hace crecer la verdadera virtud, ¿no le espera acaso convertirse en amigo de los dioses? ¿Y no es a él, más que a ningún otro en el mundo, a quien compete volverse inmortal?

Cuando el delirio es un don divino 34

EL PROBLEMA ¿Qué es la locura? ¿Son patológicas todas las formas de locura? ¿Es el amor una locura? LA TESIS En el siguiente pasaje, originario del *Fedro*, Platón afirma que la pasión amorosa excluye la reflexión racional y, por lo tanto, es una forma transitoria de locura. Por otra parte, no siempre la locura debe ser considerada dañina. Hay tipos de locura positiva, como la de la profetisa de Delfos, el oráculo capaz de predecir el futuro: si no conseguimos atribuir un sentido a sus frases inconexas es sólo porque no estamos en condiciones de comprender la lengua que a través de ella hablan los dioses. La locura puede ser una forma de participación del mundo divino, y el amor, incluso el pasional y emotivo, es siempre un bien: al menos, un inicio en la vía del conocimiento (*véase* 33).

El amor es una forma positiva de locura.

• No es veraz que se deba preferir más a quien no ama que a un enamorado, con el pretexto de que éste delira y el otro, en cambio, está sano y es sabio.

Existen formas benéficas de locura.

Eso estaría bien dicho si el delirio fuese siempre un mal; en cambio, los mayores dones provienen y nos son dados de ese estado de delirio que nos ha sido entregado como don divino.

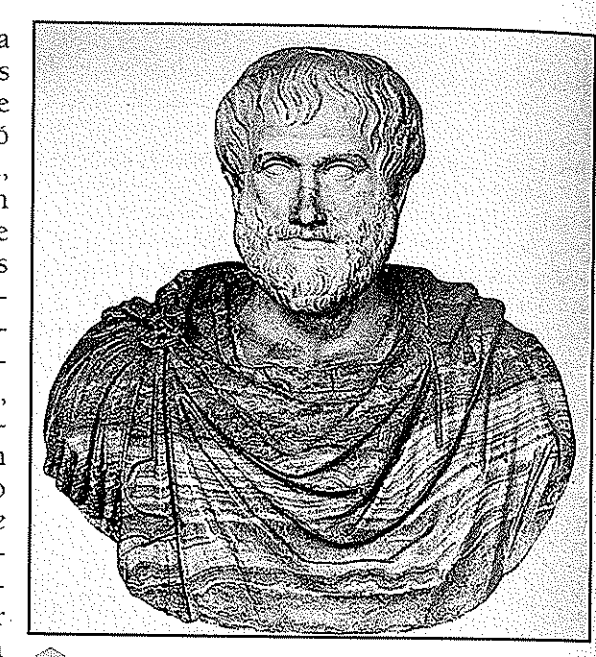
La capacidad profética es un ejemplo de locura positiva.

En efecto, la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona han procurado muchos beneficios a Grecia en ese estado de exaltación, sea para los individuos, sea para las comunidades; y cuando, por el contrario, estaban en sí, poco o nada hicieron. No se tema, pues, por uno mismo, ni nos desconcierte el argumento que nos pone en guardia para hacernos preferir un amigo cuerdo a otro apasionado.

El delirio amoroso puede ser un don divino.

Pero que cante victoria esta teoría sólo después de haberse demostrado que el amor no es enviado por los dioses al enamorado y al amado para su provecho. Está en nosotros demostrar lo contrario; es decir, que esta especie de delirio es la mayor fortuna concedida por los dioses.

Aristóteles
384-324 a.C.


Aristóteles (Vienna, Kunshistorisches Museum).

Aristóteles nació en Estagira, en la Grecia septentrional cercana a los confines de Macedonia. Después de haber quedado huérfano, se trasladó a Atenas con dieciocho años de edad, y allí frecuentó la escuela de Platón durante veinte años, hasta la muerte del maestro en 347 a.C. Dejó Atenas por su desacuerdo con la nueva dirección de la Academia, fundó una escuela propia en Assos y, como una especie de moderno *visiting professor*, visitó numerosas islas griegas. Su vida cambió radicalmente cuando, en 342, Filipo II, rey de Macedonia, lo llamó a su corte como ***preceptor de Alejandro***, el joven de trece años destinado a conquistar el mundo y a merecer el título de *Magno*. Por un azar único en la historia, se encontraron reunidos el máximo filósofo y el más genial político de la Antigüedad; y es una verdadera lástima que ni el alumno ni el preceptor recordasen después los seis años que pasaron juntos. Aristóteles permaneció en la corte macedónica hasta que Alejandro subió al trono, en 336. Al año siguiente retornó a Atenas y fundó una escuela: el ***Liceo***. Durante diez años dirigió esta institución –que hoy sería una especie de *instituto de investigación*– con un éxito tal que eclipsó por un tiempo la fama de la Academia platónica. Además de coordinar el trabajo de numerosos colaboradores, Aristóteles impartía cursos a los escolares (las lecciones denominadas *esotéricas* sobre materias de mayor dificultad) y conferencias dirigidas al público (lecciones *exotéricas*), lamentablemente, hoy perdidas. A la muerte de Alejandro y con el surgimiento en Atenas de sentimientos antimacedónicos, se vio obligado a exiliarse a Calcis, donde fallecería algunos meses más tarde.

Las obras de Aristóteles están divididas en grupos. 1) Sobre lógica: *Categorías, Organon, Refutaciones de los Sofísticas;* 2) Sobre física: *Física, Meteoros, Alma;* 3) Sobre ética: *Ética a Nicómaco, Magna moralia.* 4) Sobre retórica y lingüística: *Retórica, Poética;* 5) Sobre biología: *Investigaciones sobre los animales* (zoología), *Las partes de los animales* (anatomía y fisiología), *Reproducción de los animales* (genética y embriología), *Movimiento de los animales.*

La filosofía nace del asombro 35

EL PROBLEMA ¿Por qué los hombres desean conocer? ¿De qué nace la filosofía?
LA TESIS El deseo de conocer es intrínseco a la naturaleza humana y nace del asombro frente a la belleza del mundo. Todo conocimiento produce una sensación de alegría, sea que se trate de una simple percepción o, con mayor razón, cuando proviene de una pura intuición intelectual (una *iluminación* del espíritu). Por ello también filosofaban los nacidos antes del advenimiento de la filosofía: porque no es posible vivir sin interrogarse sobre el mundo que nos rodea. *No se puede vivir sin filosofar*, al menos en las sociedades económicamente desarrolladas. En efecto, según Aristóteles, dado que la filosofía es una actividad desinteresada y no inmediatamente útil para resolver problemas de la vida cotidiana, para que una civilización desarrolle una reflexión filosófica es necesario que haya resuelto los problemas más urgentes de supervivencia. Los textos que siguen hasta el punto 39 han sido extraídos de la *Metafísica*.

• Todos los hombres tienden por naturaleza al conocimiento: signo evidente de esto es la alegría que experimentan por la sensaciones, ya que éstas, aparte de su utilidad, son queridas de por sí. Y la más apreciada de todas es la que se ejercita mediante los ojos.

La alegría producida por las sensaciones visibles demuestra que el conocimiento es tanto un placer como un instinto.

En efecto preferimos, por así decirlo, la vista a todas las otras sensaciones, y no sólo cuando miramos con un objetivo práctico, sino también cuando no pretendemos realizar ninguna acción. Y la razón de ello reside en el hecho de que esta sensación, más que ninguna otra, nos permite adquirir conocimiento y nos presenta con inmediatez numerosas diferencias...

El de la vista es el más importante de los sentidos y el más semejante al conocimiento en sí.

Tanto al inicio como ahora, los hombres han tomado el motivo para filosofar del asombro, ya que desde el principio han sentido sorpresa por los fenómenos más simples de los que no sabían darse cuenta y después, poco a poco, se han encontrado frente a problemas más complejos, como la naturaleza de la Luna y del Sol, o las estrellas y el origen del universo.

La filosofía nace del asombro frente a los misterios naturales.

Quien se halla en un estado de incertidumbre y de asombro cree ser ignorante (por ello, también quien tiene interés por las leyendas es, en cierto sentido, filósofo, ya que el mito es un conjunto de cosas asombrosas).

Entre pensamiento mítico y filosófico hay una continuidad: ambos buscan el fin último de las cosas.

Por lo tanto, si es cierto que los hombres se han entregado a filosofar con el objetivo de huir de su ignorancia, es evidente que buscan conocer por puro amor al saber y no por cualquier otra necesidad práctica.

La filosofía es amor al conocimiento puro y desinteresado.

Y el curso de los acontecimientos es también testimonio de ello, ya que sólo cuando han dispuesto de todos los medios indispensables para la vida, los que procuran comodidad y bienestar, han iniciado los hombres su búsqueda de esta especie de conocimiento.

Lo prueba el hecho de que la filosofía nace sólo en sociedades económicamente desarrolladas.

Queda claro que nos dedicamos a esta búsqueda sin atender a ventajas exteriores, sino que, así como llamamos libre a quien vive para sí y no para otro, así consideramos tal ciencia.

La filosofía es pura actividad contemplativa.

36 La diferencia entre el hombre y el animal

EL PROBLEMA ¿En qué consiste la inteligencia?
LA TESIS Aristóteles propone una jerarquía de los seres vivos basada en su respectiva capacidad de conocimiento. Mientras que los animales poseen sólo capacidades sensoriales, la memoria y las facultades intelectivas permiten al hombre *hacer experiencia*; es decir, unificar en bloques coherentes la multiplicidad caótica de los datos sensibles. A su vez, la experiencia es la base sobre la que apoyamos las más sofisticadas operaciones de la racionalidad, que se define como la capacidad de identificar cuanto hay de universal en un hecho concreto. Esta capacidad, característica y exclusiva del hombre, es esencial para la ciencia, ya que ésta no puede limitarse a la simple experiencia, sino que debe construir un pensamiento conceptual: es decir, producir entramados de categorías en las que encuadrar las experiencias concretas. El ejemplo de la medicina es claro: para que haya ciencia no basta con saber curar casualmente a uno u otro individuo, sino que es necesaria una teoría que explique la razón de que un determinado remedio sea válido para todos los individuos que sufren una determinada enfermedad. La experiencia se contenta con el *qué* de los hechos (cómo, cuándo, en qué modo ocurren); la ciencia busca comprender el *porqué* de su verificación.

Todos los animales poseen sensibilidad, pero difieren por sus capacidades mnemónicas y, por lo tanto, por su inteligencia.

• Es un hecho natural que todos los animales poseen sensibilidad, pero en algunos la memoria no nace de tal sensibilidad, y en otros sí. Y precisamente por esto, estos últimos son más inteligentes y tienen mayor capacidad de aprender respecto a aquellos privados de capacidades mnemónicas; y son inteligentes.

Tanto la memoria como la inteligencia necesitan del oído.

Todos los animales que no pueden percibir los sonidos (como la abeja y cualquiera otra clase similar de animal) carecen de capacidad para aprender; por el contrario, tienen capacidad para aprender todos los que están provistos de oído, además de memoria.

Sólo los hombres realizan una verdadera experiencia.

En la vida de los animales, sin embargo, están presentes sólo imágenes y recuerdos, mientras que tienen una limitadísima parte de la experiencia; en la vida del género humano, en cambio, están presentes actividades artísticas y racionales.

Sólo la memoria hace posible la experiencia.

Y en los hombres, la experiencia se origina en la memoria, ya que la multiplicidad de los recuerdos de un mismo objeto ofrece la posibilidad de cumplir una única experiencia.

Y la experiencia, a su vez, es el punto de partida de cualquier teoría, arte o ciencia.

Es más: parece que la experiencia es algo parecido a la ciencia y al arte, pero en realidad la experiencia es para los hombres sólo el punto de partida del que derivan la ciencia y el arte, porque la experiencia crea arte, como bien dice Polo [un personaje del *Gorgias* de Platón]; en cambio, la falta de experiencia produce sólo hechos casuales.

La ciencia generaliza siempre experiencias particulares.

El arte nace cuando de una pluralidad de nociones empíricas se produce un único juicio universal que abraza todas las cosas semejanzas entre sí.

La medicina, por ejemplo, busca remedios válidos para todos los que sufren la misma enfermedad.

En efecto, la experiencia se limita a reconocer que una cierta medicina se adapta a Calias, afectado por cierta enfermedad, o incluso a Sócrates o a muchos otros tomados individualmente; pero juzgar que una determinada medicina sea adecuada a todos éstos considerados como una única especie, es deber del arte médico.

Por qué la metafísica es necesaria 37

EL PROBLEMA ¿Cuáles son los presupuestos de toda investigación científica?
LA TESIS Según Aristóteles, existen dos tipos de ciencias: las teoréticas (metafísica, matemática, física) tratan de lo que es *necesario* y se ocupan sólo de lo que es universal; las práctico-empíricas (medicina, ética, política...) tratan de lo que es *posible* y se ocupan de hechos, casos y experiencias particulares. Puesto que tienen que ver directamente con el mundo y producen, por lo tanto, resultados tangibles, las segundas gozan de mayor prestigio, pero sin la aportación de las primeras se reducirían a bien poca cosa. Las ciencias prácticas, en efecto, necesitan de una *filosofía primera* capaz de analizar a nivel puramente teórico lo que todas las particulares formas del saber tienen en común: esto es, la noción de ser. La medicina estudia el ser en cuanto cuerpo vivo; la política estudia el ser de la sociedad; la ética, el ser como acción; la matemática, el ser como cantidad; sólo la filosofía estudia primero al ser en cuanto ser, en abstracto e independientemente de cualquier otra determinación particular.

• Desde un punto de vista estrictamente práctico, parece que la experiencia no difiere, de hecho, del arte; vemos, al contrario, que los empíricos obtienen un éxito mayor respecto a quienes se basan sólo en la razón, sin tener una adecuada experiencia.

En tanto que producen resultados tangibles, las ciencias empíricas basadas en la experiencia parecen superiores a las teoréticas.

La razón de esto reside en el hecho de que la experiencia es conocimiento de lo particular, mientras que el arte es conocimiento de lo universal. Todas las actividades prácticas y productivas se ocupan de lo particular, ya que el médico se cuida del hombre por vía accidental: se cuida de Calias o de Sócrates o de cualquier otro individuo que así se llame y para el que ser hombre es algo accidental.

Las ciencias empíricas se ocupan de individuos; es decir, de casos concretos.

Por lo tanto, si un médico no tiene en cuenta la experiencia y se basa sólo en el razonamiento y conoce lo universal pero ignora lo particular que hay en éste, muchas veces errará en la cura, puesto que es precisamente lo particular lo que necesita curar.

Un médico, por ejemplo, debe adecuar la teoría al caso en examen.

Pese a esto, nosotros creemos que el conocer y el entender son propiedades más propias del arte que de la experiencia; también consideramos más sabios a quienes son competentes que a quienes siguen la sola experiencia, ya que pensamos que, en todo caso, la sabiduría acompaña al conocimiento; y esto se debe al hecho de que los unos conocen la causa, y los otros no. Los empíricos, en efecto, saben el qué, pero no el por qué; estos otros, en cambio, saben discernir el por qué y la causa.

Las ciencias teoréticas son más profundas que las empíricas porque examinan las causas, y no sólo las manifestaciones de los fenómenos.

Y también por esta razón creemos que quienes dirigen cualquier actividad profesional son más dignos de respeto y tienen mayor conocimiento y son también más sabios que los simples ejecutores, ya que conocen las causas de sus mismos productos, mientras que los ejecutores, comportándose de manera semejante a ciertos seres inanimados, actúan, pero actúan sin saber lo que están haciendo, como hace el fuego cuando arde. Pero los que dirigen son más sabios no en virtud de su actividad práctica, sino porque poseen la teoría y distinguen las causas.

Sólo quien conoce las causas de los fenómenos puede preverlos, y estará por ello en condiciones de dirigir y organizar el trabajo humano.

Se puede afirmar que se conoce bien una ciencia cuando se está en condiciones de enseñarla.

En general, lo que distingue al que sabe del que no sabe es la capacidad de enseñar, y es ésta la razón por la que creemos que el arte puede acercarse a la ciencia más que la experiencia, ya que aquellos que conocen el arte pueden enseñar, mientras que los otros no.

Al conocimiento de las causas no se llega por medio de la percepción.

Creemos, por otra parte, que ninguna sensación puede identificarse con la sabiduría; las sensaciones son, indudablemente, fundamentales para la adquisición de conocimientos particulares, pero no nos explican las causas de nada; no nos dicen, por ejemplo, por qué el fuego es caliente, sino sólo que es caliente...

Una vía fecunda para la definición de la sabiduría consiste en indagar las características del hombre sabio.

Por lo tanto, lo que resulta evidente es que la sabiduría es una ciencia que se ocupa de ciertas causas y de ciertos principios. Puesto que nuestra investigación versa precisamente sobre tal ciencia, debemos examinar qué causas y qué principios constituyen el objeto del que la sabiduría es ciencia. Pero quizá esta búsqueda pueda conducirse con mayor claridad si consideramos las opiniones que tenemos en torno al sabio.

El sabio no conoce todo, sino que sabe orientarse en cada ciencia.

En primer lugar, creemos que el sabio conoce todas las cosas en los límites de lo posible, pero sin que tenga un conocimiento de tales cosas en su particularidad.



Retrato renacentista de Aristóteles.

En segundo lugar, consideramos sabio a quien está en condiciones de comprender las cosas difíciles y no fácilmente accesibles al humano conocimiento: experimentar una sensación es, en realidad, algo común a todos, y por ello es algo fácil y no constituye indicio de sabiduría.

La verdadera sabiduría es siempre intuitiva: es decir, se opone al sentido común.

Por otra parte, creemos que es más sabio el que, en cada rama de la ciencia, conoce las causas con mayor exactitud y sabe mejor cómo enseñarlas.

Sabiduría es, en esencia, conocimiento de las causas.

Y, entre las ciencias, aquella que es preferible por sí misma y a los fines del conocimiento es más auténticamente ciencia respecto a la que nos interesa por sus resultados prácticos. Y la que es superior también es más auténticamente sabiduría respecto a la que de ésta depende, ya que es indispensable que el sabio no reciba órdenes, sino que sea él quien las dé, y que no sea él quien obedezca a otro, sino que el menos sabio debe obedecerle a él...

Las ciencias teoréticas son, por lo tanto, superiores a las empíricas. Hay una jerarquía entre las ciencias.

38 La metafísica es ciencia del ser

EL PROBLEMA ¿Qué estudia la metafísica?
LA TESIS La metafísica, la *filosofía primera* que analiza los métodos y las premisas de las ciencias particulares (las *filosofías segundas*), estudia el ser en cuanto ser. Lo que significa que esta ciencia, prescindiendo de las infinitas determinaciones concretas asumidas por el ser (del que cada cosa, en cuanto es, participa), analiza de manera abstracta la noción de realidad. ¿Qué entendemos cuando decimos que una cosa es la que es? ¿Por ejemplo, que un determinado ser es un hombre o un animal? No aludimos, ciertamente, a todo lo que está presente sólo en aquel determinado ejemplar que consideramos, o a lo que es por su naturaleza fugaz y pasajero. Ser hombre o animal no depende del color del cabello, de la edad, del peso y de todos los demás posibles *accidentes* casuales y fortuitos eventualmente presentes: depende, por el contrario, de algo sustancial y universal. El verdadero ser de una cosa coincide con su sustancia, es decir, con *lo que no puede no ser en ella,* so pena de la transmutación de dicha cosa en otra. Si, por ejemplo, convenimos en que la sustancia del hombre (su *ser*) es la racionalidad, deberemos incluir en la categoría *hombre* todo lo que razona, independientemente de cualquier otro factor accidental, y excluir a quien no posea esta característica.

• Hay una ciencia que considera el ser-en-cuanto-ser y las propiedades que le competen en cuanto tal.

La metafísica estudia el ser en cuanto tal.

Ella no se identifica con ninguna de las ciencias particulares: en efecto, ninguna de las demás ciencias considera el ser-en-cuanto-ser como universal objeto de búsqueda, sino que cada una de ellas delimita una parte del ser y estudia sus características, como hacen, por ejemplo, las ciencias matemáticas.

La metafísica es la filosofía primera, presupuesto de todo saber.

Y puesto que investigamos las causas y principios supremos, es evidente que éstos deben ser causas y principios de una realidad que es por sí misma. Si resultase que también quienes investigaban los elementos de los seres indagaban estos principios supremos, necesariamente aquellos elementos no eran elementos del ser accidental, sino del ser-como-ser. Por lo tanto, también nosotros debemos investigar las causas primeras del ser-en-cuanto-ser.

La metafísica no estudia lo accidental, sino que busca la sustancia, la razón por la que cada cosa (el ser) es lo que es.

El término ser es polisémico: posee muchos y diferentes significados (como el término «sano»).

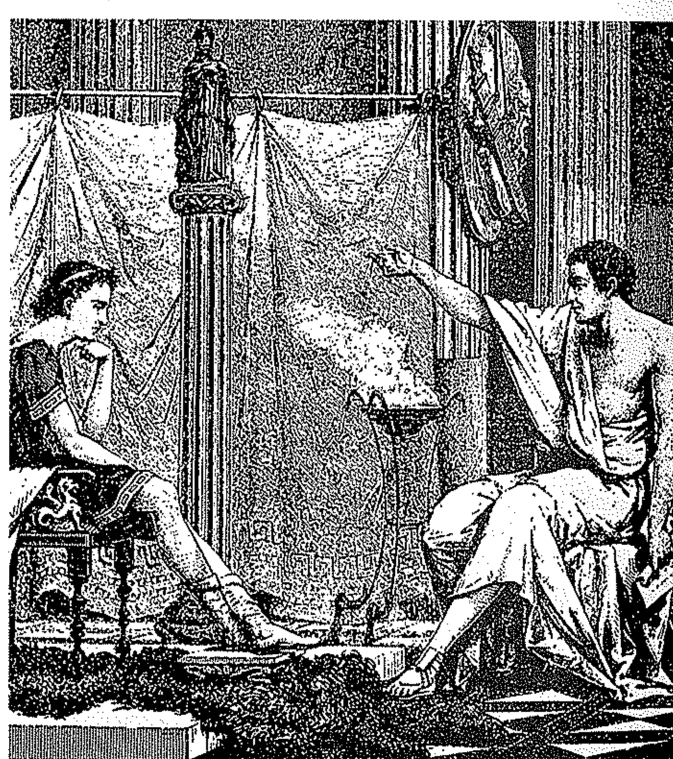
El término *ser* se emplea con distintos significados, pero se refiere siempre a una unidad y a una realidad determinada. No se utiliza, pues, por homonimia, sino del mismo modo en que decimos *sano* respecto a todo lo que se refiere a la salud: en cuanto la conserva, en cuanto la produce, en cuanto es síntoma de algo o en cuanto algo está en condiciones de recibirla. O también en el modo en el que denominamos *médico* a todo lo que se refiere a la medicina: porque posee el arte de la medicina, porque por naturaleza tiene disposición por ella o porque es obra de la medicina; y podríamos dar otros ejemplos de cosas que se dicen en el mismo modo que éstas.

La palabra «ser» puede designar la sustancia esencial de una cosa o un aspecto suyo accidental. Puede emplearse, además, para designar la nada (el no-ser).

Así pues, también el término *ser* se emplea en muchos sentidos, pero todos con referencia a un único principio: algunas cosas se llaman seres porque son sustancia, otras porque son afecciones de la sustancia, otras porque son vías que llevan a la sustancia, o bien porque son corrupciones, privaciones, cualidades, causas productivas, causas generadoras tanto de la sustancia como de lo que se refiere a la sustancia, o también porque son negaciones de algunas de dichas referencias o de la sustancia misma. (Por esto decimos que también el no-ser es en-cuanto-no-ser.)

Cada ciencia se ocupa de un aspecto concreto del ser (incluso de los accidentales).

En definitiva, como hay una única ciencia de todas las cosas que son llamadas *sanas*, así sucede también en los otros casos. En efecto, compete a una única ciencia no sólo el estudio de las cosas que se dicen en un único sentido, sino también de



Aristóteles, educador de Alejandro Magno.

aquellas que se dicen en sentidos diversos pero en referencia a una única naturaleza: incluso éstas, en cierto modo, también expresan un único significado.

La metafísica se ocupa del ser como sustancia.

Es evidente, pues, que los seres serán objeto de una única ciencia, precisamente en-cuanto-seres. Sin embargo, en cualquier caso la ciencia tiene como objeto, esencialmente, lo que es primero: es decir, aquello de lo que depende y en virtud de lo que se denomina todo el resto. Así pues, si esto es la sustancia, el filósofo deberá conocer las causas y los principios de la sustancia.

Ciencia es conocer las cuatro causas 39

EL PROBLEMA ¿Cuáles son las causas del devenir? ¿En qué sentido los hechos ocurren *por necesidad*?
LA TESIS La sustancia de cualquier ser coincide con su causa. Pero un hecho nunca se produce por una sola causa. Cabe individualizar: 1) una causa material: la sustancia concreta de la que un objeto está compuesto, como el bronce de una estatua; 2) una causa eficiente: el proceso que ha producido el objeto en cuestión, como el trabajo del artista en el caso de la estatua; 3) una causa formal: la estructura interna que determina la realidad de un objeto, como el modelar la estatua; 4) una causa final: el objetivo por el que una cosa nace o se produce. Las últimas dos causas, escasamente analizadas por los filósofos anteriores, son de superior importancia respecto a las primeras.

Hay que establecer una jerarquía entre los cuatro significados del concepto de causa.

• Es clara la necesidad de adquirir la ciencia de las causas primeras: en efecto, decimos conocer una cosa cuando creemos conocer la causa primera. Por su parte, las causas se entienden en cuatro significados distintos.

Causa es la esencia, la forma (la estructura).

En un primer sentido, decimos que causa es la *sustancia y la esencia*: en efecto, el *por qué* de las cosas reconduce, en un último análisis, a la forma; y es el primero porque precisamente toda causa es un principio.

Causas se llaman también la materia, el movimiento y el fin.

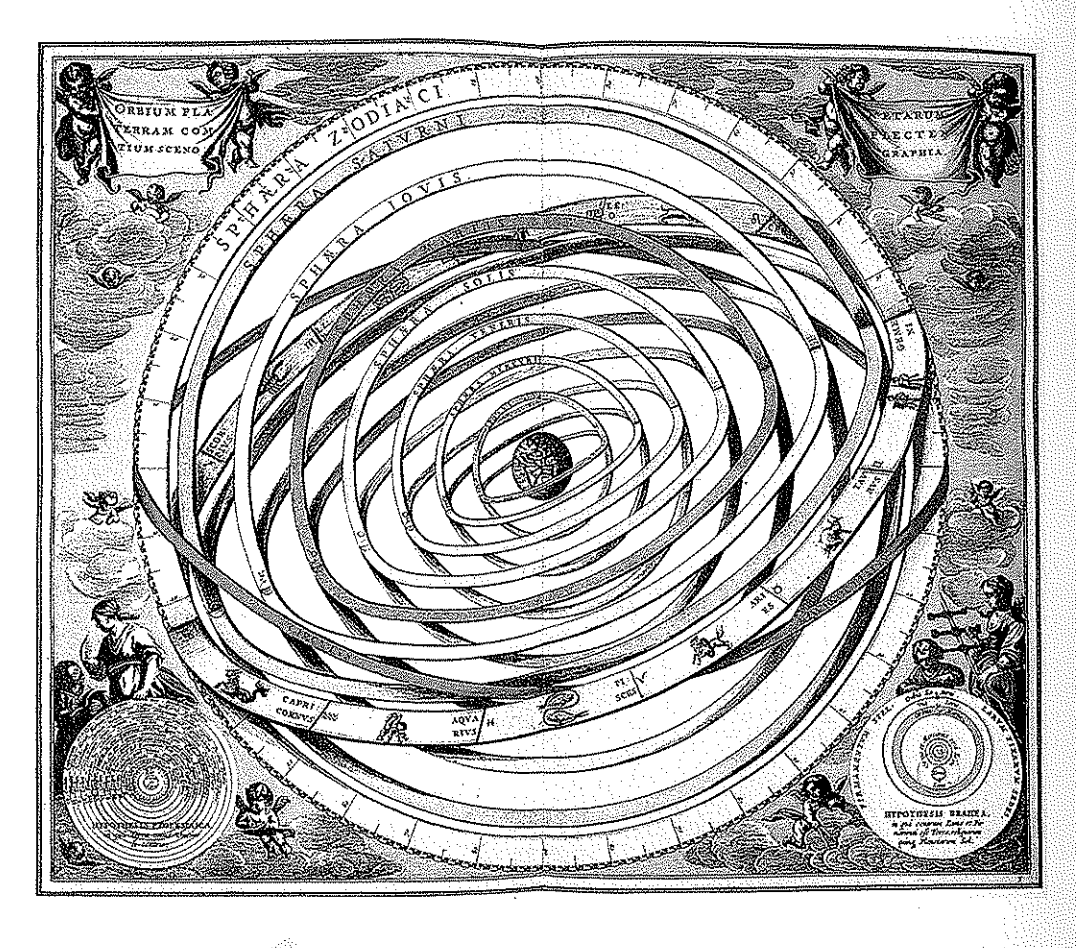
En un segundo sentido decimos que causa es la *materia y el sustrato*; en un tercer sentido decimos que causa es el *principio del movimiento*; en un cuarto sentido decimos que es causa la opuesta a esta última, es decir, *el objetivo y el bien*: en efecto, éste es *el fin* de la generación y de todo movimiento.

El concepto de causa ha sido ya examinado por los filósofos...

Estas causas han sido adecuadamente estudiadas por nosotros en la *Física*; no obstante, debemos examinar también aquellos que antes de nosotros han afrontado el estudio de los seres y han filosofado en torno a la realidad. Es claro que ellos hablan de *ciertos principios y causas*. Ahora bien, remitirse a ellos tendrá una cierta ventaja para el presente estudio: o encontraremos algún otro género de causa, o adquiriremos una sólida creencia en las causas de las que ahora hemos hablado.

...pero ninguno ha sabido analizar a fondo las causas formales y finales.

Brevemente y atendiendo a los más relevantes, hemos examinado qué filósofos tienen discurso en torno a los principios y en torno a la verdad, y en qué modo tienen discurso.



El cosmos aristotélico (A. Cerllarius, Armonía Macrocósmica, 1660).

De este examen hemos sacado las siguientes conclusiones: ninguno de los que han tratado sobre el principio y sobre la causa ha hablado de otras causas fuera de nuestras distinciones planteadas en los libros de la *Física*, pero todos parecen haber aludido en cierto modo precisamente a ellas, si bien de manera confusa.

Las causas materiales y eficientes han sido identificadas.

Algunos, de hecho, hablan del principio como *materia*, ya sea que lo entiendan como único o como múltiple, ya sea que lo presenten como corpóreo o como incorpóreo. Algunos otros han visualizado, en cambio, *la causa motriz*.

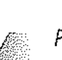
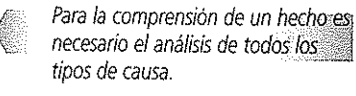
Platón subrayó la importancia de la causa formal.

Ninguno, sin embargo, ha informado con claridad acerca de la esencia de la *sustancia*. Pese a ello, quienes se han pronunciado al respecto más que los otros, han afirmado la existencia de formas.

Sin embargo, nadie ha considerado las causas finales.

Por último, del fin por el que tienen lugar las acciones, cambios y movimientos, dicen que en un cierto modo es causa, pero no dicen después en qué modo lo sea, ni dicen cuál sea su naturaleza. Quienes ponen la inteligencia o la amistad, admiten, sí, que estas causas son un *bien*, pero no hablan de ellas

como si fuesen el *fin* por el que algunos seres son o se producen, sino como si los movimientos derivasen de ellas.

Para la comprensión de un hecho es necesario el análisis de todos los tipos de causa.

Así pues, que nosotros hayamos definido con exactitud tanto el número como la naturaleza de las causas es algo que creo bien atestiguado por todos estos filósofos, en tanto que ellos no han sabido determinar otras. Por otra parte, es evidente que hay que estudiar todos los principios en estos (cuatro) modos, o bien en alguno de estos (cuatro) modos.

La causa final y el origen de los monstruos 40

EL PROBLEMA ¿Por qué las cosas existen en este modo? ¿Qué es lo que las hace ser lo que son? Si las causas de las cosas son múltiples ¿cuál es la más importante?
LA TESIS Entre las cuatro posibles causas identificables como origen de cualquier cosa destaca por su importancia la causa final: aquello que en última instancia hace que las cosas sean lo que son y el objetivo por el que han nacido. Para un objeto, un ente o un individuo, existir significa tender hacia un objetivo, cambiar su potencia, convertirse en acto (es decir, en lo que puede llegar a ser, que es aquello en lo que se transforma después del cambio).
Si se considera un objeto determinado por una materia que lo compone y una forma que lo organiza, entonces la causa final corresponde a la forma. Lo que, en otros términos, significa que la estructura interna de algo depende de su fin. Lo demuestra el caso de los monstruos, seres cuya forma se ha desarrollado independientemente de cualquier finalidad racional. (De la *Física*.)

la tesis: todo en la naturaleza tiene una causa final.

• En primer lugar, es necesario decir por qué la naturaleza es una de las causas finales (...)

La hipótesis contraria: todo en la naturaleza sucede por casualidad.

Pero nace una duda: ¿qué veta el que la naturaleza opere sin ningún fin y no en vistas de lo mejor, como Zeus origina la lluvia: no para hacer crecer el trigo, sino por necesidad? De hecho, lo que se ha evaporado debe enfriarse y, una vez enfriado, se convierte en agua y cae; y que el trigo crezca cuando esto ocurre es un hecho accidental. Del mismo modo, cuando el grano, supongamos, se estropea en la era, no ha llovido con este fin: es decir, que no ha llovido para que el trigo se arruine, sino que ha llovido por accidente.



Si todo fuese casual no existirían causas finales, sino sólo hechos accidentales.

Por lo tanto, nada veta que este estado de cosas se verifique también en los seres vivos y que, por ejemplo, los incisivos nazcan por necesidad agudos y aptos para cortar, y los molares, en cambio, planos y útiles para masticar la comida: pero que todo esto ocurra no para tales fines, sino por accidente. Y así también con las otras partes en las que parece haber una causa final.



Los organismos complejos estarían formados sólo por una afortunada combinación.

Y, por lo tanto, aquellos seres en los que todo se ha producido accidentalmente, pero del mismo modo que si se hubiese producido en vistas a un fin, se han conservado por el hecho de que por casualidad han resultado constituidos en un modo oportuno: otros, en cambio, no se hallan en tal situación,

sino que se han perdido o se van perdiendo como aquellos bueyes con rostro humano de los que habla Empédocles.

Pero la regularidad de los fenómenos naturales desmiente esta hipótesis.

Éste, o más o menos éste, es el razonamiento que podría ponernos en apuros: pero es imposible que suceda así. En efecto, las cosas citadas y todas aquellas que son por naturaleza se generan de este modo, siempre o en su mayoría, mientras que esto no se verifica en las cosas fortuitas y casuales.

La presencia de algunas excepciones no invalida las reglas y no demuestra la casualidad de los fenómenos.

De hecho, parece que si durante el invierno llueve a menudo no es fortuitamente ni por casualidad, pero sí lo es bajo la canícula; y lo mismo sobre que haga calor bajo la canícula, pero sí en invierno. En consecuencia, desde el momento en que tales cosas parecen generarse o por fortuita coincidencia o en virtud de una causa final, si no es posible que ellas ocurran ni por fortuita coincidencia ni por casualidad, entonces ocurrirán en vistas a un fin. Así pues, hay una causa final en todas las cosas que en la naturaleza son generadas y existen.

También la regularidad de la sucesión temporal de los fenómenos desmiente la hipótesis de la casualidad.

Por otra parte, en todas las cosas que tienen un fin sucede que en virtud de éste se hacen algunas cosas antes, y otras después. Por lo tanto, como una cosa está hecha, así ella está dispuesta por la naturaleza y, por el contrario, como está dispuesta por naturaleza, así está hecha, de modo que no exista impedimento alguno. Pero ella está hecha para un fin: así pues, está dispuesta por naturaleza a un tal fin. Por ejemplo: si la casa formase parte de los productos naturales, estaría generada con las mismas características con las que ahora es producida por el arte; y si las cosas naturales fuesen generadas no sólo por naturaleza, sino también por arte, estarían producidas en el mismo modo en que lo son por naturaleza. Porque una cosa tiene como fin la otra.

El finalismo está presente tanto en la naturaleza como en el arte.

En definitiva: algunas cosas que la naturaleza es incapaz de efectuar, las cumple el arte; otras, en cambio, las imita. Y si las cosas artificiales tienen una causa final, es evidente que así también sucede a las cosas naturales: en efecto, el antes y el después están en relación recíproca, y en el mismo modo tanto en las cosas artificiales como en las naturales.

El finalismo es evidente en los animales y en las plantas.

Pero esto se pone de manifiesto de manera particular en otros animales que no operan ni por arte, ni por búsqueda, ni por voluntad: tanto es así, que algunos se preguntan si algunos de ellos, como las arañas, las hormigas y otros de tal género, trabaja con la mente o con algún otro órgano...

En la naturaleza hay una materia y una forma. La forma es la causa final.

Y a quien procede así, gradualmente, también le parece que las cosas útiles son producidas en las plantas para el fin, como las hojas para proteger el fruto. Si la golondrina crea su nido y la araña la tela según naturaleza y en vistas a un fin, también las plantas generan hojas para sus frutos y disponen las raíces no arriba, sino abajo, para poder nutrirse por ellas. Y es evidente que tal causa está precisamente en las cosas que son generadas y existen por naturaleza.

La existencia de monstruos demuestra que también la naturaleza, como el arte, puede cometer errores.

Por lo demás, también se verifican errores en los productos del arte (el gramático escribe de modo incorrecto y el médico se equivoca en la dosis del fármaco); es obvio, por lo tanto, que esto también puede ocurrir en los productos naturales. Así pues, si existen cosas artificiales en las que lo que es exacto es tal en virtud de la causa final, mientras que en las partes equivocadas se contemplaba lograr un fin que no se ha alcanzado, la misma cosa ocurrirá también en los productos naturales: así, los monstruos son errores de una causa final determinada. Y en las estructuras físicas fundamentales, si los bovinos no hubiesen estado en condiciones de alcanzar un cierto término o un cierto fin, esto habría llevado a la corrupción de algún principio, como es corrupto el semen en el caso de los monstruos.



Aristóteles en la famosa obra Escuela de Atenas, *de Rafael.*

Dios es el motor inmóvil 41

EL PROBLEMA ¿Cómo se debe pensar a Dios?
LA TESIS Según Aristóteles, es posible probar la existencia de Dios a partir de la explicación de la realidad del movimiento. Todo lo que se mueve, en efecto, debe ser puesto en movimiento por algo distinto que, a su vez, presupone otro agente motor, y así sucesivamente. Es obvio que la cadena no puede proseguir hasta el infinito: necesariamente tiene que existir un *primer motor* capaz de conferir movimiento a las cosas sin que él mismo esté en movimiento. Tal *motor inmóvil* es Dios. Pero sería erróneo atribuir a Aristóteles la noción de una divinidad creadora del mundo. Dios no es la causa inicial, sino la final; no es lo que ha dado vida y origen al mundo por el simple hecho de que, para Aristóteles como para todos los griegos, el mundo siempre ha existido y no ha sido en ningún modo creado. Dios es el punto de llegada, la meta final a la que tiende toda la realidad. Lo que es bello atrae, aunque sin moverse; lo amado atrae al amante como un imán; lo perfecto (y por lo tanto inmóvil) es por definición *atractivo*. (De la *Metafísica*.)

El movimiento de los astros es circular y perfecto.

• Hay algo que se mueve siempre con un movimiento continuo, y ese algo es el movimiento circular (esto no sólo resulta del razonamiento, sino que es también un dato de hecho); por esto, el primer cielo debe ser eterno.

El movimiento de los astros presupone algo que los mueve sin estar a su vez en movimiento.

Hay, pues, también algo que mueve. Y puesto que lo que al mismo tiempo es movido y mueve es un término intermedio, debe necesariamente haber algo que mueva sin ser movido y que sea eterna sustancia y acto.

También la belleza, desarrollando el deseo, mueve (atrae) sin moverse.

Y lo que mueve así es, precisamente, el objeto del deseo y el de la inteligencia, puesto que mueven sin ser movidos. Su principio es idéntico: objeto del deseo es, en efecto, lo que a nosotros

nos parece bello; y lo bello es realmente el objeto propio de la voluntad racional. Somos, en efecto, atraídos por algo por el modo en que ese algo nos parece ser, y desde el momento en que el principio del deseo es la inteligencia, no nos parece así porque nos sintamos atraídos.

Del mismo modo, la inteligencia es puesta en movimiento por la investigación de la sustancia esencial de las cosas, de por sí eterna e inmutable y, por lo tanto fija.

De tal modo, pues, la inteligencia es empujada por lo inteligible, e inteligible de por sí es también la serie de opuestos: en esta serie, la sustancia ocupa el primer puesto y, ulteriormente, en el ámbito de la sustancia, tiene el primer puesto la sustancia que es simple y en acto... Pero también lo bello y lo que es deseable por sí mismo se encuentran en la misma serie: y lo que viene antes en la serie siempre es, relativamente, lo mejor o lo superior.

También la causa final a la que las cosas tienden es inmóvil e independiente de la historia.

Que la causa final compete a las cosas inmóviles resulta claramente de la distinción entre aquello a lo que la acción tiende y lo que la acción obtiene: en el primer caso, el fin es inmóvil; en el otro, no.

Dios es motor inmóvil y causa final.

Y una tal causa (el primer motor) mueve como mueve el objeto del amor y, a través de lo que es movido por ella, mueve a todo el resto.

El movimiento, incluso el perfecto de los astros, es siempre una forma de devenir, aunque sea respecto a su posición en el espacio.

Lo que se mueve puede también ser distinto de como es; así que si el primer movimiento por el cual los cielos son movidos es la traslación, entonces ellos, en cuanto se mueven, pueden serlo distintamente, según el lugar, pero no según la sustancia.

Pero el primer motor, lo que mueve sin ser movido, no conoce el devenir.

Pero puesto que hay algo que se mueve, siendo esto mismo inmóvil y estando en acto, esto no puede ser en ningún caso distinto de como es. El primero de los cambios es, en efecto, el movimiento de traslación, y la circular es su primera forma: y éste es el movimiento causado por el primer motor.

El motor inmóvil (o causa final) es lo que empuja a las cosas a ser lo que son.

El motor, pues, existe por necesidad, y en cuanto tal es bello y, en este sentido, es principio de todo. Y la necesidad se puede definir en modos distintos: puede expresar la fuerza contraria a la inclinación natural, o aquello sin lo que no existe ni el bien ni la perfección de algo, o lo que no puede ser en absoluto distinto de como es.

Así pues, Dios es la condición de ideal y eterna perfección a la que tiende el mundo.

De un principio similar dependen, pues, el cielo y la naturaleza. Y su modo de vivir, que a nosotros se concede por breve tiempo, es el mejor posible. Y en aquella condición, Él es siempre (lo que sería imposible para nosotros), ya que su actividad es también placer...

Dios es pura inteligencia, pensamiento que se piensa a sí mismo.

Por sí mismo, el pensamiento tiene por objeto dilucidar lo que es lo mejor posible para sí mismo; y en el sentido más pleno, el pensamiento tiene por objeto lo que es excelente en el sentido más pleno. La inteligencia se piensa a sí misma sustituyéndose por lo inteligible y, en efecto, se hace ininteligible a sí misma en el acto de tocar y comprender su objeto; así que la inteligencia y lo inteligible se identifican.

Incluso la inteligencia humana no es nunca potencial, sino siempre en acto: no es posible conocer una cosa sólo «potencialmente».

La inteligencia, pues, es lo que está en condiciones de recibir lo inteligible y la esencia, pero es en acto cuando los posee: y más que la capacidad, es esta posesión la que parece formar lo que la inteligencia tiene de divino; y la actividad del pensamiento es la mejor y la más placentera cosa posible.



El Museo de Alejandría en Egipto.

La virtud está en el justo medio 42

EL PROBLEMA ¿En qué consiste la virtud? ¿Existe una regla general de comportamiento?
LA TESIS Así como la salud del cuerpo está determinada por el equilibrio fisiológico de sus componentes, del mismo modo la virtud consiste en la disposición a elegir el justo medio. Esta capacidad, que se adquiere y desarrolla con el ejercicio, excluye sistemáticamente los vicios contrapuestos del exceso y el defecto, y realiza una *mediación* bajo el control de la razón. La valentía, por ejemplo, es la virtud media entre temeridad y cobardía. Los fragmentos que siguen han sido extraídos de la *Ética a Nicómaco*.

La salud depende del equilibrio de los hábitos de vida.

• Ante todo, debemos notar que las acciones están sujetas a volverse imperfectas o por exceso o por defecto (para que nos sirvan de testimonios evidentes en torno a cuestiones oscuras), como podemos ver a propósito de la fuerza y de la salud: en efecto, la fuerza se perjudica tanto por el exceso como por la falta de ejercicio gimnástico, y paralelamente, la sobreabundancia o la parquedad en el beber y en el comer arruinan la salud, mientras que la justa proporción la produce, aumenta y preserva.

También la virtud consiste en un equilibrio entre tendencias opuestas.

Así ocurre también respecto a la moderación, la valentía y las demás virtudes. En efecto, quien huye o teme cualquier cosa y nada afronta, se vuelve tímido; quien en cambio no teme a nada, sino que arremete contra todo, se vuelve temerario; paralelamente, quien goza de toda suerte de placer y no se abstiene de ninguno se vuelve intemperante; quien, en cambio, los rehuye como hacen los rústicos, se vuelve insensible; es decir: la moderación y la valentía se arruinan tanto por exceso como por defecto, mientras que la vía intermedia los preserva.

Tanto el exceso como el defecto son negativos.

La virtud es, por lo tanto, una disposición del propósito consistente en el término medio respecto a nosotros mismos, definida por la razón y como el hombre sabio la determinaría. Es un término medio entre dos vicios: uno el del exceso y otro el del defecto; precisamente, mientras que algunos vicios lo son por defecto, otros lo son por exceso de lo que se debe hacer, sea en las pasiones o en las acciones; la virtud, en cambio, encuentra y elige el justo medio.

En ética, el más alto valor es el término medio.

Por esto, según su esencia y según la razón que establece su naturaleza, la virtud es un término medio, pero respecto al bien y a la perfección es el punto más elevado.

BREVE VOCABULARIO ARISTOTÉLICO

SUSTANCIA

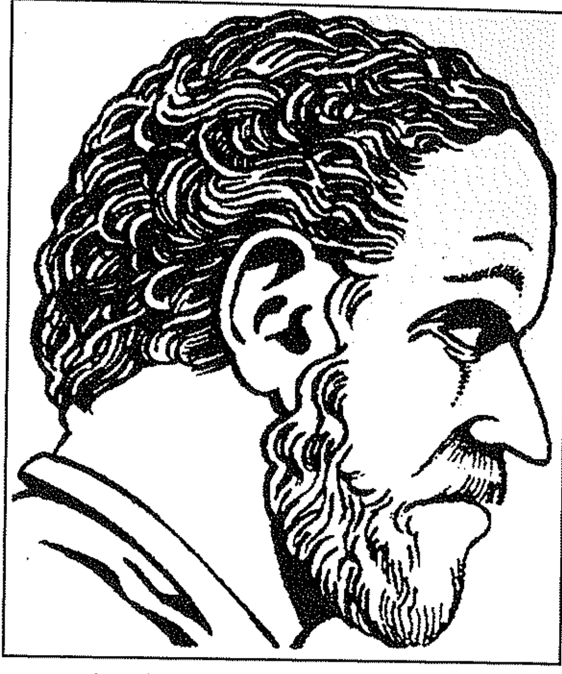
Literalmente, *lo que está debajo*. Es el concepto cardinal de la metafísica aristotélica, y es también el más ambiguo y complejo. Sustancia es cada ente, cada individuo, cada cosa que *existe per se*: es decir, que no posee naturaleza accidental o eventual, sino necesaria. Sustancia es, por lo tanto, todo lo que tiene una vida propia, goza de determinadas propiedades, puede sustituir al sujeto en la práctica lingüística y posee una (y una sola) *esencia*, junto a una variable cantidad de *accidentes*.

ESENCIA

Hablamos de esencias siempre que respondemos a la pregunta «¿Qué es?» Por ejemplo: «¿Qué es un estudiante?», «¿Qué es un profesor?», «¿Qué es un presidente?». Describimos las esencias produciendo definiciones. La esencia necesaria de una cosa –es decir, la descripción de su naturaleza íntima y sin la que dejaría de ser lo que es– coincide con la *sustancia*. Se puede describir la esencia como lo que permanece y queda inmutable a pesar del cambio. Especificar la esencia resulta sencillo en algunas áreas del saber (por ejemplo, matemática y geometría), pero es más difícil en otras: definir qué es el amor y la vida es enormemente más complejo que definir la noción de triángulo.

ACCIDENTE

Es lo que en una *sustancia* puede ser y no ser, las cualidades que dependen de lo casual, del azar, de las variaciones individuales. La edad, la belleza o el humor de un individuo son accidentales, así como la medida de los ángulos de un triángulo (mientras que es esencial que estos ángulos sean tres y que sumen 180º). Toda *sustancia* consiste en una *esencia* necesaria más un cierto número de cualidades accidentales.



Aristóteles en una caricatura actual.

CATEGORÍAS

Las reglas fundamentales, los modos más generales, las nociones básicas que para Aristóteles estructuran ya sea el lenguaje, el pensamiento o la realidad misma. Una adecuada red de categorías debería estar en condiciones de especificar todo lo que se puede decir de un objeto. Aristóteles propone la siguiente tabla de categorías: sustancia, cualidad, cantidad, lugar, tiempo, relación con el entorno, acción en acto, acción inmediata.

CAUSA

Es todo lo que responde a la pregunta *¿por qué?* Según Aristóteles, todo el conocimiento puede ser definido como la comprensión de por qué ocurren los fenómenos, aunque éstos no tengan una sola causa. Hay que distinguir entre causas materiales (la materia de la que las cosas están compuestas), causas eficientes (las que las producen), *causas formales* (la estructura, la organización interna) y *causas finales* (el objetivo, el fin por el que una cosa existe). Las dos primeras tienen carácter accesorio, mientras que las últimas son fundamentales. Aristóteles, en efecto, relaciona el concepto de *sustancia* con el de causa: comprender la verdadera causa de un hecho es intuir su esencia, su especificidad y su necesidad.



MATERIA/FORMA

Cualquier objeto está formado por una materia y una forma. Ésta no indica el aspecto exterior y visible, sino la estructura, la organización interna que hace a ese objeto ser lo que es. La materia es pasiva, mientras que la forma coincide con la esencia necesaria. La forma de un animal, por ejemplo, indica la especie a la que pertenece.

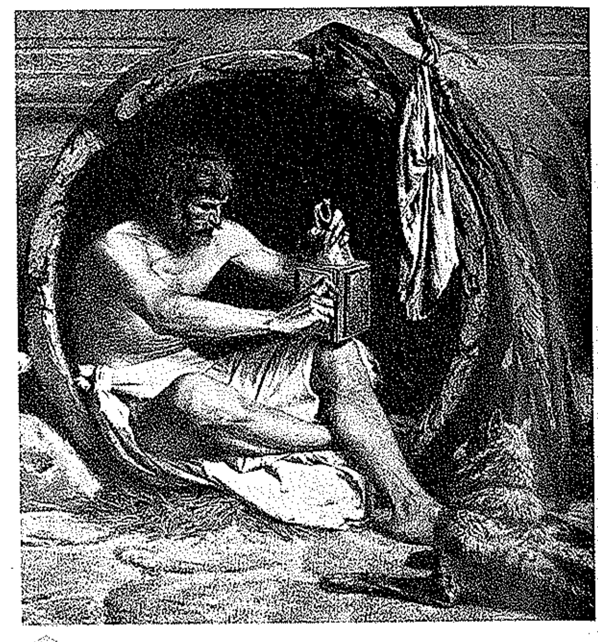
POTENCIA/ACTO

La potencia indica la posibilidad de la materia para adquirir una determinada forma. El acto indica la realización de esta posibilidad. La potencia está en la *materia* como el acto está en la *forma*.

Cínicos y escépticos: Diógenes y Pirrón

DIÓGENES

Cuando Diógenes de Sinope (413-323 a.C.) murió, los atenienses le dedicaron un monumento: una columna sobre la que reposaba un animal (un perro), símbolo del regreso a la naturaleza (o, mejor, ***a la autenticidad de la vida***) de la que el filósofo fue profeta, a la par que testimonio. Su vida no fue fácil: el desprecio de los placeres, el completo dominio del propio cuerpo, la anulación de las pasiones, de las necesidades y de cualquier vínculo social estable, requieren de un gran esfuerzo, disciplina, prestancia física y de una indomable tensión moral.



Diógenes en el tonel (s. XIX).

Diógenes poseía todas estas cualidades, así como una acusada atracción por la sátira, la paradoja y el humor. ***Iconoclasta, profanador, contrario a cualquier tipo de erudición*** e incluso de cultura, Diógenes ***siempre prefirió expresarse mediante la acción***, el comportamiento y las elecciones concretas, más que mediante textos escritos.

PIRRÓN

Nacido en Elide (pequeña ciudad del Peloponeso) en 365 a.C. y muerto en 275 a.C. Con Anaxarco, gran amigo y filósofo seguidor de Demócrito, participó en la expedición de Alejandro Magno a Oriente (334 a 324 a.C.). En la India tuvo la ocasión de conocer a los filósofos ***gimnosofistas***, literalmente aquellos que *alcanzan la sabiduría con el cuerpo* y que hoy en día conocemos como ***maestros yoga***. Pirrón quedó profundamente impresionado tanto por ellos como por sus doctrinas, así como por la capacidad para soportar el dolor de los faquires orientales. El ***escepticismo*** (literalmente, *búsqueda*), corriente filosófica también conocida, en su honor, como *pirronismo*, supone una disposición de pensamiento que ***eleva la duda al rango de sistema***: siguiendo la idea de la absoluta inexistencia de afirmaciones reales, resulta del todo imposible determinar que una proposición cualquiera sea verdadera o falsa. Pirrón únicamente dejó escrita una oda laudatoria dedicada a Alejandro, por lo que su pensamiento sólo puede reconstruirse a partir de los distintos testimonios de sus numerosos discípulos.

Cómo vivía Diógenes, llamado *el perro* 43

EL PROBLEMA ¿Cómo hay que vivir? ¿Es importante la cultura? ¿En qué consiste la virtud?
LA TESIS Se han contado más anécdotas y leyendas de la vida de Diógenes que de cualquier otro filósofo. Considerando su peculiar forma de vida, es imposible evitar hacerse una serie de preguntas. ¿Por qué vivía en un tonel? ¿Por qué rehusaba cualquier tipo de comodidad, hasta el punto de vestir sólo una túnica o de lamer el agua de los charcos, como hacen los perros? ¿Y qué quería decir con su *busco un hombre*, su respuesta a todo aquel que le preguntaba por su caminar a plena luz del día por las calles de Atenas llevando un farol encendido (una costumbre que le valió ser conocido por sus contemporáneos como *Sócrates el loco*) en la mano?

Diógenes fue el primero de una nutrida pléyade de filósofos que entendieron la sabiduría como el rechazo de la vida ordinaria. Provistos de una túnica y una escudilla, orgullosos de su pobreza, vagaban mendigando por las ciudades de Grecia predicando el ascetismo, el retorno a la vida natural, el abandono de toda actividad intelectual y el desprecio a las comodidades. Los atenienses consideraron que tamaña excentricidad, rayana en la locura, era en cambio rica en amonestaciones, de modo que terminaron por apreciar a aquel filósofo que comía, dormía y realizaba sus necesidades corporales delante de todo el mundo y sin importarle el lugar. (Los siguientes pasajes han sido extraídos de *La vida de filósofos*, de Diógenes Laercio.)

• Una vez llegado a Atenas, Diógenes fue al encuentro de Antístenes. Éste, que no aceptaba a nadie como alumno, lo rechazó, y Diógenes decidió perseverar hasta lograr salirse con la suya. Así hasta que, en cierta ocasión, Antístenes blandió enfurecido su bastón contra él. Y Diógenes, ofreciendo su cabeza, replicó: «Golpea, pues no encontrarás madera tan dura que sea capaz de hacerme desistir de mi empeño en lograr que me digas algo, como creo que debes hacer». Desde entonces se convirtió en su alumno, y como desterrado que era, llevó una vida moderada.

La determinación de la voluntad supera cualquier obstáculo.

En cierta ocasión vio cómo un ratón corría sin rumbo ni meta (no buscaba un lugar donde dormir, no tenía miedo de la oscuridad ni deseaba nada de lo que se considera deseable), y de este modo discurrió el remedio a sus penurias.

La anulación de todo deseo.

Según algunos, fue el primero que redobló su túnica, llevado por la necesidad de dormir envuelto en ella, y llevaba consigo una escudilla en la que recogía sus viandas. Se servía indiferentemente de cualquier lugar para toda actividad, ya fuese desayunar, dormir o conversar. Y solía decir que los atenienses incluso le habían procurado un lugar en el que recogerse: el pórtico de Zeus y la sala de las procesiones.

La independencia de las necesidades.

Al principio se apoyaba en un bastón sólo cuando se encontraba enfermo, pero acabó por llevarlo siempre consigo. No desde luego en la ciudad, pero sí cuando recorría los caminos, escudilla en mano.

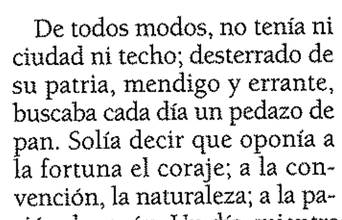
La autarquía: que cada individuo se ocupe de sí mismo.

He aquí un ejemplo de su razonar: «Todo pertenece a los dioses; los sabios somos amigos de los dioses; los bienes de los dioses amigos son comunes. Por eso los sabios lo poseen todo».

La riqueza de quien no posee nada.

Una vez vio a una mujer suplicando a los dioses de un modo muy poco conveniente. Deseando liberarla de sus superche-

La religión como evento interior.



rías, se aproximó a ella y le dijo: «¿No crees, oh mujer, que el dios podría estar detrás de ti, ya que todo está lleno de su presencia, y que siendo así deberías avergonzarte por orarle de modo tan irreverente?».

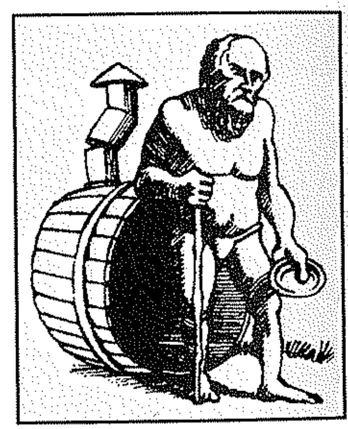
La renuncia a la vida social.

De todos modos, no tenía ni ciudad ni techo; desterrado de su patria, mendigo y errante, buscaba cada día un pedazo de pan. Solía decir que oponía a la fortuna el coraje; a la convención, la naturaleza; a la pasión, la razón. Un día, mientras tomaba el sol, Alejandro le preguntó: «Pídeme lo que quieras». A lo que Diógenes respondió: «Déjame mi sol».

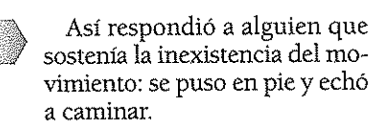
La resistencia física como valor ético.

En otra ocasión, pidió a cierto individuo que le procurase un lugar donde alojarse. Como éste demoraba su respuesta, Diógenes escogió un tonel como habitación. Y si en verano se revolcaba en la arena caliente, durante el invierno se abrazaba a las estatuas cubiertas de nieve, buscando siempre acostumbrarse a las dificultades.

La elección de la absoluta pobreza.



Cierto día, tras observar a un niño beber agua en el cuenco de su mano abierta, lanzó la escudilla que llevaba en la alforja, diciendo: «Un niño me ha dado una lección de sencillez». También se despojó de su plato al ver a otro niño que, al rompérsele el suyo, puso las lentejas que comía en la concavidad de un trozo de pan.



La prioridad de la acción sobre el pensamiento.

Así respondió a alguien que sostenía la inexistencia del movimiento: se puso en pie y echó a caminar.

44 Diez argumentos contra la verdad

EL PROBLEMA ¿Es posible conocer la verdad? ¿Son posibles los juicios objetivos?
LA TESIS El escepticismo, movimiento filosófico iniciado por Pirrón, sostiene la imposibilidad de alcanzar cualquier juicio inopinable, universal e indiscutible. En efecto, dada la incerteza universal que envuelve la naturaleza del mundo y del hombre, no es posible afirmar ninguna proposición sin que sea al mismo tiempo posible encontrar pruebas de la existencia de la proposición contraria. De ahí se concluye que el único comportamiento correcto que el filósofo puede asumir sea el no tener opiniones; esto es, la suspensión de todo discurso afirmativo (en griego, *epojé*). El testimonio que a continuación se incluye resume los diez *tropos* (argumentos) más utilizados en las argumentaciones estéticas.

Lo que es agradable o útil depende de la especie a que el sujeto pertenece.

• El primer tropo se refiere a la diferencia de los seres vivos respecto al placer y al dolor, al daño y a la utilidad. De donde se deduce que dichos seres vivos no reciben las mismas impresiones de los mismos objetos y, por ello, tal conflicto genera por necesidad la *epojé*, la suspensión del juicio.

Cada especie animal percibe el mundo en base al tipo de órganos de los sentidos de que dispone.

Algunos seres vivos se originan sin mezclarse entre ellos, como los que viven en el fuego, el ave fénix o las lombrices. Otros, a través de la unión de los cuerpos, como el hombre. Dado que unos y otros están formados de manera diversa, también sus sensaciones son diferentes. Así, por ejemplo, los halcones tienen un sentido de la vista agudísimo, y los canes un olfato muy sensible.

Cada especie desarrolla un modo de vida peculiar.

Así pues, es lógico que a la diferencia en el sentido de la vista corresponda la diferencia en el sentido de las expresiones. Y si el tallo es comestible para la cabra, para el hombre en cambio es amargo; y si la codorniz se alimenta de cicuta, ésta es mortal para el hombre; y si el cerdo come sus excrementos, el caballo no lo hace.

El segundo género de argumentos contra la verdad subraya la subjetividad humana.

El segundo tropo se refiere a las naturalezas e idiosincrasias de los hombres. Por ejemplo: Demofonte, mayordomo de Alejandro, entraba en calor a la sombra, mientras que expuesto al sol sentía frío. Androne de Argo, como refiere Aristóteles, viajaba sin beber a través de los desiertos de Libia.

El concepto individual de lo útil es siempre subjetivo.

Por otra parte, hay quien prefiere cultivar la medicina y quien los campos, y hay quien se dedica al comercio; y la misma profesión causa daño a algunos, y a otros ventajas. De ello se deriva, consecuentemente, la necesidad de suspender el juicio.

Los mismos objetos dan origen a percepciones muy distintas. Se infiere que no hay nada de cierto en ellos.

El tercer tropo está determinado por la diferencia de los poros que transmiten las sensaciones. Así, la manzana causa la sensación de ser pálida a la vista, dulce al gusto y fragante al olfato. Y la misma figura puede verse de un modo u otro, a tenor del espejo en que se refleje. De ello se infiere que a lo aparente no corresponde una determinada forma más que otra distinta.

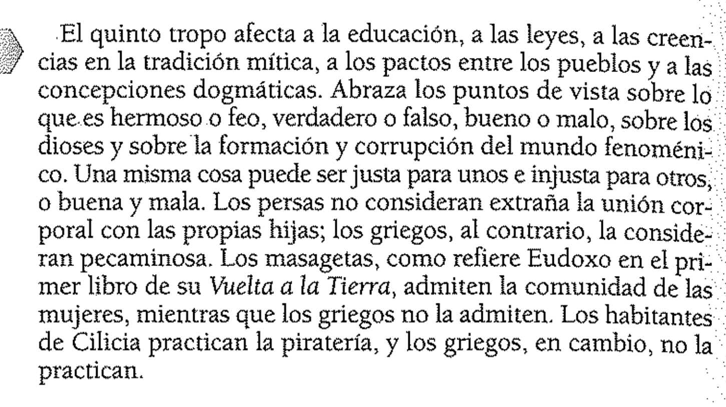
De la diferencia de los estados de conciencia experimentables por el individuo nacen ulteriores elementos de subjetividad.

El cuarto tropo se refiere a las disposiciones individuales y, en general, al cambio de condiciones como la salud, la enfermedad, el sueño, la vigilia, la alegría, el dolor, la juventud, la vejez, el coraje, el miedo, la necesidad, la abundancia, el odio, el amor, el calor, el enfriamiento o la facilidad o dificultad en la respiración. La diversidad de las impresiones está condicionada por las distintas condiciones de las disposiciones individuales.

En el fondo, también la de los locos es una condición natural.

Ni siquiera la condición de los locos es contraria a la naturaleza. ¿Por qué (la locura) debería ser más propiamente suya que nuestra? También nosotros observamos el Sol como si

estuviese inmóvil. Mientras dormía, el estoico Teón de Titorea paseaba en su sueño, y el esclavo de Pericles paseaba sonámbulo por el tejado de la casa.



La gran diversidad entre las leyes y costumbres de los pueblos sugiere la inexistencia de valores universales.

El quinto tropo afecta a la educación, a las leyes, a las creencias en la tradición mítica, a los pactos entre los pueblos y a las concepciones dogmáticas. Abraza los puntos de vista sobre lo que es hermoso o feo, verdadero o falso, bueno o malo, sobre los dioses y sobre la formación y corrupción del mundo fenoménico. Una misma cosa puede ser justa para unos e injusta para otros, o buena y mala. Los persas no consideran extraña la unión corporal con las propias hijas; los griegos, al contrario, la consideran pecaminosa. Los masagetas, como refiere Eudoxo en el primer libro de su *Vuelta a la Tierra*, admiten la comunidad de las mujeres, mientras que los griegos no la admiten. Los habitantes de Cilicia practican la piratería, y los griegos, en cambio, no la practican.

En el modo de concebir las religiones también hay fuertes diversidades.

Cada pueblo cree en sus propios dioses; hay quien cree en la providencia, y hay quien en cambio no cree. Los egipcios embalsaman a sus muertos antes de sepultarlos; los romanos los incineran; en Peonia los arrojan a los pantanos. La consecuencia es la suspensión del juicio sobre la verdad.

Los objetos que componen el mundo son complejos: los elementos naturales no se presentan nunca en estado puro.

El sexto tropo se refiere a las mezclas y uniones. Según éstas, nada aparece en estado puro, nada consiste exclusivamente en sí mimo, sino que todo aparece conjuntado con el aire, la luz, la humedad, lo sólido, el calor, el frío, el movimiento o las exhalaciones, o sujeto a otros determinados influjos. El púrpura muestra un color distinto a la luz del Sol, de la Luna o de una lámpara de noche. También la tez de nuestro rostro muestra un color distinto a mediodía y al atardecer.

También las nociones aparentemente objetivas, como el peso, se demuestran relativas.

Una piedra levantada en el aire por dos personas puede dejarse caer fácilmente en el agua porque, siendo pesada, el agua la aligera; o porque, siendo ligera, el aire la hace pesada. Pero ignoramos cuáles son sus propiedades particulares.

Las percepciones siempre están determinadas por un punto de vista particular.

El séptimo se refiere a las distancias, a las distintas posiciones y lugares y a todo lo relacionado con ello. Según este tropo, lo que se cree grande resulta pequeño, el cuadrado resulta círculo, lo liso resulta saliente, lo recto es oblicuo, lo pálido es de otro color. El Sol, a causa de la distancia, parece pequeño. Las montañas, vistas en la lejanía, parecen lisas y envueltas por el aire, pero vistas de cerca parecen escabrosas y llenas de hendiduras.

La forma de los objetos está siempre condicionada tanto por el punto concreto desde donde los observamos, como por su posición en el espacio.

Además el Sol, cuando se levanta, tiene un aspecto distinto al que presenta cuando está en mitad del cielo. Y así, un mismo cuerpo parece distinto según se halle en un bosque o en campo abierto. También la imagen cambia al cambiar la posición del objeto, y el cuello de la paloma parece distinto según esté girado en una o en otra posición. Ya que el conocimiento de estas cosas depende de la relación entre el espacio y la posición, su propia naturaleza se nos escapa completamente.

El octavo tropo se refiere a la cantidad y la cualidad de las cosas, a la multiplicidad de sus condiciones, determinadas por el calor o el frío, por la velocidad o la lentitud, por la ausencia o variedad de los colores. Así como el vino, bebido moderadamente, refuerza el organismo, bebido en cantidades excesivas lo debilita; lo mismo sucede con los alimentos y otras cosas similares.

La naturaleza de muchas cosas varía con la cantidad. El vino es tanto benéfico como dañino: depende de cuánto se beba.

El noveno tropo hace referencia a la continuidad o rareza de los fenómenos. Así, los terremotos no maravillan a quienes los viven continuamente, y tampoco el Sol, que puede verse cada día, maravilla a nadie.

La costumbre condiciona los juicios.

El décimo tropo se basa en la relación comparativa que media, por ejemplo, entre ligero y pesado, fuerte y débil, mayor y menor o alto y bajo.

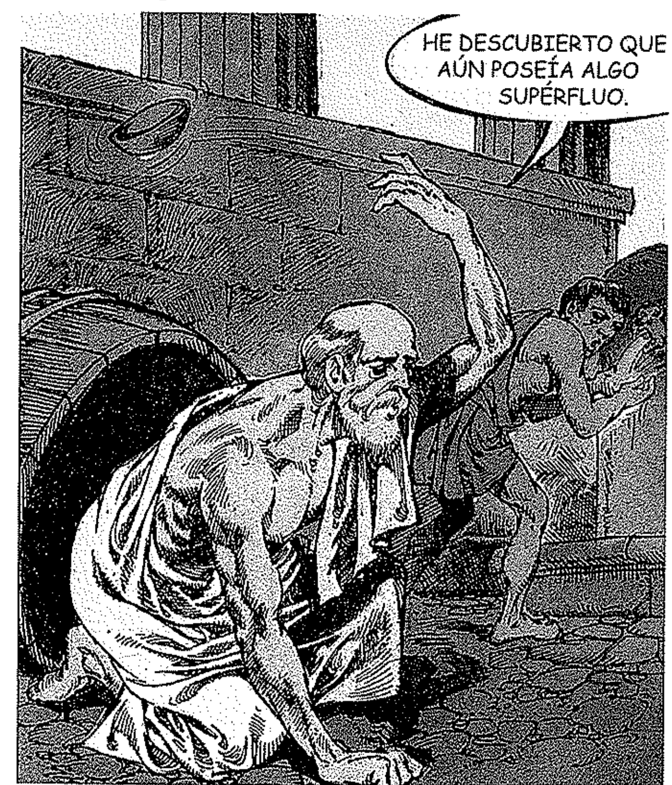
El conocimiento utiliza conceptos relativos.

Lo que se encuentra a la derecha, no se encuentra en ella por naturaleza, sino que se entiende como tal sobre la base de la posición que ocupa respecto a otro objeto; cambiada la posición, deja de estar a la derecha. Análogamente, *padre* e *hijo* son términos relativos; del mismo modo, el *día* está condicionado por el Sol, como toda realidad está condicionada por nuestro pensamiento. Estos términos o conceptos relativos, considerados en sí mismos y por sí mismos, no son conocibles.

Definimos las palabras por contraste recíproco, sin que pueda establecerse qué significa en sí misma cada una de ellas.

TROPOS
Son, literalmente, los *modos*. Esto es, las vías, los argumentos utilizados por los escépticos para desmentir las afirmaciones dogmáticas (es decir, absolutas e indiscutibles) y llegar a la suspensión de juicio (*epojé* escéptica). Cada tropo describe una situación problemática sin vía de salida, de la que resulta un contraste insalvable entre dos opiniones verdaderas.

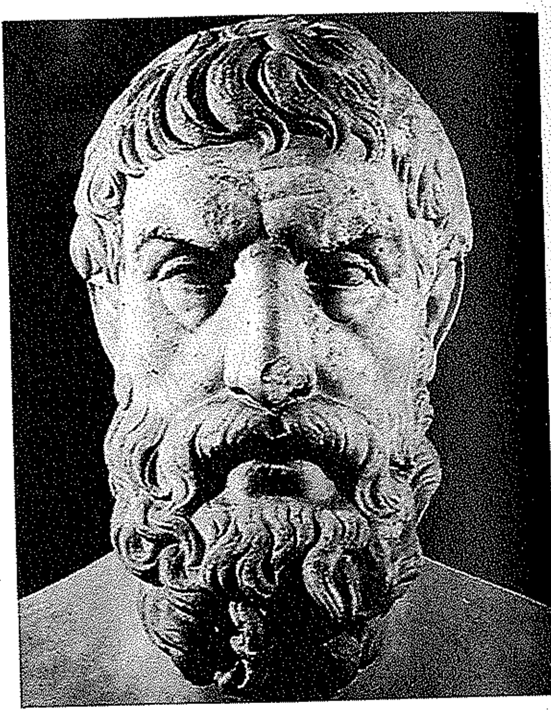
LA *EPOJÉ* ESCÉPTICA
Epojé es el término griego que Pirrón y los escépticos empleaban para referirse a la duda, a la necesaria suspensión de cada uno de los juicios que caracterizaban su pensamiento: ni aceptar ni rechazar. La *epojé* escéptica nace de la consideración de que siempre es posible demostrar lo contrario de toda afirmación, de modo que, por lo tanto, ninguna proposición puede ser cierta en sentido absoluto. Cada saber, incluso el saber que no se sabe socrático, se reduce a un opinable punto de vista. A diferencia de la *epojé* fenomenológica, la *epojé* escéptica es un procedimiento destructivo. La conclusión es la *aphasia*; esto es, el silencio.



Diógenes en su famoso tonel, en una viñeta de cómic contemporáneo.

Epicuro
341-270 a.C.

Los arqueólogos han podido constatar que muchos hogares griegos y romanos poseían esculturas del rostro de Epicuro, algunas de ellas de pequeño tamaño. Es cierto que los antiguos amaban atesorar imágenes de los sabios, pero aquí nos encontramos ante un caso verdaderamente especial, ya que se han hallado estatuillas del filósofo de Samos incluso en los hogares de gente común y sin intereses intelectuales. La explicación a este fenómeno es de gran relevancia filosófica: se creía que la contemplación del rostro de Epicuro tenía la virtud de serenar el espíritu, pero no por magia, sino por la fuerza del ejemplo del *Salvador* (la elección de este apodo para referirse a un filósofo demuestra hasta qué punto la búsqueda de un sentido filosófico tenía ya un sentido religioso). Epicuro comparaba su filosofía con la medicina: quería convertirse en el *terapeuta del espíritu*, el *médico del alma* que alivia los sufrimientos crónicos (la angustia vital) o el *cirujano de las pasiones* que trata de extirpar los males (los deseos, las insatisfacciones). ***La filosofía es la medicina más indicada para las tres patologías psíquicas más frecuentes: el temor a los dioses, el pensamiento de la muerte y el dolor físico.*** En la búsqueda de un sano y moderado placer de vivir, ofrece un remedio universal, un bien a disposición de todos. De hecho, la escuela de Epicuro debía ser muy parecida a una moderna casa de reposo: un sencillo y tranquilo jardín en los suburbios de Atenas, lejos del fragor de la ciudad y de la política. Allí el filósofo acogía a todos sin distinción: mujeres, esclavos, incluso prostitutas arrepentidas; curaba el cuerpo con los remedios clínicos más adecuados, y el espíritu con la fuerza del ejemplo. Él mismo, gravemente enfermo y presa de grandes sufrimientos, escribió una última carta a cierto amigo proclamando en ella que la vida es *dulce, feliz y siempre digna de ser vivida.*



Epicuro (Nápoles, Museo Nacional). La gran cantidad de efigies de Epicuro deriva de una creencia popular: que la contemplación de su rostro fuerte y sereno otorgaba serenidad.

De Epicuro nos han llegado: tres *Cartas*, cuarenta *Máximas*, el *Testamento*, la *Carta a Herodoto*, sobre física; la *Carta a Pitocles*, sobre los fenómenos celestes; la *Carta a Meneceo*, sobre ética.

El placer es la finalidad de una vida bienaventurada 45

EL PROBLEMA ¿Cuál es la mejor manera de regular la propia vida? ¿En qué consiste la felicidad? ¿Es bueno tener muchos deseos?
LA TESIS El placer y la felicidad son, sin duda, los criterios que guían al ser humano. el problema radica en establecer cuál es el *verdadero* placer. Es decir, cómo optimizar el bienestar personal teniendo en cuenta que a un gozo inmediato corresponde a menudo un dolor futuro. Según Epicuro, la solución más sabia está en calcular; es decir, en someter la búsqueda de la felicidad al juicio de la razón. Para ello es necesario eliminar los miedos inútiles (el miedo a la muerte, al dolor) y moderar las necesidades, de manera que su goce no se torne en lo contrario. Y, sobre todo, es preciso cultivar la tranquilidad de ánimo, la serenidad. (De la *Carta a Meneceo.*)

• Epicuro a Meneceo, salud.
Ni se muestre remiso el joven a filosofar, ni se canse el anciano de hacerlo. Porque para cuidar de la salud del alma, nunca se es ni demasiado joven ni demasiado anciano. Quien afirma que aún no le ha llegado la hora o que ya le pasó la edad de hacerlo, es como si dijera que aún no tiene la edad de ser feliz, o que ya la ha pasado. Así pues, es necesario filosofar cuando se es joven y cuando se es viejo. En el segundo caso para rejuvenecerse con el recuerdo de los gratos bienes pasados; y en el primer caso, para ser, pese a la juventud, tan intrépido ante el porvenir como un anciano.

Platón consideraba demasiado arriesgado que los adolescentes se acercaran a la filosofía, pero para Epicuro, cualquier edad es adecuada.

Debemos meditar, por lo tanto, sobre las cosas que nos procuran felicidad, porque en verdad si disfrutamos de ella lo poseemos todo, y si nos falta hacemos todo lo posible por tenerla. Por consiguiente, los principios que siempre te he ido repitiendo, practícalos y medítalos, aceptándolos como máximas necesarias para llevar una vida feliz.

La felicidad es el principal problema del individuo.

En primer lugar, considera a la divinidad como un ser inmortal y bienaventurado, como indica la noción común de lo divino. Y no le atribuyas nunca nada opuesto a su inmortalidad ni discordante a su bienaventuranza. Al contrario, piensa como verdaderos todos aquellos atributos que contribuyan a salvaguardar su felicidad al tiempo que su inmortalidad.

Si los dioses interviniesen en la vida humana –como piensa la mayoría–, alcanzar la felicidad no dependería de nosotros.

Los dioses existen. Su conocimiento es evidente. Ahora bien: no existen en el modo en que la mayoría los consideran, porque considerados de ese modo se les priva de todo el fundamento de su existencia. No es impío el que niega los dioses del común de los hombres, sino al contrario, el que aplica a los dioses las opiniones de esa mayoría, ya que tales juicios a propósito de los dioses no son prenociones, sino presunciones vanas.

Los dioses existen, pero no se ocupan de los hombres.

Acostúmbrate a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo bien y todo mal reside en las sensaciones, y la muerte consiste en estar privado de sensación. Por lo tanto, la recta convicción de que la muerte no es nada para nosotros nos hace agradable la mortalidad de la vida; no porque le añada un tiempo indefinido, sino porque nos priva del deseo de la inmortalidad. Nada hay que cause temor en la vida

La muerte no debe ser fuente de temor: cuando existe, no existimos nosotros; cuando existimos nosotros, no existe ella.

para quien está convencido de que no hay nada de temible en dejar de vivir. Por eso, es estúpido quien confiesa temer la muerte, pero no por el dolor que pueda causarle en el momento que se presente, sino porque siente dolor esperándola. Porque aquello cuya presencia no nos perturba, no es sensato que nos angustie durante su espera. El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente, nosotros ya no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, porque para los vivos no existe, y los muertos ya han desaparecido.

No es justo desear la muerte. El sabio se limita a vivir la vida con plenitud.

A pesar de ello, la mayor parte de la gente unas veces rehuye la muerte viéndola como el mayor de los males, otras la invoca como remedio de las desgracias de esta vida. El sabio, sin embargo, ni rechaza la vida ni teme la muerte, porque ni es contrario a la vida, ni considera un mal el dejar de vivir. Y así como de entre los alimentos no escoge los más abundantes, sino los más agradables, del mismo modo disfruta no del tiempo más largo, sino del más dulce. Quien exhorta al joven a una buena vida y al viejo a una buena muerte es un insensato, no sólo por las dulzuras de la vida, sino porque el arte del bien vivir y del bien morir son una misma cosa. Y aún es peor quien dice: «Hermoso sería no haber nacido, pero ya nacidos, crucemos cuanto antes el umbral del Hades...».

Tanto el temor como el deseo de la muerte limitan nuestra libertad.

Recordemos también que el futuro no es nuestro, pero tampoco puede decirse que no nos pertenezca del todo. Por lo tanto, no hemos de esperarlo como si tuviera que cumplirse con certeza, ni tenemos que desesperarnos como si nunca fuese a realizarse.

La felicidad consiste en el placer.

Por este motivo afirmamos que el placer es el principio y el fin de una vida feliz, porque lo hemos reconocido como un bien primero y connatural, a partir del cual iniciamos cualquier elección o aversión, y a él nos referimos al juzgar los bienes según la norma del placer y del dolor.

El placer aumenta con el cálculo.

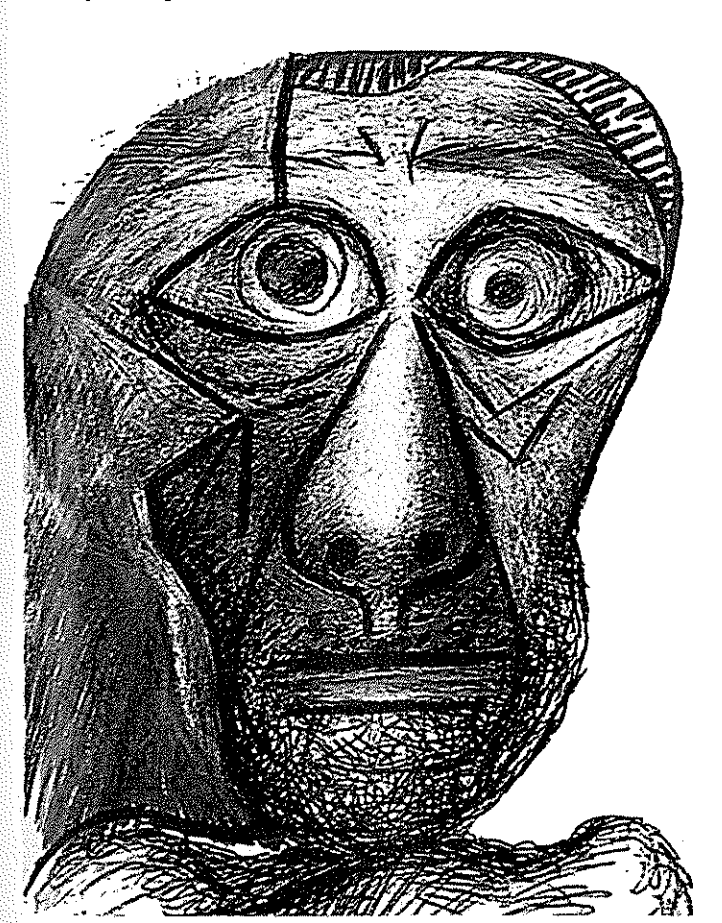
Y, puesto que éste es el bien primero y connatural, por este motivo no elegimos todos los placeres, sino que en ocasiones renunciamos a muchos cuando de ellos se sigue un trastorno aún mayor. Y muchos dolores los consideraremos preferibles a los placeres, si obtenemos otro mayor, cuanto más tiempo hayamos soportado el dolor. Así pues, por su naturaleza connatural a nosotros, todos los placeres son un bien, pero no por ello debemos escogerlos a todos. De modo similar, todo dolor es un mal, pero no siempre hay que rehuir el dolor. Hay que juzgar sobre el placer y el dolor según el cálculo y la consideración de los beneficios y los perjuicios, porque algunas veces el bien se torna en un mal y otras, al contrario, el mal resulta ser un bien.

La independencia de los deseos y limitaciones de las necesidades favorecen el verdadero placer.

Consideramos un gran bien la independencia de los deseos, pero no porque debamos siempre conformarnos con poco, sino para que, no teniendo mucho, con este poco nos baste. Estamos profundamente convencidos de que quienes gozan con mayor dulzura de la abundancia son aquellos que menos la necesitan, y de que todo lo que la naturaleza reclama es fácil de obtener, y difícil en cambio lo que representa un capricho. Los alimentos frugales proporcionan el mismo placer que los manjares exquisitos, una vez ya hayan satisfecho el dolor que nos causa su necesidad; y el pan y el agua proporcionan el mayor placer cuando se sirve de ellos quien tiene necesidad. Acostumbrarse a una comida frugal y sin complicaciones es por un lado saludable, y por otro ayuda a que el hombre sea diligente en las ocupaciones de la vida; y si de modo intermitente participamos de una vida más lujosa, nuestra disposición frente a esa clase de vida es mejor, y nos mostramos menos temerosos respecto a la suerte.

El verdadero placer consiste en la tranquilidad de ánimo.

Cuando decimos que el placer es la única finalidad, no nos referimos a los placeres de los disolutos y crápulas, como afirman algunos que desconocen nuestra doctrina o no están de acuerdo con ella o la interpretan mal, sino al hecho de no sentir dolor en el cuerpo ni turbación en el alma. Pues ni los banquetes ni los festejos continuados, ni el gozar con jovencitos y mujeres, ni los peces ni todo cuanto ofrecen las mesas bien servidas, nos hacen la vida agradable, sino el juicio certero que examina las causas de cada acto de elección o aversión, y que ahuyenta las falsas opiniones de las que nace esa gran turbación que se apodera de las almas.



Autorretrato de Pablo Picasso en la inminencia de su muerte.

La sabiduría es más valiosa que el conocimiento de las doctrinas.

El principio y bien máximo de todo esto es el juicio; por ello el juicio, de donde se originan las restantes virtudes, es más valioso que la propia filosofía, y nos enseña que no puede existir una vida feliz sin que sea al mismo tiempo juiciosa, bella y justa, ni es posible vivir con prudencia, belleza y justicia sin ser feliz. Pues las virtudes son connaturales a una vida feliz, y el vivir felizmente se acompaña siempre de la virtud.

CÁLCULO DEL PLACER

Consiste en la tesis, debida a Epicuro, de que es posible aumentar el bienestar vital por medio de un concienzudo cálculo matemático de los sacrificios y de los placeres derivados del comportamiento. El cálculo no ha de tener presentes sólo las consecuencias inmediatas, sino también aquellas a largo plazo, ya que satisfacer un deseo provoca una felicidad inmediata, pero también un daño aplazado.

NECESIDADES

Epicuro distingue tres tipos de necesidades, a saber: 1) necesidades naturales y necesarias, que deben satisfacerse siempre (por ejemplo, hambre, sed y sueño). Dependen de las necesidades biológicas del cuerpo y, de no ser satisfechas, provocan la muerte. 2) Necesidades naturales pero no necesarias, a satisfacer con moderación o, posiblemente, en absoluto (por ejemplo, comer bien o en exceso, o excederse en el deseo sexual). 3) Necesidades no naturales y no necesarias, que no deben satisfacerse nunca por su naturaleza artificial (gloria, éxito, riqueza, salud, belleza).

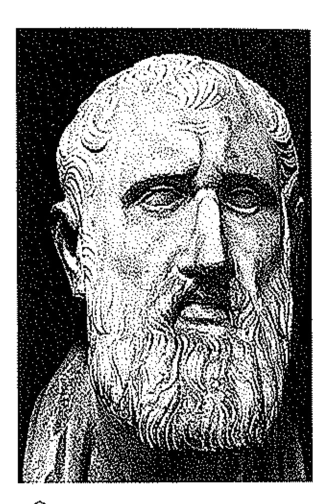
HEDONISMO

Corresponde a la doctrina epicúrea según la cual el placer es *el fin y el principio de una vida bienaventurada*, el objetivo hacia el que todo individuo orienta su acción. Según Epicuro, sin embargo, es preciso distinguir entre el *placer efímero* (felicidad, gozo) y el *placer estable*, definido por vía negativa como la *ausencia de dolor*. Dado que el sabio sólo persigue el segundo tipo de placer, el epicureísmo condena la satisfacción indiscriminada de todo deseo, sosteniendo la necesidad del *racionalismo ético*. Esto es, un control consciente de la razón sobre las emociones y las pulsiones del ánimo, un auténtico *cálculo del placer*.

Estoicos: Zenón, Séneca, Marco Aurelio

ZENÓN DE CITIO

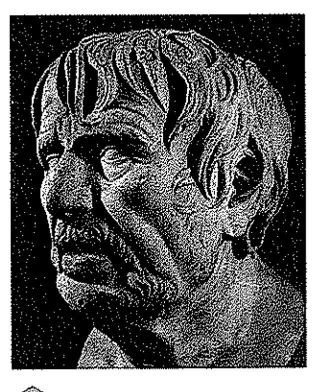
De origen fenicio, Zenón nació en Citio (Chipre), en 333 a.C., pero cercano a los veinte años de edad se trasladó a Atenas, donde aprendió la lengua griega y siguió cursos de filosofía en la Academia platónica durante aproximadamente diez años. Posteriormente impartió lecciones de filosofía, eligiendo como sede de su escuela el «Pórtico Pintado» (en griego, *Stoà poikíle*, de donde proviene el término *Estoicismo* que designa su doctrina). Todos sus escritos se han perdido, por lo que resulta extremadamente difícil distinguir entre su pensamiento original y el de sus sucesores e intérpretes. Suya es, con gran seguridad, la idea de subdividir la filosofía en tres distintas áreas, a saber: ***lógica, física*** y ***ética***. Fruto de su pensamiento parece ser también el tema fundamental del pensamiento estoico: la ***existencia de un orden racional universal*** con el que el hombre debe necesariamente sintonizar, siendo así posible el logro, en todos los aspectos de la vida, de un pleno acuerdo entre individuo y cosmos. Zenón murió en 263 a.C.



Zenón (Nápoles, Museo Nacional).

SÉNECA

Lucio Anneo Séneca nació en Córdoba (España) en 4 a.C. y murió en Roma en 65 d.C. Recibió una educación exquisita que le brindó la posibilidad de profundizar en las doctrinas pitagóricas y estoicas. Emprendió con éxito la carrera política hasta convertirse en consejero del emperador Nerón, del que fue, además, preceptor. En el año 62, caído en desgracia, se retiró de la vida política; transcurridos tres años fue acusado de traición y recibió de Nerón la orden de suicidarse. Tácito narra en los *Anales* cómo el filósofo aceptó la injusta condena sin perder el ánimo, poniendo en práctica el principio estoico de la ***ataraxia*** (indiferencia).



Séneca (Nápoles, Museo Nacional).

MARCO AURELIO

Marco Aurelio, emperador y filósofo, nació en Roma en 121 d.C. en el seno de una familia noble. Fue adoptado por el emperador Antonio, a cuya muerte, en 161 d.C., sucedió en el trono. Murió en Vindobona, actual Viena, en 180 d.C. Adherido a la causa estoica, concibió la filosofía como una ***íntima reflexión sobre la existencia***. Recogió su pensamiento en 12 libros de máximas filosóficas: *Coloquios con uno mismo* o *Meditaciones*.

46 Vive según la naturaleza: es decir, según la virtud

EL PROBLEMA ¿Cuál debe ser el criterio de guía del comportamiento humano?
LA TESIS Del mismo modo que el animal se guía por el instinto, así el hombre debe dejarse guiar por la razón, pues en ella reside su naturaleza íntima. Esto significa que el hombre sabio debe evitar cualquier forma de pasión. Las grandes emociones, ya sean las negativas como el terror o las positivas como el amor, interrumpen siempre la fluidez racional del pensamiento, por lo que deben evitarse. Los párrafos siguientes, a propósito de Zenón de Citio, han sido extraídos de la *Vida de los filósofos* de Diógenes Laercio.

Hay una unidad fundamental en el mundo natural.

• Dicen los estoicos que la naturaleza no hace ninguna distinción entre las plantas y los animales, pues ella regula incluso la vida de las plantas, privadas como están de impulso y sensaciones. Y, por otra parte, en nosotros se generan fenómenos del mismo modo que en las plantas.

La naturaleza del mundo animal es el instinto.

Pero como los animales han sido dotados, por añadidura, del impulso por medio del cual realizan sus propios fines, se deriva que su disposición natural se verifica en seguir dicho impulso.

La naturaleza del hombre es la racionalidad.

Y dado que los seres racionales han recibido la razón para poseer una conducta más perfecta, su vivir según la razón coincide con el vivir según la naturaleza, en tanto que la razón se añade en ellos plasmando y educando al instinto.

El ser humano es racional por naturaleza.

Por eso Zenón definió en su obra *De la naturaleza del hombre* el vivir de acuerdo con la naturaleza, como vivir según la virtud: porque la naturaleza nos guía a la virtud.

47 Cómo curar la inquietud

EL PROBLEMA ¿Es posible vivir sin sufrimiento? ¿Qué convierte al hombre en un ser inquieto e insatisfecho?
LA TESIS El sabio debe seguir el ideal de la *imperturbabilidad*, es decir, debe poner su componente emocional bajo control racional. Las emociones son enfermedades del ánimo que afectan al individuo, lo aíslan de la sociedad haciendo que prefiera la soledad, y crean continuamente nuevas necesidades. Así pues, la cualidad del sabio es la *indiferencia*, y la finalidad de su existencia es la apatía, que nace de la anulación de todo deseo. Las palabras de Séneca que siguen a continuación fueron dirigidas por el filósofo a Sereno, un joven ansioso de buenos consejos. (De *La tranquilidad del alma.*)

El ideal de la imperturbabilidad.

• Tú aspiras a algo grande, sublime y casi divino: la imperturbabilidad. Los griegos llaman a ese equilibrio del ánimo *euthimia*, y Demócrito ha escrito al respecto un libro hermosísimo. Yo llamo a ese equilibrio *tranquilidad del alma*. No es necesario reproducir y traducir las palabras exactamente al modo de los griegos; sí es preciso, en cambio, dar un nombre al hecho en sí del que nos ocupamos, que sea capaz de expresar su significado.

La búsqueda de las condiciones que hacen posible la imperturbabilidad.

Buscamos que el alma pueda proceder en equilibrio y armonía, estar en paz consigo misma y satisfecha de su estado; que nada turbe su alegría y que se mantenga siempre serena, sin exaltarse ni abatirse. Ésa será la tranquilidad. Así pues, buscamos cómo alcanzarla; después, tú tomaras del remedio común lo que sea bueno para ti.

La insatisfacción es la patología del ánimo más común.

Mientras tanto, hay que poner el mal en su conjunto al descubierto, y cada uno sabrá reconocer el que le afecta. Al mismo tiempo, te darás cuenta de cómo la insatisfacción por tu propia persona es un tormento menor comparado con el que experimenta quien por motivos de apariencia o por la carga que ella representa, se ve obligado a fingir más por el respeto humano que por voluntad.

La insatisfacción se manifiesta de diversas formas.

Todos sufren de esa misma enfermedad, tanto los afligidos por la volubilidad, por el aburrimiento o por los continuos cambios de humor, como los que lloran cuanto han dejado atrás o los que se abandonan a la pereza y a la indiferencia. Añade también a aquellos que se comportan como quien tiene el sueño ligero: se mueven continuamente en la cama cambiando de posición, hasta que encuentran reposo en el agotamiento. A fuerza de cambiar el estado de su propia vida, alcanzan finalmente un estado en el que se ven sorprendidos no por el cansancio frente a nuevos cambios, sino por la vejez, que siente pereza ante la novedad. También están aquellos que son poco volubles, mas no por la coherencia de su carácter sino por inercia, y viven no como querrían, sino como lo han hecho siempre.

La inquietud y la actividad inútil son el producto de la insatisfacción...

Innumerables, pues, son las variedades del mal, pero el efecto es siempre único: sentirse insatisfecho de uno mismo. Y eso deriva de los desequilibrios internos y de los deseos inciertos y no realizados. Los inquietos, en efecto, o bien ni siquiera intentan obtener lo que desean, o bien no lo consiguen, y por ello viven en una esperanza vana, siempre inestables y agitados, como sucede forzosamente a quien no es capaz de tomar sus propias decisiones. Buscan por todos los medios satisfacer sus deseos. Hacen proyectos y después realizan acciones deshonestas y arriesgadas y, si sus esfuerzos no les reportan el éxito, les atormenta una vergüenza inútil y se lamentan no tanto por haber deseado el mal como por haberlo deseado sin objeto.

...así como la indecisión y la incapacidad para tomar elecciones definitivas.

Entonces les asalta el remordimiento por lo que han hecho, y el miedo de volver a hacerlo. Y aparece en ellos la agitación del espíritu que no encuentra vía de escape, porque no saben ni dominar las pasiones ni dejarse arrastrar por ellas. Ahí está la incertidumbre propia de una vida que no puede realizarse, y la pereza de un espíritu entorpecido por los deseos no realizados.

El inquieto no se realiza ni en la vida pública ni en la privada.

Y todo esto se agrava cuando la irritación por algún fracaso les lleva a refugiarse en sí mismos y en la soledad del estudio, tan difíciles de soportar para un ánimo propenso a la

vida pública, amante de la acción y de naturaleza inquieta y claramente incapaz de hallar consuelo en sí mismo; así pues, arrinconadas las distracciones que las ocupaciones ofrecen a los atareados, éstos no soportan ni las paredes del propio hogar ni la soledad, y no se resignan a permanecer a solas consigo mismos.

El inquieto interioriza sus propias pulsiones negativas.

De ello nacen ese fastidio, esa insatisfacción, esa inquietud del espíritu que no encuentra paz en ningún lugar, esa penosa y amarga resignación a la propia inactividad, sobre todo cuando el afecto se avergüenza de confesar las causas y por vergüenza oculta sus tormentos: las pasiones, encerradas a cal y canto y sin vía de salida, se sofocan solas.

Aun aislándose del mundo, el inquieto odia la soledad.

De ahí el estado de ánimo de quien odia el propio aislamiento y se lamenta por no tener nada que hacer; de ahí la envidia por el éxito ajeno. De hecho, la inercia de la infelicidad alimenta el odio; quien no es capaz de alcanzar el éxito desea que los demás fracasen. Quien sufre ese rechazo del éxito ajeno y de esa falta de esperanza en el ánimo se irrita con la suerte, se lamenta de su propio tiempo, se encierra en sí mismo incubando su pena, mientras se aburre y avergüenza de sí mismo.

Para ocultar el vacío de la existencia, se llegan a desear experiencias dolorosas.

Por su naturaleza, el ánimo humano es activo y dinámico y le es grata toda ocasión de despertarse y entrar en actividad. Esto es así especialmente en aquellos peores caracteres que se dejan abrumar por el exceso de actividad. Del mismo modo que algunas llagas necesitan ser tocadas por manos que les causarán dolor y gozan con ello, o como el rascarse produce alivio a quien sufre de sarna, así el tormento y el sufrimiento dan placer a aquellos cuyas pasiones son como llagas infectas.

El inquieto persigue toda novedad.

Hay hechos que regocijan nuestro cuerpo de un cierto dolor, como girar de un lado a otro cambiando la posición del cuerpo; así hacía el Aquiles homérico, que cambiaba su cuerpo de posición ora supina, ora prona. Es propio del enfermo no tolerar nada durante mucho tiempo, y recurrir al cambio en busca de remedio para sus males.

Los viajes sin motivo son un síntoma de esta enfermedad.

Y entonces emprenden viajes sin una meta precisa, y pasan de una orilla a otra poniendo a prueba en tierra y mar su volubilidad, siempre descontentos con lo que hacen. «Vamos a Campania.» Pero enseguida los lugares refinados les aburren. «Busquemos tierras salvajes: visitemos Calabria y los bosques de Lucania.» Y, en cambio, en aquellas tierras desoladas buscan un oasis ameno para distraer la vista, ávida de gozo, de la vasta desolación propia de esos lugares salvajes. «Vayamos a Taranto, busquemos su famoso puerto, su templado clima invernal y su riqueza, en un tiempo suficiente para satisfacer el hambre de la población... Pero no, volvamos a Roma: mis oídos llevan mucho tiempo alejados del fragor y de los aplausos. ¡Quiero disfrutar de nuevo de un espectáculo en el que se vierta sangre humana!»

El fin de una vida frenética no es otro que el de olvidarse de uno mismo.

Y así emprenden un viaje tras otro y pasan de uno a otro espectáculo. Como dice Lucrecio: «Así huye cada cual de sí mismo». Pero ¿de qué sirve, si en realidad no se consigue huir de uno mismo? Cada cual se persigue y acosa a sí mismo como un compañero que lo oprime.

El cansancio de vivir puede llevar incluso al suicidio.

Debemos convencernos de que el mal que sufrimos no depende de los lugares en donde estemos, sino de nosotros mismos. No tenemos fuerzas para soportar nada, ni fatigas ni placeres, ni mucho menos a nosotros mismos. Ésa es la razón por la que algunos se sienten empujados al suicidio: porque las metas que se fijan, a fuerza de cambiarlas, les llevan continuamente a las mismas cosas y no dejan espacio a la novedad. La vida y el mismo mundo empiezan a causarles náuseas, y en su mente aparece la interrogación típica de quien se marchita en sus propios placeres: «¡Siempre lo mismo! ¿Hasta cuándo durará esto?»

La ventaja de ser espontáneos 48

EL PROBLEMA ¿Cómo pueden conciliarse la razón y el instinto, la dimensión espiritual y la corporal? ¿Hasta qué punto es sabio ser racionales? ¿Cómo debe vivirse la vida cotidiana?
LA TESIS Seguir los dictámenes de la razón no significa convertirse en esclavos de la racionalidad, poniendo bajo férreo control lógico todos y cada uno de los momentos de la existencia, sino seguir el ideal de una moderada racionalidad. Igualmente, perseguir el propio crecimiento espiritual no debe llevarnos a despreciar el cuerpo o a angustiarlo con inútiles prácticas ascéticas. Las cualidades del sabio son la simplicidad, la espontaneidad y la inmediatez; es decir, las de quien se acepta por lo que en realidad es. Al contrario, la ansiedad, la artificiosidad de los comportamientos, el frenesí de vivir sin reposo, el deseo de viajar sin objeto, son síntomas patológicos de una personalidad que no acepta su propia naturaleza.

El autocontrol excesivo es dañino.

• Una causa relevante de preocupaciones consiste en adoptar un comportamiento estudiado, en lugar de mostrarse tal y como uno es en realidad. En efecto, es un verdadero tormento controlarse continuamente por miedo a ser sorprendidos en un comportamiento distinto al habitual. Y nunca nos libraremos de las preocupaciones mientras no dejemos de pensar que los demás nos juzgan cada vez que nos ven. Son muchas, en efecto, las ocasiones en que, contrariamente a nuestra voluntad, mostramos quienes somos en realidad. En cualquier caso, la vida que se esconde tras una máscara no es ni hermosa ni tranquila, ni siquiera cuando conseguimos ejercer el autocontrol.

La sencillez no se halla entre las virtudes más apreciadas.

¡Cuánta felicidad nos procura, en cambio, la escueta y poco elegante sencillez de quien no oculta su propia naturaleza! Con todo, incluso este modo de vivir corre el riesgo de no ser apreciado, ya que a la gente le suele causar fastidio todo lo que resulta demasiado accesible.

El punto de equilibrio está siempre en el justo medio.

Pero cuando es reconocida por todos, la virtud no corre riesgo alguno de perder su valor. Es preferible, además, ser despreciados por la sencillez que atormentarse en una continua

simulación. Con todo, incluso en esto debemos buscar la medida justa: hay una gran diferencia entre vivir con sencillez y vivir con dejadez.

Sociabilidad y búsqueda interior deben conciliarse.

Es también preciso saberse recoger en uno mismo: frecuentar distintas personas turba el equilibrio interno, despierta las pasiones y agrava las debilidades y los males no sanados. Es necesario saber alternar la soledad y la compañía de los otros. La primera nos hará sentir el deseo de estar con los demás, y la segunda nos hará querer estar con nosotros mismos. Y la una será el remedio de la otra: la soledad nos sanará del disgusto provocado por la muchedumbre, y la compañía de otros nos sanará del aburrimiento de la soledad.

Distracción, danza y juego son tan necesarios como lo son las obligaciones.

Y no es necesario, ni mucho menos, someter nuestro ánimo a una tensión continua, sino que debemos concederle distracciones. Sócrates no se avergonzaba por jugar con los niños; Catón reponía su ánimo fatigado por las cuestiones públicas con un vaso de vino; Escipión, general y soldado victorioso, amaba danzar. Y al danzar no se dejaba llevar por esos movimientos lánguidos tan de moda hoy y que superan en afectación a los femeninos, sino que danzaba como un auténtico hombre. Así se comportaban nuestros antiguos padres, quienes en las jornadas de fiesta y diversión solían danzar de manera viril y sin perjuicio de su decoro, incluso cuando eran observados por enemigos.

La salud del cuerpo y de la mente requiere la alternancia de trabajo y descanso.

Debemos conceder descanso a nuestro espíritu: una vez descansado, estará más fuerte y afianzado. Del mismo modo que es preciso no forzar en exceso los campos fértiles porque un cultivo sin interrupción los agotaría enseguida, así el esfuerzo continuo termina por apagar el arrojo del ánimo: con un poco de descanso y reposo, recuperará su vigor. La fatiga prolongada provoca cansancio, y la mente pierde lucidez.

La moderación siempre es necesaria.

Por otra parte, los hombres no buscarían relajarse tan apasionadamente si el juego y la diversión no fuesen un placer natural. El abuso, sin embargo, restaría toda firmeza y vigor al ánimo; la salud también necesita del sueño, pero si se prolonga durante día y noche, se convierte en una especie de muerte. Hay una gran diferencia entre dejar algo en suspenso y ponerle fin.

Son varias las modalidades de alternancia entre trabajo y reposo.

Los legisladores instituyeron las jornadas festivas para que los hombres pudiesen reunirse y disfrutar de algunos momentos de ocio, y para alternar las fatigas con algún recreo indispensable. Algunos prohombres se concedían cada mes algunos días de reposo, otros se dividían diariamente entre actividad y reposo. Así hacía el gran orador Cayo Asinio Polión, quien pasadas las cuatro de la tarde dejaba de trabajar hasta las seis. Pasada esa hora no leía ni siquiera la correspondencia, evitando así cualquier preocupación, y en esas dos horas se descargaba del cansancio acumulado durante toda la jornada. Otros, en cambio, hacían una pausa a mediodía y reservaban las horas vespertinas a ocupaciones de menor importancia. Nuestros antepasados incluso prohibieron que, pasadas las

cuatro de la tarde, se sostuviesen debates en el Senado. En la milicia existen turnos de guardia, pero quien regresa de una misión está exento del servicio nocturno.

El contacto con la naturaleza produce serenidad.

Es preciso saber recargar el espíritu y concederle, de tanto en tanto, un descanso que lo refuerce y vigorice. Y también es necesario pasear al aire libre, pues haciéndolo el ánimo respira a cielo abierto un aire saludable que lo recrea y vivifica. En otras ocasiones nos será de ayuda un viaje, un cambio de lugar, una comida o alguna copa de vino.

Incluso una ligera ebriedad sirve de ayuda.

En algunas ocasiones conviene achisparse pero no para embrutecerse con la bebida, sino para calmarse con ella. La ebriedad, en efecto, arrastra las penas, renueva el fondo de nuestro ánimo y borra la melancolía. No es casualidad que se llamase Libre el inventor del vino: no porque el vino suelte las lenguas, sino porque libera al espíritu de la esclavitud de las penas, lo refuerza, lo aviva y hace que sea más audaz en toda acción. Pero igual que ocurre con la libertad, también el vino necesita de moderación. Se cuenta que Solón y Arcesilao sentían debilidad por el vino; Catón fue reprendido por su afición a la bebida: un buen ejemplo para la rehabilitación de este vicio que, en cambio, sirvió para desacreditar a Catón. Cierto es que no conviene ser en exceso indulgente, pues de otro modo el ánimo caería en una fea costumbre; sin embargo, de vez en cuando es bueno dar vía libre a la libertad y el goce y abandonar la severa sobriedad.

Por último, un poco de locura también resulta útil.

Si creemos al poeta griego, «A veces es hermoso cometer locuras»; y Platón dijo: «En vano llama a la puerta de la poesía quien es siempre dueño de sí mismo». Y Aristóteles: «Nunca hubo un ingenio grande sin un poco de locura».

La inspiración artística se ve favorecida por la ruptura de los esquemas habituales.

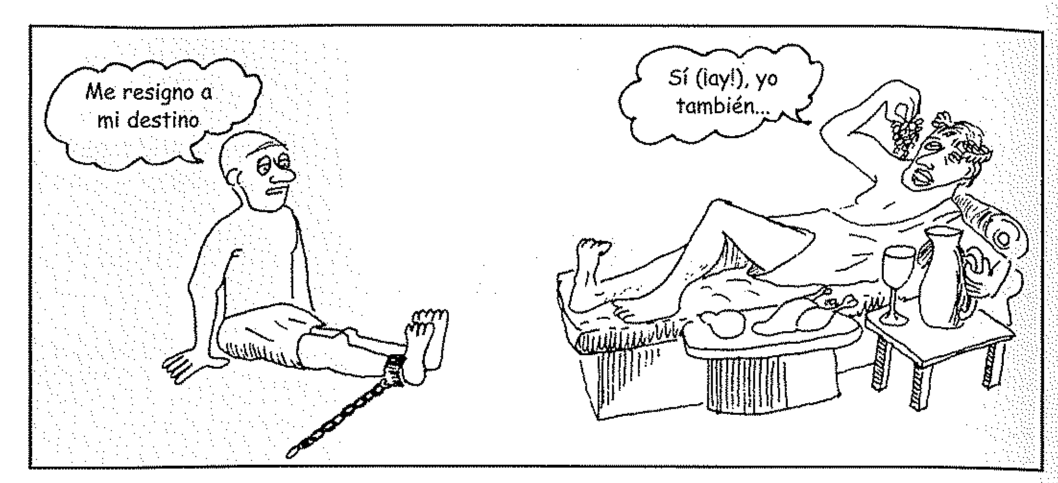
Sólo una mente inspirada podrá hablar con grandilocuencia y por encima de los demás: sus cantos superan la dimensión humana cuando, guiada por la inspiración divina, desprecia las cosas vulgares y ordinarias.

La serenidad de ánimo es un bien precioso que debe cuidarse asiduamente.

Mientras la mente humana ejerza control sobre sí misma, nada podrá expresar sublime ni grandioso; es necesario que se aleje de lo cotidiano, que se exalte hasta desbocarse y arrastrar a su jinete a lugares a los que éste no iría por temor.
Mi querido Sereno, he aquí los preceptos necesarios para salvaguardar tu tranquilidad o recuperarla, y para enfrentarte a los defectos que pudieran amenazarte. Has de saber, sin embargo, que ninguno de ellos bastará para preservar un bien tan frágil si nuestra alma, siempre pronta a caer, no se defiende con los cuidados más asiduos.

ATARAXIA

Literalmente, *imperturbabilidad, ausencia de turbación*. Es decir, el ideal de vida común a todas las escuelas helenísticas. Se trata de un modo de resolver el problema de la felicidad por vía de la negación: la única felicidad posible reside en la ausencia de su contrario, el dolor. Para los epicúreos, la ataraxia se identifica con el *placer* estable; para los es-



La ataraxia, la indiferencia estoica, en una viñeta humorística.

toicos, con la indiferencia hacia las *pasiones* y el completo dominio de las emociones; para los cínicos, con la renuncia a todo tipo de necesidad; para los escépticos, con la *epojé*. La ataraxia debe ser practicada porque la naturaleza de lo deseado o temido es desconocida.

DEBER
La noción fundamental de la ética estoica, conjugable en la máxima *vive de acuerdo con la naturaleza*, entendiéndose por naturaleza tanto el mundo que nos rodea como la *naturaleza del hombre*, que forma parte de la universal. Dado que la naturaleza coincide con la racionalidad, la regla de vida estoica equivale también a la máxima *vive de acuerdo con la razón*. Así pues, todas las acciones sugeridas por la razón y conformes a la naturaleza son justas.

49 Mira en tu interior: hallarás la fuente del bien

EL PROBLEMA ¿En qué consiste la filosofía? ¿Cómo hay que vivir?
LA TESIS *Mira en tu interior: hallarás la fuente del bien, siempre dispuesta a brotar si sabes cavar en tu interior.* Esta máxima encierra el núcleo fundamental del pensamiento de Marco Aurelio: la filosofía consiste en la reflexión sobre la existencia, en la búsqueda interior, en la meditación sobre la vida. El lugar en donde se habita y el papel en la sociedad no tienen importancia alguna. El filósofo puede ser emperador o esclavo (como lo fue Epicteto); lo esencial es su capacidad de buscar en sí mismo.

Lo importante no es el lugar en el que se vive, sino la disposición interior de ánimo.

• Algunos buscan lugares solitarios, moradas en el campo, a la orilla del mar o en el monte; también tú sueles desear intensamente este tipo de cosas. Pero todo eso no es sino estulticia, puesto que retirarse en uno mismo es posible en cualquier momento que se desee.

La filosofía es introspección; esto es, meditación interior.

¡Oh, sí! ¡En ningún lugar más que en su propia alma podrá retirarse un hombre con mayor tranquilidad y de la manera más sencilla! Sobre todo aquel que guarde en su interior cosas tan preciadas, que sólo con mirarlas se obtenga paz para el corazón. Y por esa paz entiendo una disposición de orden perfecto. En consecuencia, regálate continuamente con este lugar de retiro y renueva tu vida.

Que la norma del obrar se inspire en valores éticos universales.

Nunca obres contrariamente a tu voluntad. Tampoco actúes sin proponerte como meta un bien común sin la necesaria ponderación o, en lugar de eso, con duda o incertidumbre.

En la vida cotidiana hay que ser mesurado.

Igualmente, las palabras rebuscadas en exceso no ornarán tu pensamiento, ni lo harán el exceso de discursos o de ocupaciones.

El individuo no tiene valor en sí, sino como parte del incesante fluir racional del mundo.

Además, que el dios que habita en tu interior sea tutor de un hombre viril, venerable durante años, consciente de su rectitud innata, romano, emperador y dispuesto a ocupar su puesto.

La serena aceptación de la muerte.

Así, aquel que oiga sonar el clarín que lo llama a abandonar la vida, estará preparado para abandonarla.

La serenidad del hombre estoico.

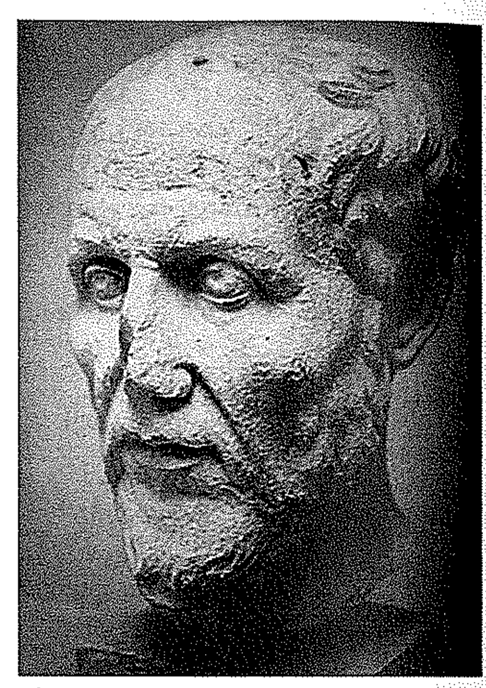
Y bien cierto es que no necesitará ni de juramento ni de hombre que le sirva de testigo. La expresión de su rostro estará bañada en luz; no necesitará de ninguna ayuda exterior, no necesitará la paz que los otros le puedan dar. En definitiva, es preciso mantenerse en pie sobre los propios pies, y no en pie con la ayuda de otros.

[De los *Coloquios con uno mismo.*]

Plotino
204-270

Las últimas palabras que Plotino, aquejado de una grave enfermedad de la garganta, pudo musitar en su lecho de muerte, constituyen una perfecta síntesis de su entera doctrina: ***Buscad siempre que la divinidad que hay en vosotros se reúna con la divinidad que hay en el universo***. Evidentemente, el rigor moral, la profundidad teológica y el ansia religiosa de este filósofo llamado *pagano*, no tienen nada que envidiar al Cristianismo, que de hecho se valió de sus doctrinas reconociendo el valor de la fuerza ascética de este gran pensador de la Antigüedad.

Plotino nació en Licópolis (Egipto), y estudió filosofía en la escuela neoplatónica de Ammonio Saccas, en Alejandría. Para conocer con más profundidad las filosofías orientales, a la edad de treinta y nueve años siguió a las tropas romanas en una expedición a Persia. Al igual que el filósofo Pirrón (*véase* 44), tuvo ocasión de conocer las doctrinas de los maestros indios, de los que quedó profundamente impresionado. Finalmente se estableció en Roma, donde fundó su propia escuela y alcanzó rápidamente gran celebridad. Sus lecciones eran seguidas por auténticas muchedumbres e incluso por el emperador Galieno y su esposa Solonina. Beneficiándose del apoyo de importantes políticos, Plotino fundó una nueva ciudad en Campania. Se trataba de una comunidad libre, gobernada por filósofos según los principios de la *República* de Platón. El proyecto de Platonópolis, sin embargo, fracasó a causa de las conjuras urdidas por los cortesanos de palacio. Plotino falleció poco después, a la edad de sesenta y seis años.



La única representación conocida de Plotino.

Plotino no escribió ningún texto concreto. Conocemos su pensamiento a través de algunos escritos con los que preparaba sus lecciones. Su discípulo Porfirio ordenó el conjunto de estos escritos en seis grupos de nueve ensayos, de donde proviene su título: *Enéadas* (*ennéa*, en griego, significa «nueve»).

La transcendencia del Uno 50

EL PROBLEMA ¿Cómo debe ser pensado Dios? ¿Qué podemos afirmar de la divinidad?
LA TESIS En franca polémica con el Cristianismo, Plotino subraya enérgicamente el carácter de absoluta trascendencia que debe atribuirse a Dios. Ninguna cualidad humana puede asumirse como característica de la divinidad, ni siquiera las positivas como el amor o la justicia. Dios es una realidad tan diversa a la nuestra que debemos excluir cualquier posibilidad de comprensión. De Dios sólo se puede decir que es Uno, ya que la multiplicidad parece ser una peculiaridad exclusiva del mundo terrenal. La elevadísima espiritualidad que brota de estas páginas de Plotino, así como la clara afirmación de la unicidad de Dios, representan el vértice extremo del pensamiento pagano antiguo.

• Sucede que antes de la multiplicidad existía el Uno, del que deriva lo múltiple, ya que, en toda serie numérica, la unidad ocupa el primer lugar. En realidad, todos enseñan así el caso de la serie numérica, ya que los números sucesivos también están compuestos por la unidad. Pero en el caso de la serie de los seres reales, ¿qué necesidad hay de que también aquí exista una especie de unidad de la que surja la *multiplicidad*? Es decir: sin la existencia del Uno, la *multiplicidad* nacería de cada unidad existente, componiéndose cada una de ellas de cualquier manera, sin orden y al azar.

La realidad es múltiple, pero no caótica. Es preciso, pues, presuponer un principio unitario del que todo derive.

¿Alguno creerá que el Uno mismo constituya, a un mismo tiempo, la totalidad de los seres vivos? Ahora bien: o ese Uno es individualmente cada una de las unicidades que conforman la totalidad, o bien será esa misma totalidad.

El Uno es la suma de todos los seres.

Si ese Uno está constituido por la reunión de todos los seres, el Uno será posterior a todos los seres. Pero si el Uno es anterior a todos los seres, significa que todos los seres serán diferentes a Él, como Él será también distinto a todos los seres. Y si contemporáneamente existen tanto Él como los seres, no habrá un principio. Sucede, en cambio, que Él es el principio que existe con antelación a todos los seres, con la finalidad de que, después de Él, pueda también existir la totalidad de los seres.

El Uno no puede ser contemporáneo a los seres.

Si, por el contrario, Él fuese cada uno de los seres que conforman la totalidad, uno cualesquiera de esos seres será entonces idéntico a otro cualesquiera ser. Y así, en esa totalidad de conjunto no habría diferenciación de género alguna. Así pues, el Uno no es uno más entre todos los seres, sino que los precede a todos.

El Uno precede a todos los seres y no coincide con ninguno de ellos.

¿Qué es el Uno? Es la potencia de todos los seres. Si esta potencia no existiera, no existiría ni la totalidad de los seres ni el intelecto (vida primera y absoluta). Pero lo que está por encima de la vida es la causa de la vida, ya que no es la actividad de la vida (es decir, la totalidad de los seres vivos) lo que se da en primer lugar, sino que en realidad es como si esa totalidad brotase de una fuente.

El Uno es el todo potencial.

La metáfora del Uno como fuente perenne...

Piensa en una fuente que no tenga otro principio que ella misma, pero que ofrezca al hombre ríos manados de ella misma sin que esos ríos la agosten. Al contrario, persevera en su manar con tranquilidad. Piensa en los ríos nacidos de esa fuente: supón que, antes de alejarse de ella y diferenciarse entre sí, fluyen juntos durante un tramo pero sabiendo cada uno de ellos, por así decirlo, hacia dónde fluirá su corriente.

... y como raíz del árbol.

O piensa, en cambio, en un árbol gigantesco: su vida lo invade todo, mientras que su principio permanece inmóvil y no se dispersa en el todo. Al contrario, se afianza con solidez, por así decirlo, en sus propias raíces. De este modo, ese principio proporciona vida al árbol en toda su multiplicidad; el árbol, sin embargo, permanece inmóvil en sí mismo porque ya no es múltiple, sino principio de múltiples formas de vida...

El Uno es la trascendencia absoluta, inconmensurable respecto a todas las categorías humanas, incluida la del ser.

Es bien cierto que Él no es ninguno de estos seres de los que es principio; sin embargo, Él es de un modo tal que nada puede decirse acerca de Él (ni de su *ser*, ni de su *esencia*, ni de su *vida*), y ello nos indica precisamente que su ser está por encima de todas estas cosas. Si fueses capaz de aprehenderlo después de haberle desprovisto incluso del ser, te verías envuelto por un prodigioso estupor.

El Uno no puede entenderse por medio de la razón.

Lánzate entonces a Él: lo hallarás reposado en su morada y serás capaz de entender su sentido si lo percibes usando tu intuición y si, dejando a un lado las cosas posteriores a Él y que a Él deben su existencia, abarcas su grandeza con la mirada.

TRASCENDENCIA
Literalmente, *movimiento que lleva más allá*; esto es, superar cualquier cosa que se pueda tomar como referencia. Indica la condición de un ente (casi siempre Dios) externo y por encima del mundo, irreducible a la condición humana. El énfasis en la idea de trascendencia sugiere la inconmensurabilidad entre el mundo divino y el humano. Es decir, la absoluta incapacidad humana para entender y definir la naturaleza de Dios. La noción contraria es la *inmanencia*.

EMANACIÓN
Doctrina filosófica de origen oriental. Fue introducida en Europa por Plotino como respuesta al problema de la creación del mundo. Este nacimiento se describe como un proceso de irradiación mediante el cual la multiplicidad surge del Uno. Es decir: de Dios, que permanece uno e inmutable, surgen sucesivos grados de realidad, cada uno de ellos emanado del inmediatamente precedente. El emanantismo presupone una jerarquía de los seres que depende de su lejanía respecto a Dios, lo que se traduce en una progresiva pérdida de perfección. Cada estado particular del proceso de emanación recibe el nombre de *hipóstasis*.

Dios no ha creado el mundo: ha emanado de Él 51

EL PROBLEMA ¿Cómo pudo haberse producido la creación del mundo? ¿Hay alguna relación entre Dios y el mundo? Si entre Dios y el mundo existe una trascendencia, ¿cómo fue posible la creación?
LA TESIS el problema de la creación, implicando una relación directa entre Dios y el mundo, es una cuestión fundamental en el debate religioso. Mediante la doctrina de la emanación, Plotino excluye cualquier responsabilidad divina en el proceso generador del mundo. Éste no sería un acto de libre creación, como sostienen los cristianos (*véase* 53), sino que la realidad material sería el resultado de un proceso automático de irradiación. Así como un perfume nace (emana) de una flor, el mundo emana de Dios.

El Uno (Dios) no es la simple suma de todas las cosas.

• El Uno es *todas las cosas* y, al mismo tiempo, ninguna de ellas. Quiero decir que es el principio de todo, pero no es *todas las cosas* de cualquier modo, sino que es todo de manera trascendente. En el cielo, de hecho, todas las cosas deben encontrarse como después de una carrera. O, mejor aún, las cosas no se hallan todavía en el Uno, sino que se hallarán en Él.

el problema radica en cómo la multiplicidad del mundo deriva de la unidad de Dios.

¿Cómo es posible entonces que todas las cosas deriven de la simplicidad del Uno, mientras que en una identidad pura no puede haber nunca ninguna variedad, ningún pliegue?

El mundo surge (brota) de Dios por emanación.

Ahora bien: precisamente porque nunca existió nada en Él, precisamente por eso afirmo que todo debe brotar de Él. Antes bien: a fin de que el ser sea, por eso afirmo que Él no es el *ser*, sino tan sólo el padre del ser. Y esta que yo denomino *paternidad* es primordial.

La emanación es el proceso por el que una realidad florece de otra por superabundancia (así como el calor emana del fuego).

Me explicaré: ya que en su perfección no busca nada, nada posee ni nada precisa. Él derrama, por así decirlo, y su exuberancia da origen a una realidad nueva. Pero el ser generado de este modo vuelve inmediatamente a Él, que queda lleno. Y, al nacer, se observa a sí mismo y se hace Espíritu.

El Ser, el Espíritu y el Alma, surgen por emanación del Uno.

Seamos más precisos: el Ser se crea de su estrecha orientación hacia el Uno; la contemplación de sí mismo crea el Espíritu del ser. Ahora bien, dado que, para contemplarse, el Espíritu debe estar orientado también hacia sí mismo, Él se convierte en Espíritu y Ser a un mismo tiempo.

Del Uno, inmutable y eterno, surgen realidades en orden jerárquico descendente.

Así pues, el Ser es un segundo Él, y por eso sus creaciones, emanadas al exterior de su fuerza exuberante, son tan parecidas a Él. Además, esta imagen del Ser equivale a la de Aquel que emanó antes del Ser. Y esta fuerza activa que brota del Ser es el *Alma*, que se convertirá en lo que es, mientras que el Espíritu permanece inmóvil. Esto es así porque el Espíritu brota mientras *Lo que existía antes que él* continúa inmóvil.

El Alma, la última de las hipóstasis, puede volver al Uno o alejarse de Él hasta caer en lo material.

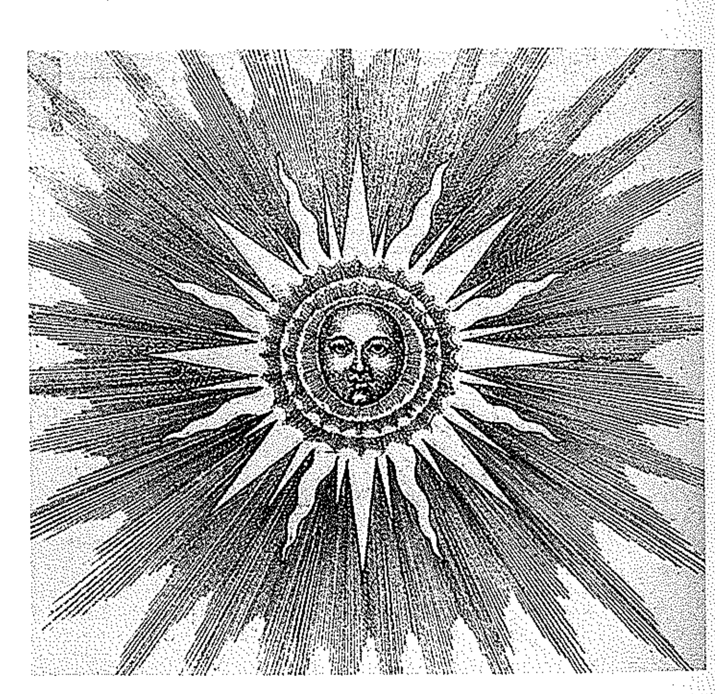
El Alma, sin embargo, no permanece inmóvil en su creación. Al contrario, cuando el Alma genera su imagen ya posee movimiento. Y mientras atiende al cielo en el que nació, se llena de Espíritu; pero si avanza en una dirección opuesta (imagen de sí misma), genera la sensibilidad; y en las plantas, la potencia vegetativa.

Existe una continuidad entre los niveles de emanación que baña el mundo natural.

Nada, por otra parte, está separado, nada está aislado de aquello que le precede. Siguiendo esta idea, podría decirse que el alma humana está más adelantada que las plantas. Se adelanta a ellas, entendámonos, en el de sentido de que la potencia vegetativa presente en las plantas pertenece al Alma. Bien cierto es que el Alma humana no está presente por completo en las plantas, sino que está en ellas en tanto que ha obrado de tal modo que, en su proceso y en su necesidad, ha conseguido crear de lo *peor* un nuevo ser en los niveles inferiores.

Escogiendo la vía del retorno a Dios, el Alma (el hombre) recorre en sentido inverso el camino de las emanaciones.

Por último, también su parte superior (aquella que pende del espíritu) deja que el Espíritu que hay en ella esté reposado y quieto. Todas estas gradaciones son y no son Él. Son Él porque provienen de Él, pero no son Él porque Él no ha hecho otra cosa que dar. Él es como un lento río de vida que no deja de prolongarse. Cada uno de sus tramos es *un distinto* que, en su conjunto, forma un todo compacto en sí mismo. Y si cada cosa que surge es por sus características perennemente nueva, ello no causa que lo viejo se pierda en lo nuevo.



El Uno representado como el Sol (Robert Fludd, 1617).

La belleza es siempre elevación del alma 52

EL PROBLEMA ¿Cómo debemos considerar el mundo material en el que vivimos? El arte y el amor por la belleza, ¿pueden considerarse instrumentos de elevación espiritual?
LA TESIS El arte posee la capacidad de expresar las ideas de manera concreta. En ellas, el esplendor de lo inteligible pasa a lo sensible. La música, la más inmaterial de las artes, tiene el poder de reproducir con sonidos el principio mismo de la armonía. A través de la creación y del disfrute del arte, así como viviendo las experiencias del amor y de la filosofía, el alma pone en marcha un proceso de purificación y emprende el camino de regreso a la divinidad. Esto también puede verse en Platón (*véase* 33 *y* 34).

La belleza es un valor difundido en distintos grados por toda la naturaleza.

• En su más alta expresión, la belleza pertenece al dominio de la visión y también al del oído. Así, está en la música, y en tanto que los cánticos y los ritmos son siempre hermosos, podría decirse que en todo tipo de música. Por otra parte, y por encima y más allá de la sensación, encontraremos belleza en las costumbres, en los comportamientos, en la ciencia... Existe, además, la belleza de la virtud.

La naturaleza de la belleza es objeto de búsqueda.

¿Hay algo que preceda a estas cosas hermosas? He aquí el objeto de nuestra demostración. Ahora bien, ¿cuál es, en propiedad, la causa de que algunos cuerpos nos resulten hermosos? ¿Qué hace que determinados sonidos sean reconocidos por el oído como bellos? ¿Por qué todas aquellas realidades estrechamente vinculadas al alma son siempre de gran belleza? El principio de la belleza, ¿es único e idéntico para todas las cosas o, contrariamente, la belleza corporal es una y la de las cosas otra? Y si fuesen dos, ¿cuáles serían? Y si una sola, ¿cuál?

Algunas cosas, como la virtud, son intrínsecamente bellas. Otras, como el cuerpo, pueden no serlo.

En efecto, algunas cosas, como los cuerpos, son hermosas pero no por causa del propio sujeto, sino que por participación. Otras cosas, en cambio, son la belleza por sí mismas, como sucede con la naturaleza de la virtud. ¿Y los cuerpos? ¿No veis cómo los mismos cuerpos resultan a veces hermosos y a veces no? Es como afirmar que *ser cuerpo* es una cosa, mientras que *ser hermoso* es en cambio algo muy distinto. Entonces, ¿cuál es este principio presente en los cuerpos? He ahí el primer objetivo de nuestra investigación sobre el tema.

Fascinación y seducción constituyen el mínimo grado de la atracción estética.

¿Qué es, en realidad, lo que atrae hacia sí la mirada del espectador, atrapándole en el encanto de la visión? Si descubrimos ese principio, quizá seamos capaces de alcanzar otras visiones hermosas. Volvamos, pues, al principio, y determinemos ante todo en qué radica la hermosura de los cuerpos.

Consideramos bello lo que es armónico; es decir, lo que es conforme a la espiritualidad humana.

Ella es algo que se capta intuitivamente y que el alma expresa casi entendiéndola. Y reconociéndola, la acoge y, por así decirlo, se recuesta junto a ella. Y si en cambio se cubre de fealdad, el alma la rechaza, la niega y se distancia, ya que no se siente en armonía con ella, sino ajena. Pero nosotros consideramos que el alma, siendo por naturaleza lo que es y provi-

niendo como proviene de la esencia superior en el orden de los seres, si columbra algo congenial a ella o, al menos, algún rastro de tal afinidad, se alegra por ello. Golpeada por el miedo, se refugia en sí misma y sólo sale movida por el recuerdo de sí misma y de aquello que le pertenece.

Juzgamos las cosas terrenales hermosas o feas según las participe o no una idea.

Ahora bien, ¿qué semejanzas habrá entre las cosas bellas del cielo y las de la tierra? Porque de haber semejanzas, unas y otras serán muy similares entre sí. ¿Y en qué consiste la belleza de las cosas superiores y terrenales? Afirmamos que éstas son bellas por su participación en la idea. En efecto, todo aquello que nace para recibir forma e idea, se queda en cambio sin forma. ¡Eso es precisamente lo que merece el atributo de feo y de extraño a la región divina, y así será hasta que no consiga su parte de razón y de forma! En eso consiste la fealdad absoluta. Pero también es feo aquello que no está dominado ni por una forma ni por una idea, y por eso la materia soporta mal estar formada completamente según una idea.

La idea estructura la materia de manera unitaria, otorgándole belleza.

Así pues, en primer lugar la idea coordina las distintas partes que formarán el objeto futuro, agrupándolas en una unidad. Después reduce ese objeto a un todo coherente. Finalmente, crea la unidad mediante la correspondencia. Desde que la idea es una, también el objeto formado por ella deberá ser uno (lo será, entiéndase, en el límite de sus posibilidades). Y así la belleza residirá en ese objeto reducido a una unidad, y lo hará en cada una de sus partes y en su conjunto. Pero cuando la idea se apodera de un objeto que ya es uno por sí mismo y cuyas partes son todas similares, la belleza se vierte, por así decirlo, en su entera totalidad.

La belleza supone participar de lo divino.

Un ejemplo: imaginad una naturaleza que, con el mismo procedimiento que sigue el arte, otorgue belleza a las cosas. En un principio la otorga a un entero edificio, parte por parte; a continuación la otorga a una única piedra. Éste es, en verdad, el modo en que un cuerpo se hace hermoso: gracias a la comunión con una forma racional de origen divino.

La materia se hace significante estructurándose en un sentido espiritual.

Pero ¿cómo puede lo corpóreo ponerse de acuerdo con lo que es superior al cuerpo? Pues bien, ¿podrías decirme cómo juzga el arquitecto la belleza de una casa después de haber conmensurado la forma externa de la casa a su forma íntima? La razón reside en el hecho de que, retiradas las piedras, sólo hay de externo la propia forma interna. Sometida, es cierto, en la masa material exterior, pero existente e indivisible aunque reconocida en la multiplicidad.

El juicio de la belleza nace de la correspondencia interior con el objeto.

Ahora bien, en cuanto la intuición sensible descubre la idea en los cuerpos, sintetiza la multiplicidad corpórea y la reduce a una indivisibilidad interna. Es decir: la entona, la adapta y conforma a su forma más íntima. Así, la marca de la virtud que aflora en el rostro de un joven resulta siempre del agrado del hombre virtuoso: precisamente porque está de acuerdo con su auténtica virtud, que es aquella interior.

La belleza del color es cosa bien sencilla. Existe en virtud de una forma y se debe a la acertada presencia de la luz (realidad incorpórea, razón, idea) sobre la oscuridad de la materia. Por ello, el fuego es en sí mismo más hermoso que ningún otro cuerpo: porque, comparado con los demás elementos, ocupa prácticamente el lugar de la idea. Es, en efecto, sublime por su posición: situado casi en los límites de la naturaleza incorpórea, es el más sutil de todos. No acoge en sí las otras cosas, mientras que muchas otras cosas lo acogen. De hecho, muchas cosas se calientan al contacto con el fuego, mientras que el fuego no se enfría nunca.

Apreciamos los colores, la luz y el fuego. Son fenómenos naturales en los que la materia tiende a la incorporeidad.

Además, el color del fuego es natural, mientras que las otras cosas reciben de él la forma del color, que brilla y refulge como si fuese una idea. Pero aquello que por falta de vigor debilita su luz ya no es bello, puesto que no participa enteramente de la idea de color.

El fuego es la cosa del mundo natural más parecida al pensamiento.

En cuanto a los sonidos, existen armonías que resultan mudas para los sentidos pero que, sin embargo, son fuente de armonías manifiestas. De este modo consienten que el alma disfrute de la inteligencia de la belleza, en tanto que revelan lo que es idéntico en lo diverso. De ello se deduce que es propio de las armonías sensibles el ser medidas por una ley de la armonía, en una relación que no es genérica pero sí dócil a la creación ideal y al tema dominante.

La música expresa relaciones armónicas inmateriales.

Y baste, por ahora, con todo lo que se ha dicho sobre las cosas bellas en el ámbito de lo sensible. Cosas bellas que, por cierto, son imágenes (o más bien sombras furtivas, por así decirlo) que penetran en la materia para adornarla. Y cuando se revelan ante nosotros, nos llenan de encanto. Existe, sin embargo, una belleza trascendente que la sensación no ha tenido la suerte de alcanzar, pero que el alma, pese a carecer de órganos de los sentidos, ve y juzga. Y nosotros, dejando atrás la sensación, debemos ascender para su contemplación.

Además de la belleza sensible, existe una belleza espiritual.

Pero así como no habríamos podido expresar con palabras la belleza que se ofrece a nuestros sentidos sin haberla visto en alguna ocasión y sin haberla poseído como tal (como sucede a los ciegos de nacimiento), tampoco podemos hablar de la belleza de las costumbres sin haberla hecho nuestra primero, junto a la belleza de las ciencias y de otros valores similares. Tampoco hablamos del esplendor de la virtud, desconocido para quien no sea capaz de imaginar cuán hermoso es el rostro de la justicia y de la templanza. ¡No son tan hermosas ni Venus ni la estrella del alba!

Sólo un espíritu que ya sea bello es capaz de apreciar la belleza de las cosas espirituales.

Aquellos cuya alma está fijada a tales entidades son por fuerza videntes; videntes que gozan de un estupor más grande del que experimentaron al contemplar la belleza física, porque han conseguido alcanzar la prueba de la verdad. De ahí los sentimientos que, por fuerza, surgen para el cortejo de lo bello: estupor, sacudida sutil, anhelo, amor y deliciosa agitación.

La belleza espiritual también puede suscitar pasión y enamoramiento.

La capacidad de aprehender la belleza varía en los individuos.

Ahora bien, también las realidades invisibles pueden inspirar sentimientos tales. De hecho, las almas los viven, y me atrevo a decir que todas, aunque más aquellas que son por naturaleza más amorosas. Así sucede también respecto a la belleza física. Todos tienen ojos para verla, eso es cierto, pero no todos sienten del mismo modo su puñalada. La advierte más que nadie quien puede llamarse amante.

El alma se eleva amando la belleza espiritual, y se hace ella misma aún más hermosa.

El alma purificada se convierte en idea y razón, se hace totalmente incorpórea e intelectual, y Dios, fuente de la belleza y de todos los demás valores espirituales, la posee por completo. Por eso, el alma que asciende a la esfera del Espíritu se hace más bella. Y, además, el Espíritu y las cosas que de él surgen constituyen la belleza propia, doméstica y para nada extraña o ajena al alma, pues sólo entonces es real y exclusivamente alma.

El camino de la belleza conduce al bien.

Es justo decir, por lo tanto, que lo bueno y hermoso del alma consiste en asemejarse a Dios, puesto que de Él derivan la belleza y todo lo que de decoroso existe en la realidad. La fealdad, que desde su origen es un mal, es naturaleza totalmente distinta a esta realidad. De manera que podemos afirmar que lo *bueno* es *bello*, o que el *bien* y la *belleza* son una misma cosa.

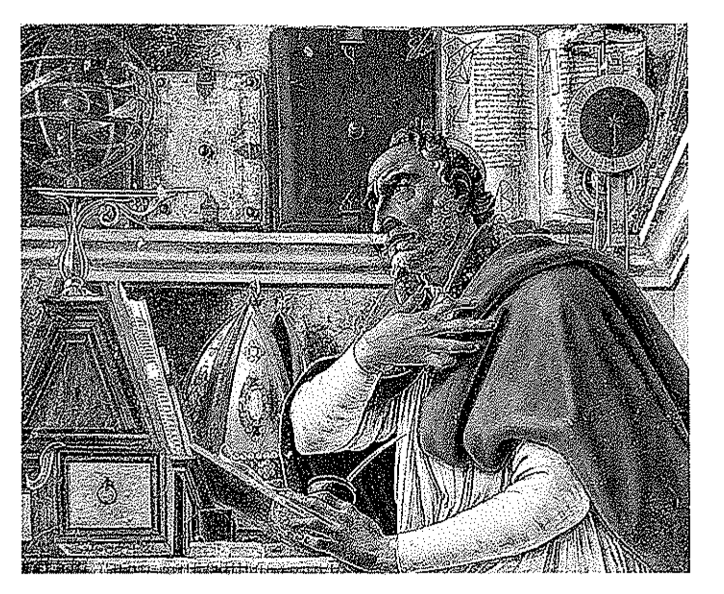
RETORNO El proceso de crecimiento espiritual del hombre que, recorriendo el camino de las *emanaciones* en sentido inverso, se eleva hasta la divinidad. Para Plotino, las etapas de este recorrido ascético son: 1) el respeto por las obligaciones y las virtudes civiles, gracias a las cuales el alma se independiza del cuerpo (morigeración, renuncia); 2) la contemplación de la belleza, la práctica y el disfrute del arte; 3) el amor; 4) el amor a la sabiduría y a la práctica de la filosofía; 5) la superación final de toda dimensión racional hasta alcanzar el *éxtasis*.

HIPÓSTASIS Literalmente, este tecnicismo del neoplatonismo significa *lo que está debajo*. Designa las tres sustancias espirituales que, según Plotino, componen la realidad: el Uno (Dios), el Intelecto (el Espíritu), el Alma (la del mundo y la del hombre). Las dos últimas derivan de la primera por emanación. La acepción actual es muy distinta: después del abuso que hizo de ella la Escolástica cristiana para afrontar el problema de la Trinidad en términos teológicamente correctos, el término hipóstasis ha adquirido un sentido negativo: designa, en efecto, un concepto abstracto al que se otorga realidad de manera indebida. La hipóstasis supone, pues, asumir como absoluto y cierto aquello que es relativo y no demostrable.

El único busto de Plotino, visto de frente.

San Agustín

Conocemos la vida de Aurelio Agustín (354-430 d.C.) mucho mejor que la de ningún otro pensador de la Antigüedad. Sus *Confesiones*, de hecho, y aunque no puedan considerarse una autobiografía en el sentido actual de la expresión (lo que interesa al autor no es su historia como individuo, sino como hombre que busca a Dios), son aún un texto único, una ventana abierta a los pensamientos más profundos, a los recuerdos, a los remordimientos y a las meditaciones de un hombre del medioevo. Nacido en Tagaste (el actual Túnez), tras finalizar sus estudios clásicos fue profesor de retórica en Cartago primero, en Roma después y, por último, en Milán. Allí conoció al obispo Ambrosio, quien tuvo un papel fundamental en su abandono del maniqueísmo, causa a la que san Agustín fue fiel durante nueve años. Su lenta conversión al catolicismo tuvo lugar gracias a sucesivas conquistas intelectuales favorecidas por la constante y fecunda presencia de su madre Mónica. En 387 abandonó su cátedra de retórica y dejó Milán para regresar a África, donde se entregó tanto a la reflexión religiosa y teológica como a la persecución herética (especialmente contra el *pelagianismo*, herejía que defendía una concepción optimista de la naturaleza humana, a la que consideraba capaz de obrar el bien gracias a sus únicas fuerzas). No es fácil poner de manifiesto la importancia de san Agustín en la historia del cristianismo. Sin lugar a dudas el más importante de los Padres de la Iglesia, supo asentar la nueva religión sobre las bases del antiguo neoplatonismo. Por haber sabido recuperar sistemáticamente todo lo salvable del antiguo pensamiento filosófico, san Agustín constituye en la historia un ***puente insustituible entre el mundo antiguo y la civilización cristiana.***



San Agustín retratado por Botticelli (s. XIV). La mano derecha posada sobre el corazón alude al valor de la fe; la esfera armilar y los textos de geometría aluden a su firme intención de recuperar para el Cristianismo todo lo positivo que produjo la ciencia pagana.

San Agustín escribió más de trescientas obras. Las más importantes son: *La Trinidad*, obra maestra teológico-filosófica (399-419); *Contra los Maniqueos* (388); *Confesiones* (397); *Sobre el bautizo contra los Donatistas* (401); *Sobre la gesta de Pelagio* (417); *La gracia de Cristo y el pecado original* (418); *La ciudad de Dios* (413-427).

53 La creación y el misterio del tiempo

EL PROBLEMA ¿Cómo conciliar la eternidad de Dios con la finitud temporal del mundo? Si Dios es eterno, ¿no sería lógico que también el mundo lo fuese? De otro modo, ¿qué hacía Dios antes de crear el mundo? ¿Es factible pensar un Dios ocioso e inactivo?
LA TESIS Estas preguntas planteadas por los filósofos paganos son menos capciosas de lo que a primera vista parecen, ya que su respuesta implicaba una aclaración del concepto de creación criticado por el neoplatonismo (*véase* 51). Si Dios ha creado el mundo en el tiempo, entonces se hace más difícil concebir correctamente la perfección divina. Ésta, en efecto, habría dividido la misma creación en fases temporales muy precisas; es decir, en un antes y un después. La respuesta de san Agustín es clara: Dios, eterno, está fuera del tiempo. Al crear el mundo, creó también el tiempo; sin su creación, el tiempo nunca habría existido.
Los textos que se citan a continuación pertenecen a su obra *Confesiones*.

Antes de crear el mundo, Dios no hacía nada. De hecho, si hubiese hecho algo, habría creado el mundo.

• He aquí mi respuesta a quien se pregunta qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra. Mi respuesta no será como la de aquel que, según se dice, eludió graciosamente la dificultad de la cuestión diciendo: «Dios preparaba el infierno para aquellos que quieran indagar cuestiones demasiado profundas». Una cosa es comprender, otra bromear. No seré yo quien responda de ese modo. Yo afirmo que tú, oh nuestro Dios, eres el creador de toda criatura. Y si por el nombre de cielo y por el nombre de tierra se entiende toda criatura, yo me atrevo a afirmar que, antes de crear el cielo y la tierra, Dios no hacía nada. Y si, de hecho, estaba haciendo algo, ¿qué otra cosa podía hacer, más que crear una criatura?

Relacionar las nociones de Dios y de tiempo lleva a contradicciones insolubles.

¿Cómo podían transcurrir siglos y siglos, si tú que eres el autor de todos los siglos no los habías creado todavía? ¿Podían acaso existir tiempos no creados por ti? ¿Y cómo podían transcurrir los tiempos si nunca habían existido? Siendo tú el creador de todos los tiempos, de existir un tiempo anterior a la creación del cielo y de la tierra, ¿cómo podemos afirmar que permanecías inactivo?

Tiempo y creación coinciden. Son, pues, la misma cosa.

Tú creaste el tiempo, y el tiempo no podía transcurrir antes de que tú lo crearas. Y si el tiempo no es anterior al cielo y a la tierra, ¿por qué hay quien se pregunta qué hacías? Si no existía el tiempo, no existía el entonces. Tampoco precedes los tiempos con el tiempo; de otro modo, no precederías todos los tiempos.

Dios vive en una dimensión distinta: la eternidad.

Tú, sin embargo, precedes cada paso con la grandeza de la omnipotente eternidad, y trasciendes todo futuro porque es futuro, y una vez arribe, el futuro se convertirá en pasado. Tú, en cambio, siempre eres el mismo y tu tiempo de vida nunca se reducirá. Tus años ni van ni vienen; los nuestros, en cambio, van y vienen para que todos puedan llegar. Todos tus años son estables y permanecen inmóviles en un punto; los que se van no son atrapados por los que llegan, porque no pasan. Los nuestros, en cambio, habrán terminado de llegar cuando no lleguen más. Tus años son una sola jornada, y tu jornada no es *cada jornada*, sino la *jornada* porque tu hoy no da paso al *mañana* y no se convierte en *ayer*. Tu *hoy* es la eternidad.

La eternidad y el tiempo son inconmensurables.

Por eso, has creado coeterno a ti a quien decías: *Yo te he creado hoy*. Tú has creado todos los tiempos y tú eres anterior a todos los tiempos, y nunca existió un tiempo sin tiempo. Así pues, tú no hacías nada en ningún tiempo, ya que el tiempo es creación tuya. Y no hay tiempo alguno coeterno a ti, porque tú permaneces y si el tiempo permaneciese, ya no sería tiempo.

Empleamos la noción de tiempo sin saber definirla.

Así pues, ¿qué es el tiempo? ¿Quién será capaz de explicarlo de manera breve y sencilla? ¿Quién podrá aferrar con el pensamiento semejante noción, hasta el punto de proporcionar una palabra exacta? Y, sin embargo, ¿qué idea hay más clara y familiar que la del tiempo en nuestros discursos? Cuando hablamos de ella o escuchamos a otros hacerlo, la comprendemos con facilidad. ¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé.

Sólo parece existir el presente...

Pese a todo, puedo afirmar con seguridad que si nada ocurriese, no existiría el pasado. Si nada estuviese por llegar, no existiría el futuro. Si nada existiese, no existiría el presente.

...aunque la existencia del presente se revela como un «no ser» (pasar, desaparecer).

Ahora bien: ¿cómo pueden existir estos dos tiempos, pasado y futuro, si el pasado ya no está y el futuro aún no ha llegado? Si el presente fuese siempre presente y no se convirtiera en pasado, ya no existiría el tiempo, pero sí la eternidad. ¿Cómo podemos decir que exista el presente si, en tanto que es tiempo y que transcurre en el pasado, la causa de su ser es el dejar de ser? Es decir, que no es posible decir que el tiempo realmente exista, puesto que tiende hacia el no existir.

Sólo pasado y futuro poseen medida.

Hablamos de tiempo largo y tiempo breve, y sólo en relación al pasado y al futuro. Llamamos largo al pasado que tuvo inicio, por ejemplo, hace cien años; y también consideramos largo el futuro que llegará dentro de cien años. Pero breve es el pasado de hace diez días y el futuro que llegará en diez jornadas. Mas, ¿cómo puede ser largo o breve lo que no existe?

¿Cómo puede ser largo aquello que ya no existe o que no existe todavía?

El pasado ya no está, y el futuro todavía no ha llegado. No digamos, pues, que el pasado es largo, sino que fue largo; y digamos del futuro que será largo. Señor mío, mi luz, en esto tu verdad se burlará del hombre. ¿Cuándo fue largo ese pasado? ¿Fue largo cuando era pasado o cuando todavía era presente? Tenía la posibilidad de ser largo sólo cuando existía lo que podía ser largo. Ahora, en cambio, el pasado ya no existe, y por ello no tiene la menor posibilidad de ser largo. No digamos, pues, que aquel tiempo pasado fue largo, pues no volveremos a encontrar ni siquiera aquel tiempo que haya sido largo, ya que el tiempo pasado no existe.

El tiempo sólo puede ser medido en el presente.

Sin embargo, oh Señor, distinguimos los intervalos de tiempo, los comparamos y los estimamos como más largos los unos, más breves en cambio los otros. También medimos en cuánto es aquel tiempo más largo que el otro o en cuánto más breve, y respondemos que éste es el doble o el triple, aquél la mitad o igual. Nosotros, sin embargo, medimos el tiempo en el preciso instante en que transcurre, y lo medimos percibiéndolo.

Pero hay pruebas (la memoria y la profecía) de que tanto el pasado como el presente deben existir.

¿Quién podría medir un pasado que ya no existe o un futuro que todavía no ha llegado, a menos que osara afirmar la posibilidad de medir lo que no existe? Por ello el tiempo sólo se puede medir y percibir en el momento en que transcurre. Luego, cuando ya ha pasado, no se puede medir porque ya no está...

El pasado sólo existe en el presente y en forma de memoria.

¿Quién podrá negar la existencia de tres tiempos, tal y como hemos aprendido en la escuela siendo niños y como enseñamos a los niños? Éstos son pasado, presente y futuro. ¿Y quién negará que sólo existe el presente y que los otros dos no están ya? ¿O quizá también existen, pero cuando el tiempo futuro se convierte en presente, procede del misterio y al misterio regresa cuando deja de ser presente y se convierte en pasado? ¿Dónde vieron el futuro los profetas, si el futuro todavía no existía? No se puede, de hecho, ver aquello que no está. Y aquellos que cuentan el pasado no harían honor a la verdad si no lo estuviesen viendo en sus propias mentes, ya que si no existiera, no sería posible verlo. Así pues, también el futuro y el pasado existen.

Y también el futuro existe, pero sólo en el presente y como anticipación.

Si el futuro y el pasado existen, quiero saber dónde están. Y mientras no sepa dónde están, sí sabré al menos con seguridad que estén donde estén, no estarán como futuro y pasado, sino como presente. Porque aunque exista el futuro, no es todavía; y aunque exista el pasado, ya no es. Así pues, doquiera estén y sean lo que sean, no serán si no son presente. Cuando se narran acontecimientos pasados que sucedieron realmente, no se traen a la memoria los acontecimientos propiamente sucedidos, sino aquellos conceptos que, sugeridos por sus imágenes y tamizados a través de los sentidos, se imprimieron como huellas en el alma. Mi infancia, que ya no existe, pertenece a un pasado inexistente. Pero cuando evoco lances de mi infancia y los narro, lo hago desde el presente, porque mi infancia sigue viva en mi memoria.

La predicción del futuro –la profecía– se basa en la interpretación de señales presentes.

Confieso, oh Dios mío, no saber si la causa por la que se predice el futuro es análoga, de manera que puedan preverse las imágenes de cosas que todavía no existen. Sé ciertamente que nosotros solemos premeditar nuestras acciones futuras y que, mientras la premeditación existe, la acción premeditada no existe todavía porque aún es futura. Luego, cuando iniciemos la acción premeditada, entonces dicha acción dejará de ser futura y se hará presente. De cualquier modo actúe esta misteriosa precisión del futuro, es bien cierto que no es posible ver nada sino lo que es presente. Lo que es no es futuro, sino presente.

Por ello, cuando se dice estar viendo las horas venideras, en realidad no se están viendo porque, siendo futuras, aún no existen. Pero sí se ven sus causas o, acaso, algunas señales que ya existen y que, por ello, no son futuras sino presentes para quien es capaz de verlas y concebir y predecir a partir de ellas las cosas que están por llegar. A su vez, esta concepción ya existe, y quienes predicen el futuro la intuyen como ya presente en sí mismos.

Un ejemplo de predicción humana: mañana saldrá el Sol.

Me hablas de un ejemplo tomado entre tantos. Veo la aurora, pronostico la salida del Sol. Lo que veo es presente; lo que pronostico es futuro. No es futuro el Sol, que ya existe, pero sí su salida, que todavía no se ha producido. Pero no podré pronosticar su salida si mi ánimo no la imagina primero como ahora que estoy hablando de ella. Pero ni la salida del Sol es esa aurora que percibo en el cielo, aunque lo preceda, ni la imagen que tengo en mi ánimo. Percibo los dos hechos como presentes para poder preanunciar la futura salida del Sol. El futuro, pues, no existe todavía, y si todavía no existe, no es. Si no es, no puede verse en absoluto. Pero se puede predecir, en cambio, en base al presente que ya existe y que se ve.

Los caminos de la predicción divina son inescrutables.

Y tú, oh Rey de tu creación, ¿de qué manera revelas el futuro a las almas? Tú lo has revelado a tus profetas. ¿De qué manera muestras lo que está por suceder? ¿Cómo, tú a quien nada es futuro? Aquello que no es no puede, en efecto, ser enseñado. Mi inteligencia está demasiado alejada de eso: como me supera, no llego. Sólo podré alcanzarlo gracias a tu ayuda y cuando tú me lo concedas. Oh dulce luz de mis ojos interiores.

La solución agustiniana: toda percepción humana radica en la experiencia del presente.

Ni el futuro ni el presente existen: eso ya quedó bien claro. Y, en propiedad, tampoco puede decirse que los tiempos sean tres: pasado, presente y futuro. Quizá sería mejor decir que los tiempos son el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro. Y esos tiempos están en el alma y no los veo en ninguna otra parte. El presente del pasado es la memoria; el presente del presente es la intuición; el presente del futuro es la espera.

CREACIÓN

Si bien el primer libro del *Antiguo Testamento*, el *Génesis*, explica con abundancia de detalles cómo creó Dios el mundo, fue san Agustín quien proporcionó al pensamiento cristiano la primera definición filosóficamente correcta del concepto de creación, además de afrontar las delicadas consecuencias que dicho concepto implicaba. Dos son las cuestiones que se sitúan en el centro de la reflexión teológica: 1) ¿la creación debe ser entendida *desde la nada* o bien, como supusieron los antiguos filósofos griegos, es necesario aceptar el principio lógico de que *nada nace de la nada*, y admitir así que Dios se limitó a dar forma a una materia preexistente y eterna? 2) Si Dios creó el mundo por medio de un acto libre, ¿cómo pudo permitir la existencia del mal? Es éste el problema de la *responsabilidad de Dios* respecto a su criatura. Un problema que Plotino y los neoplatónicos quisieron resolver desarrollando la hipótesis de que el nacimiento del mundo se produjo no por un acto de decisión voluntaria de Dios, sino a través de un proceso de *emanación*, automático y exento de responsabilidad.

54 Si Dios es bueno, ¿quién ha creado el mal?

EL PROBLEMA ¿Qué es el mal? Si Dios ha creado el mundo, ¿ha creado también el mal?
LA TESIS En teología (literalmente, «ciencia de las cosas de Dios»), la cuestión de la creación es primordial por estar directamente conectada a la del mal en el mundo. De hecho, si Dios ha ultimado la creación en base a un acto consciente y voluntario, se le puede considerar responsable de las imperfecciones del mundo. La solución agustiniana de este tormentoso dilema reviste una gran simplicidad: el mal no existe en sí mismo, sino que es ausencia o limitación del bien. El mal es un puro no-ser, del mismo modo que la oscuridad no posee una realidad sustancial, sino que existe sólo en vía negativa como ausencia de luz.

el problema: si Dios existe y es bueno, ¿cuál es el origen del mal?

•Así concebía tu creación: finita y ebria de tu infinidad. Decía: he aquí Dios, y he aquí ahora sus criaturas. Dios es bueno y enormemente superior a ellas. En tanto que bueno, creó cosas buenas, y así las llena y rodea de bondad. Entonces, ¿dónde está el mal? ¿De dónde y por dónde ha penetrado aquí adentro? ¿Cuáles son sus raíces? ¿Cuál su semilla?

Se puede hipotizar la inexistencia del mal. Pero el temor al mal no admite dudas.

¿O en realidad no existe? Y siendo así, ¿por qué temer entonces algo que no existe? Si lo tememos sin razón alguna, entonces ese temor es un mal que atormenta en vano nuestro corazón. Y será un mal aún más grave en tanto que nada hay que temer, y, sin embargo, tememos. Entonces, o existe un mal objeto de nuestro temor, o ese mal es nuestro propio temor. Pero ¿de dónde proviene el mal si Dios, que es bueno, ha creado todas estas cosas buenas?

Una segunda hipótesis considera el mal como imperfección de la materia.

Ciertamente, Él es el bien mayor, el Bien sumo, y las cosas que hizo son menos buenas. A pesar de todo, tanto el creador como las criaturas son buenos. ¿De dónde viene, pues, el mal? ¿Quizá venga de su propio origen, porque en la materia existía el mal y al darle Dios orden y forma, no mutó algunas de sus partes en bien?

Esa hipótesis choca con el principio de la omnipotencia de Dios.

Y esto, ¿por qué? ¿Acaso el Omnipotente se vio incapaz de convertir esa materia y transformarla por completo, de modo que no quedase ni rastro del mal? ¿Por qué quiso conservar alguna parte y no empleó toda su omnipotencia para eliminarlo completamente? ¿O quizá podía la materia existir en contra de su voluntad? O si la materia era eterna, ¿por qué la dejó subsistir en ese estado y durante tanto tiempo, durante los infinitos siglos transcurridos, y después de tanto tiempo decidió cambiarla?

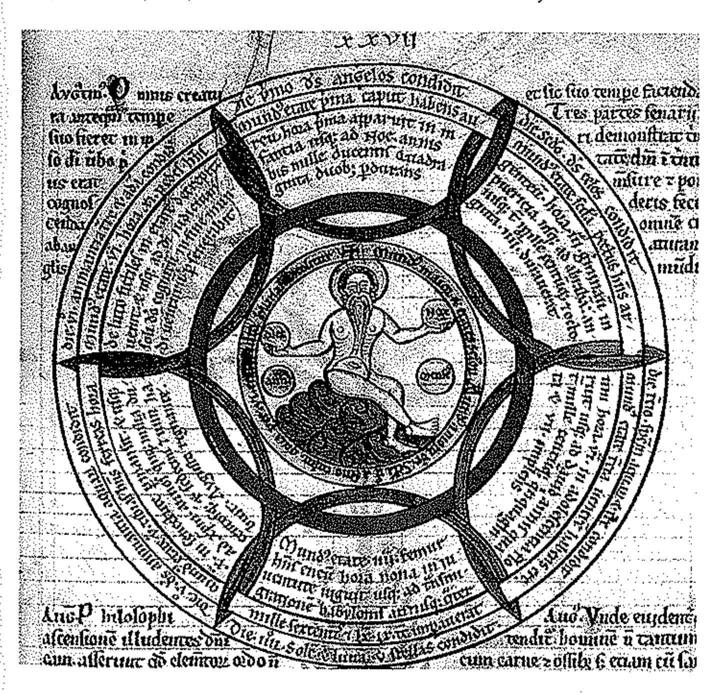
No es posible explicar el mal como una imperfección divina cualquiera.

Y si se sintió acometido por el deseo repentino de actuar, ¿por qué no utilizó su omnipotencia para destruir la materia quedando sólo Él, íntegramente real, sumo e infinito? Y si no era correcto que siendo bueno no construyese algo bueno, ¿no habría debido eliminar y destruir la materia mala, estableciendo desde un principio una materia buena de la que crearlo todo? ¿Cuál era su omnipotencia si no podía crear ningún bien sin la ayuda de una materia no creada por Él? Estos pensamientos se mezclaban en mi pobre corazón apesadumbrado por los tormentos más punzantes, fruto del temor a la muerte y de no haber descubierto todavía la verdad.

TIEMPO CÍCLICO/LINEAL
Las culturas arcaicas y el mundo grecorromano poseían una idea del tiempo basada en el concepto de lo cíclico. Posiblemente, la constatación de una regularidad temporal en el movimiento de los astros y la constancia de los ritmos biológicos llevó a los pensadores a conferir, por extensión, una análoga estructura cíclica al tiempo considerado en su conjunto. Así como las estaciones son siempre las mismas, nada sucede en el mundo que no haya sucedido en otras ocasiones. La segunda gran concepción del tiempo, elaborada por la cultura hebrea y transmitida al cristianismo hasta asentarse de manera definitiva en la cultura europea, es la lineal y progresiva. Según ésta, el tiempo tuvo un inicio (con la creación del mundo), tendrá un final (con el juicio universal) y su desarrollo es la historia: es decir, un desarrollo rectilíneo de hechos irreversibles e irrepetibles.

MAL
La existencia y la naturaleza del mal constituyen los problemas fundamentales de la teología. La tesis de san Agustín es que *el mal no existe,* no pudiéndose definir esta noción salvo por vía negativa, como ausencia del bien. A la constatación de los terribles males que afligen al mundo (muerte, sufrimiento, desastres), san Agustín responde que desde un punto de vista global, considerando el universo en su totalidad, estos fenómenos revelan la necesidad de su existencia pese a ser tan dolorosos para el individuo que los experimenta.

PECADO
La única formal de *mal* existente en la totalidad del universo es la maldad humana, que se expresa en el pecado. Es decir, en el alejarse la voluntad humana de la ley de Dios. En el hombre, la tendencia al pecado no es eventual sino esencial, y es la expresión de su íntima naturaleza degenerada y culpable. Para salvarse, necesita de la ayuda de Dios.



Representación medieval del tiempo cíclico.

55 Un recuerdo de infancia: el hurto de las peras

EL PROBLEMA ¿Dónde nace la tendencia humana a hacer el mal? ¿Por qué se realizan acciones malvadas sin utilidad ni objetivo?
LA TESIS El recuerdo autobiográfico de un pequeño hurto cometido durante la adolescencia ofrece a san Agustín la ocasión de realizar una investigación psicológica sobre la maldad del hombre. La tendencia al pecado es innata y carente de motivo; casi siempre se hace el mal por el mero placer de hacerlo, sin más objeto que el placer de la trasgresión. Dicho de otro modo: por su propia naturaleza, el hombre se siente atraído por el mal, y sólo la ayuda de Dios puede salvar el alma humana de la perdición.

El hurto trasgrede tanto la ley divina como la humana.

• Tu ley, Señor, condena claramente el hurto; una ley que está escrita en los corazones humanos y que ni la maldad misma puede destruir. Pues, ¿qué ladrón hay que soporte a otro ladrón? Ni siquiera un ladrón rico soporta al que roba movido por la indigencia.

En ciertos casos, la trasgresión no tiene objetivo. Se peca sólo por el simple placer de pecar.

Pues bien, yo quise robar y robé; y lo hice no por necesidad o por penuria, sino por mero fastidio de lo bueno y por exceso de maldad. Porque robé cosas que tenía ya en abundancia y otras que no eran mejores que las que poseía. Y ni siquiera disfrutaba de las cosas robadas; lo que me interesaba era el hurto en sí, el pecado.

El hurto de las peras.

Había en la vecindad de nuestra viña un peral cargado de frutas que no eran apetecibles ni por su forma ni por su color. Fuimos, pues, muchachos perversos, a sacudir el peral durante la medianoche, ya que hasta esa tardía hora habíamos alargado, según nuestra mala costumbre, los juegos. Nos llevamos varias cargas grandes, pero no para comer las peras nosotros, sino para echárselas a los puercos. Y si algunas peras probamos, lo hicimos sólo por el gusto de hacer lo que nos estaba prohibido.

En el origen del pecado subyace un instinto de autodestrucción.

Éste es, pues, Dios mío, mi corazón; el mismo corazón al que otorgaste tu misericordia cuando se hallaba en lo más profundo del abismo. Que él te confiese qué era lo que andaba yo buscando cuando era gratuitamente malo, pues para mi malicia no había otro motivo que la malicia misma. Era detestable, pero la amé; amé mi perdición, amé mi defecto. Y lo que amé no era el objeto por el que cometía el defecto, sino el defecto en sí mismo. Alma llena de torpezas, alma que se soltaba de tu firme apoyo encaminada rumbo al exterminio, sin otra finalidad en la ignominia que la ignominia misma.

El pecado lleva a la negación de todo valor.

¿Qué fue, pues, miserable de mí, lo que en ti amé, hurto mío, delito mío nocturno, en aquel decimosexto año de mi vida? No eras hermoso, pues eras un hurto. Pero, ¿eres acaso algo real, para que yo ahora hable contigo? Bonitas eran aquellas frutas que robamos, pues eran criaturas tuyas, ¡oh, tú, creador de todas ellas, sumo Bien y verdadero Bien! Hermosas eran, pero no

fueron ellas lo que deseó mi alma miserable, ya que yo las tenía mejores. Si las corté fue sólo para robarlas, y prueba de ello es que apenas cortadas, las arrojé; mi banquete consistió meramente en mi fechoría, pues me gozaba en la maldad. Porque si algo de aquellas peras entró en mi boca, su condimento no fue otro que el sabor del delito.

El hombre puede evitar el pecado sólo con la ayuda de Dios.

De estos modos peca el alma cuando se aparta de ti y busca fuera de ti la pureza y el candor que sólo volviendo a ti puede encontrar.

El pecado es la respuesta a la omnipotencia de Dios; en consecuencia, confirma implícitamente su potencia.

Y burdamente te imitan los que de ti se apartan y se rebelan contra ti. Mas aun imitándote, a su manera proclaman que tú eres el creador del Universo y que no existe realmente el modo de cortar los lazos que nos ligan a ti. ¿Qué fue, pues, lo que yo amé en aquel hurto en que de manera viciosa y perversa quise imitar a mi Señor? ¿Me complací violando su ley con la malicia, no pudiéndolo hacer con la potencia? ¿El prisionero quería, ejerciendo una libertad falaz, cumplir una acción ilícita haciendo un ridículo remedo de tu omnipotencia? He aquí, pues, a este siervo que huyó de su Señor en pos de una sombra. ¡Cuánta podredumbre, qué monstruosidad de vida y qué abismos de muerte! ¿Cómo pudo complacerme lo ilícito por lo ilícito? Durante mi adolescencia, oh Dios mío, me perdí lejos de ti por vías muy alejadas de tu pétrea solidez y erré. Así me adentré en las regiones de la miseria.

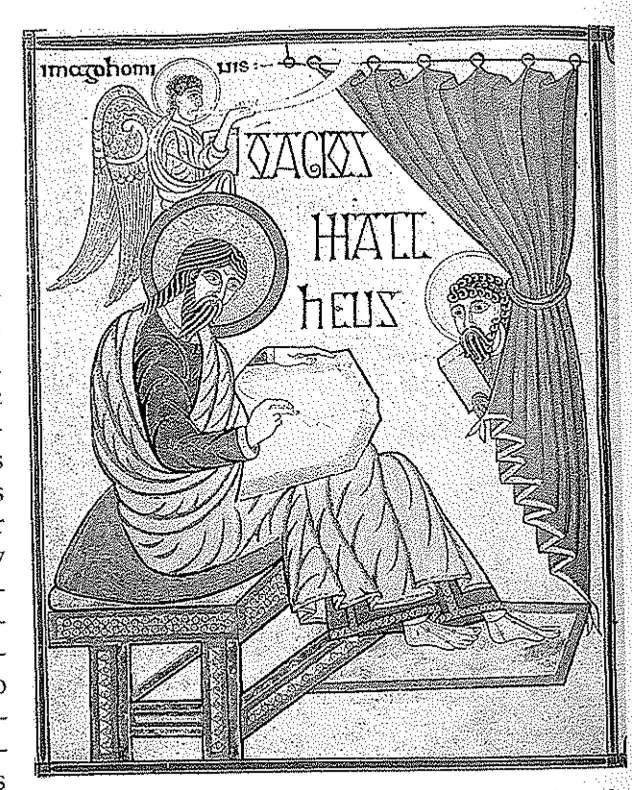


«Realmente ha mejorado mucho respecto al Antiguo...»

Teólogos medievales: Dionisio y san Anselmo

PSEUDO-DIONISIO
EL AREOPAGITA

Aún hoy, apenas tenemos noticia del denominado **Dionisio el Areopagita**, autor de una *Jerarquía celeste*. La brevedad (apenas unas pocas páginas) de este tratado contrasta con su enorme éxito editorial (incluso durante la Edad Media) y con su gran influencia en el pensamiento místico y ascético. Al igual que otros aparecidos en la época de Carlomagno, el tratado fue atribuido al Dionisio antiguo, quien, tras convertirse en el Areópago gracias a los discursos pronunciados por san Pablo, fue obispo de Atenas y aproximó la oscura Europa de entonces a la luz del pensamiento griego. Esta prestigiosa atribución, justificada por el fuerte *pathos* místico de la obra, se debió en gran medida al hecho de ser una obra anónima. Sin embargo, los humanistas del Renacimiento validaron dicha atribución autorial demostrando en el desconocido autor una evidente influencia de Proclo, filósofo griego discípulo de Plotino (412-485 d.C.). Al Pseudo-Dionisio se le atribuyen 10 cartas y 4 tratados: *Jerarquía celeste*, *Jerarquía eclesiástica*, *Los nombres divinos* y *Teología mística*.



Mateo escribe el Evangelio inspirado por un ángel. En la Edad Media, las obras del Pseudo-Dionisio se elevaron casi al mismo nivel que las Sagradas Escrituras.

SAN ANSELMO DE AOSTA

Filósofo, teólogo y santo, san Anselmo nació en Aosta en 1033 y murió en Canterbury en 1109, ciudad de la que fue obispo durante sus últimos seis años de vida y después de haber sido abad del monasterio normando de Bec. Su fama se fundamenta en su obra *Proslogion* («Coloquio»), breve texto en el que san Anselmo desarrolla el ***argumento ontológico de la existencia de Dios***: una demostración *a priori* de la que concluye la existencia de la divinidad del mismo modo en que los hombres conciben la noción de Dios. Esto es, *aquello de lo que nada superior puede concebirse*.

Todo lo que Dios no es 56

EL PROBLEMA ¿Qué podemos afirmar de Dios?
LA TESIS El pensamiento filosófico de Dionisio aparece como puente entre el cristianismo y las tendencias místicas y ascéticas de la última filosofía pagana representada por el neoplatonismo de Plotino (*véase* 50). Retomando las tesis de Plotino, Dionisio formula el principio básico del misticismo cristiano-medieval: sólo es posible hablar de Dios por la vía de la negación; es decir, determinando aquello que Dios no es. Caen de este modo todos los falsos atributos que la devoción popular atribuye a la divinidad. Así pues, Dios no puede ser definido como luz si no afirmamos primero que también es oscuridad. No se le puede llamar amor porque su lejanía respecto al hombre le impide conocer el mundo. Dios, el Uno, es *inefable*; es decir, absolutamente trascendente e inconmensurable, ajeno a cualquier criterio humano. La teología que en ello se fundamenta debe por fuerza ser *negativa*. Dios es oscuridad y silencio y no se le puede describir utilizando adjetivos humanos, ni siquiera los positivos como, por ejemplo, amor o justicia. Los textos propuestos han sido extraídos de la *Teología mística*.

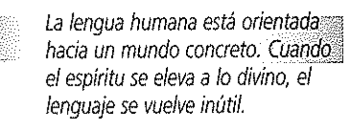
• Cuanto más nos elevamos hacia el cielo, más se contraen las palabras por la visión en conjunto de lo inteligible.

Pocas son las palabras que describen conceptos abstractos.

Así, penetrando en la oscura niebla que flota sobre la inteligencia, encontraremos no la brevedad de las palabras, sino la ausencia absoluta de palabras y de pensamientos.

Ninguna palabra puede describir a Dios.

A medida que descendemos de lo sublime a lo ínfimo, nuestro discurso se amplía hasta adquirir una extensión proporcional; pero a medida que ascendemos de las cosas inferiores hacia las que se hallan encima de todo, el discurso se abrevia. Y cuando concluimos nuestra ascensión, se vuelve por completo mudo para unirse totalmente a Él, que es inefable.

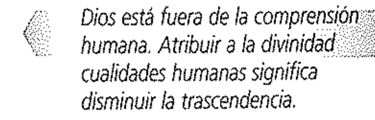


La lengua humana está orientada hacia un mundo concreto. Cuando el espíritu se eleva a lo divino, el lenguaje se vuelve inútil.

Decimos, pues, que la causa de todas las cosas y que está por encima de todas las cosas no carece ni de sustancia, ni de vida, ni de razón ni de inteligencia. Además, no es ni un cuerpo ni una figura ni una forma, y no tiene ni cantidad ni calidad ni peso, ni ocupa un lugar. Ni ve ni posee un tacto sensible. Al no participar de las pasiones materiales, ni siente ni cae en la sensibilidad ni conoce desórdenes ni perturbaciones. Tampoco es débil, y no está sujeta a los errores de la sensibilidad. No tiene necesidad de luz, no sufre mutación o corrupción o división o privación o disminución alguna. No es ninguna de las cosas sensibles ni posee ninguna de ellas.

Hablando de Dios, la lengua debe proceder por negación, pudiendo únicamente afirmar aquello que Dios no es.

Así pues, y continuando la ascensión, decimos que no es ni alma ni inteligencia. Que no posee ni imaginación u opinión o razón o pensamiento. No es ni palabra ni idea, no se puede expresar ni pensar. No es número, orden, grandeza, pequeñez, igualdad, desigualdad, similitud o diversidad. No está quieto ni se mueve; tampoco reposa. No tiene potencia ni es potencia. No es luz, no vive ni es vida. No es sustancia, ni eternidad ni tiempo. No es objeto de contacto intelectual, no es ciencia, no es verdad ni realeza ni sabiduría. No es uno, no es unidad, no es divinidad ni bondad. No es espíritu como nosotros podemos entenderlo, ni filiación ni paternidad.



Dios está fuera de la comprensión humana. Atribuir a la divinidad cualidades humanas significa disminuir la trascendencia.

Tampoco puede pensarse que Dios conozca el mundo humano.

No es nada de todo lo que nosotros o cualesquiera otro ser conozca, y no es ninguna de las cosas que no son ni ninguna de las cosas que son. Ni los seres la conocen en lo que ella misma es, ni ella conoce a los seres en el modo en que éstos existen.

Dios no es ni luz ni oscuridad, ni afirmación ni negación. Es inconmensurable, es decir, está fuera del alcance del conocimiento humano.

De Él no hay palabra dicha ni nombre ni conocimiento alguno. No es ni luz ni tiniebla, ni error ni verdad. Tampoco existe negación o afirmación en sentido absoluto, pero cuando afirmamos o negamos las cosas que vienen después, ni lo afirmamos ni lo negamos, ya que Él supera toda afirmación en tanto que es causa perfecta y singular de todas las cosas, y porque la excelencia de quien está absoluta y enteramente disuelto, por encima del universo, lo sitúa por encima de toda negación.



San Anselmo de Aosta, obispo de Canterbury.

ÉXTASIS
Última etapa del recorrido místico, consiste en la superación y negación de cualquier búsqueda racional de Dios (búsqueda que a menudo constituye el objetivo de las primeras etapas del mismo recorrido). Para alcanzar el *endiosamiento* (es decir, la total identificación con Dios), el místico debe superar todas las determinaciones conceptuales hasta realizar una total comunión con lo divino, incluso de tipo emotivo, pasional e irracional. Para superar los niveles de la razón, debe por fuerza *salir de sí mismo*.

57 La prueba ontológica de la existencia de Dios

EL PROBLEMA La existencia de Dios, ¿puede ser probada mediante un razonamiento lógico?
LA TESIS La argumentación de san Anselmo consiste en una reflexión sobre la idea de perfección. Supongamos la existencia de dos tipos de perfección: una que existe realmente, otra que la mente imagina. Cualquiera concluiría que la primera perfección es mayor que la segunda, puesto que a esta última le falta una característica fundamental: la existencia. Pero si Dios es el *ser más perfecto*, entonces debe por fuerza existir realmente. En conclusión, la definición de Dios como *aquello que nada supera en grandeza* (definición de la que ningún ateo podrá disentir) implica su existencia. El ateo lo es únicamente porque es estulto e insípido (en latín, *insipiens* significa *sin sal*; se sobreentiende que sin sal *en la cabeza*, lo que significa sin inteligencia), y utiliza las palabras sólo en su significado más superficial. El texto propuesto ha sido extraído del *Proslogion*. Para la crítica de Kant a los argumentos de san Anselmo, *véase* 140.

El problema: encontrar un argumento racional, sólido, simple y potente, para demostrar la existencia de Dios.

• Detrás de las insistentes oraciones de algunos hermanos escribí un opúsculo como ejemplo de meditación sobre las razones de la fe, y lo hice como aquel que razona tácitamente e indaga lo que ignora. Pero después, considerando que lo escrito estaba formado por la concatenación de muchos y diversos argumentos, comencé a preguntarme si podría encontrar un único argumento capaz de demostrar, por sí sólo y sin el concurso de ningún otro, que Dios existe realmente y que representa el supremo bien, que no tiene necesidad de nada y que, en cambio, es imprescindible para que todo lo demás exista. Un argumento que bastase para demostrar todas las verdades de la sustancia divina en las que creemos.

Puede definirse a Dios como la máxima perfección existente.

Concédeme, oh Señor, tú que das inteligencia a la fe, concédeme en los límites de lo que conviene entender, que tú eres como creemos y que eres en quien creemos. En verdad creemos que tú eres la máxima perfección que se pueda pensar.

Incluso un ateo debe aceptar esta definición racional.

Pero acaso no exista tal naturaleza, puesto que el corazón del lerdo dice: *Dios no existe*. Sin lugar a dudas, cuando el mismo lerdo escucha mis palabras (Dios es la mayor perfección que se pueda pensar) entiende lo que escucha y lo recibe en su intelecto, pese a que no sea capaz de entender que Dios exista. Pues una cosa es que algo llegue al intelecto, y otra cosa es entender que ese algo exista.

Las cosas pueden existir o en el pensamiento o en la realidad.

Cuando un pintor piensa en lo que está a punto de pintar, lo tiene en su intelecto pero no es capaz de entender que lo que todavía no ha pintado exista. En cambio, una vez ha terminado su pintura, lo que ha pintado reside ya en el intelecto y entiende que exista.

Ciertamente, la perfección divina es pensable. el problema radica en establecer si también es real.

Así pues, incluso el lerdo está convencido de que exista, al menos en el intelecto, la más perfecta cosa pensable posible. De hecho, cuando escucha esto lo entiende, y ese entenderlo supone que lo entendido está en el intelecto. Ahora bien, ese algo de lo que nada más perfecto puede pensarse, no puede existir sólo en el intelecto.

La perfección divina debe ser real, de otro modo no sería la mayor de las perfecciones. Sería otra, pensable y real y superior a aquélla.

En efecto, si sólo existiese en el intelecto, podríamos pensar que existiera también en la realidad, y esta segunda existencia sería mayor que la primera. En consecuencia, si ese algo de lo que nada más perfecto puede pensarse existe sólo en el intelecto, debemos concluir que ese algo respecto al que nada más perfecto se puede pensar y aquello de lo que se puede pensar algo más perfecto, son necesariamente una única e idéntica cosa. Lo que, sin embargo, es inadmisible.

La perfección total es, por definición, existente.

Así pues, sin duda existe algo de lo que nada más perfecto pueda pensarse, sea en el intelecto, sea en la realidad. No puede pensarse que Dios no exista. Aquello cuya inexistencia pueda pensarse, no es Dios.

Dios no puede ser pensado como no existente.

Él existe de un modo tan veraz, que no puede ni siquiera pensarse que no exista. De hecho, es imposible pensar que exista algo de lo que pueda pensarse su no existencia. Ese algo sería más perfecto que aquello de lo que pueda pensarse que no exista.

La realidad de Dios deriva de su definición.

Entonces, si puede pensarse que no exista ese algo de lo que nada más perfecto pueda ser pensado, aquello de lo que nada más perfecto puede pensarse no es aquello de lo que no se puede pensar nada más perfecto, y esto es contradictorio. Así pues,

existe algo de lo que nada más perfecto puede pensarse y de lo que es imposible pensar que no exista. Y eso eres tú, Señor, nuestro Dios.

Dios es lo único que no puede pensarse como inexistente.

Así eres tú, Señor y Dios mío: eres tal, que en absoluto se puede pensar que no existas. Si una mente pudiera pensar en cualquier cosa más perfecta que tú, entonces esa criatura sería superior al Creador y lo juzgaría, lo que es del todo absurdo. De hecho, se puede pensar que cualquier cosa fuera de ti y que no seas tú no existe.

No hay nada más real que Dios.

Sólo tú existes del modo más auténtico y veraz, y entre todos posees el ser en su máxima expresión, ya que cualquiera otra cosa existente no existe de manera tan auténtica y veraz como tú, por lo que tiene menos ser que tú.

La existencia de Dios sólo puede ser negada dejando de pensar en lo que las palabras significan.

Pero entonces, ¿por qué el corazón del lerdo le dice: *Dios no existe*, cuando es tan evidente para cualquiera que posea una mente capaz de razonar que tú existes más que ninguna otra cosa? Pues, precisamente, porque es lerdo e insípido. Pero veamos cómo el insípido ha podido llegar a creer algo que no puede ni siquiera pensarse.

Cada negación de Dios consiste en un juego de palabras.

Una cosa puede ser pensada de dos maneras: o cuando se piensa la palabra que la significa, o cuando se piensa en la misma cosa que es significada. Ahora bien, atendiendo a la palabra, puede pensarse que Dios no existe, pero atendiendo a la cosa, no es posible.

Objeción: el ateo piensa realmente que Dios no existe.

De cualquier modo, ¿cómo puede el corazón del insípido decir algo que no puede siquiera ser pensado, si decir *desde el corazón* y *pensar* son la misma cosa? Si es cierto que lo dice desde el corazón, será cierto que también lo pensó. Y si no pudo pensarlo, entonces no será verdad que lo dijera desde su corazón.

El equívoco sólo es posible deteniéndonos en la superficie de los conceptos y de las palabras, sin entender su significado.

Sin embargo, no existe un único modo de pensar. Un modo es aquel consistente en pensar una cosa pensando sólo la palabra que la indica. Otro es aquel por el que se entiende lo que la misma cosa es. En el primer modo se puede pensar que Dios no existe; en el segundo, en cambio, es imposible hacerlo.

Si se prescinde de su significado, las palabras pueden utilizarse de cualquier manera.

En efecto, nadie capaz de entender lo que son el fuego y el agua, podrá pensar que el fuego sea en realidad agua. En cierto modo sí podrá pensarlo, pero sólo de palabra. Igualmente, nadie que entienda lo que es Dios podrá pensar que Dios no exista, aunque pronuncie estas palabras en su corazón o como palabras sin significado o según un significado del todo impropio.

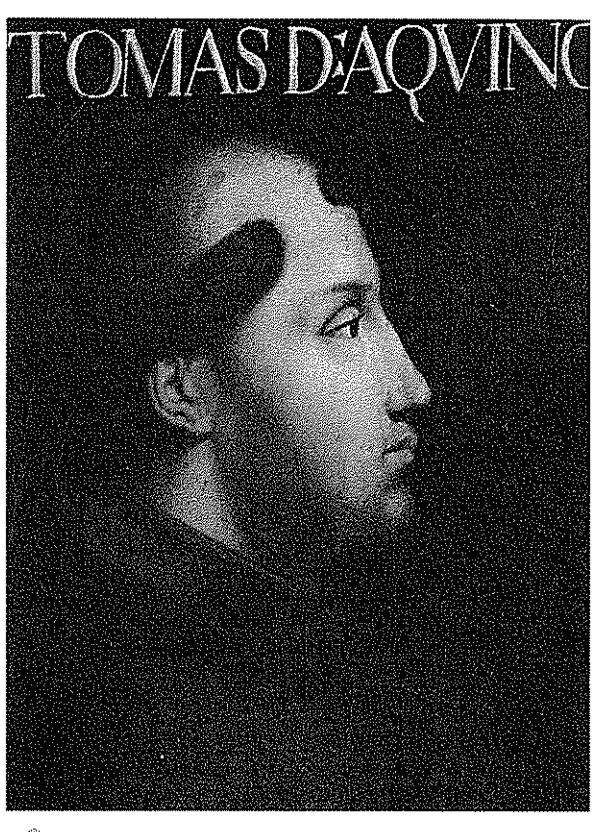
Este argumento no se basa en la fe, sino únicamente en la razón.

De hecho, Dios es la mayor perfección pensable posible. Quien entiende esto de manera correcta, entenderá también que Él es de un modo tal que no es posible negar su existencia ni tan sólo con el pensamiento. Quien entiende cómo es Dios, no puede pensar que no exista.

Santo Tomás de Aquino

1221-1274

Santo Tomás de Aquino fue el mayor exponente de la escolástica, principal corriente filosófica de la Edad Media. Además de un profundo sentimiento religioso, poseía una extraordinaria capacidad especulativa que lo sitúa entre los mayores pensadores de la historia. Su aspecto robusto y su tendencia al silencio le valieron recibir el apodo de *buey mudo* por parte de sus compañeros de estudios en la facultad de teología de la Universidad de Colonia. Pero en cierta ocasión, debiendo Alberto Magno (célebre filósofo y profesor suyo) expresar un juicio valorativo a la solución dada por santo Tomás a una difícil *questio* (un peliagudo problema teológico), afirmó: *Éste a quien nosotros llamamos buey mudo mugirá tan fuerte que se hará escuchar en el mundo entero*. Una sentencia acertada, ya que santo Tomás, que ingresó en la orden de los Dominicos, se convirtió en el principal protagonista de la vida intelectual de su siglo. Fue *magister* de teología en la Universidad de París y llamado a exponer sus conocimientos en las mejores universidades de la época: Bolonia, Roma, Nápoles, París, Colonia... Su tenaz empeño por ***conciliar los valores de la fe y de la razón***, recuperando una aproximación a la filosofía de carácter aristotélico, lo enfrentó con los partidarios de las tendencias místico-platónicas (defendidas entonces por los franciscanos) y con los averroístas. Estos últimos, estrechamente adscritos a la doctrina del célebre pensador árabe Averroes, veían en la doctrina aristotélica principios incompatibles con la revelación cristiana (por ejemplo, la idea de la mortalidad del alma individual).



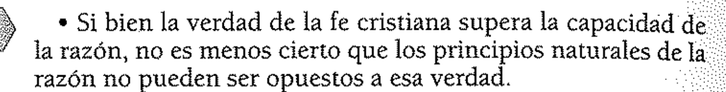
Las numerosas representaciones pictóricas de santo Tomás destacan la fuerza de su sistema doctrinal a través de la densa solidez de su figura, enfatizada por su pose frontal y simétrica.

Las principales obras de santo Tomás de Aquino son: *Cuestiones disputadas* (*Quaestiones disputatae de veritate*, 1259); *Suma contra los gentiles* (*Summa contra Gentiles*, 1269-1273); *Suma teológica* (*Summa Theologiae*), incompleta a la muerte de su autor.

58 Dios no diferencia entre fe y razón

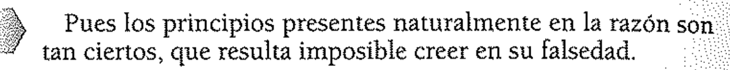
EL PROBLEMA ¿Qué relación debe existir entre la teología y la filosofía?
LA TESIS La filosofía es la puerta a la teología: ambas son disciplinas diferenciadas, pero comparten la misma escala jerárquica. La filosofía puede considerarse como una *teología natural*, sometida y subordinada a la teología de la revelación. Pensar en modo contrario implicaría suponer que Dios habría mentido deliberadamente al ser humano dotándole de una capacidad, la razón, en apariencia formidable y verídica, pero que en realidad es falaz y contrasta con el resto de la creación. Pero Dios no puede ser malvado hasta tal punto con sus criaturas. El texto propuesto pertenece a la *Suma contra los gentiles*.

La fe supera la razón, pero no puede negarla.



• Si bien la verdad de la fe cristiana supera la capacidad de la razón, no es menos cierto que los principios naturales de la razón no pueden ser opuestos a esa verdad.

Los principios lógicos son intuitivos.



Pues los principios presentes naturalmente en la razón son tan ciertos, que resulta imposible creer en su falsedad.

Dios no puede haber dotado al hombre de falsos principios lógicos.

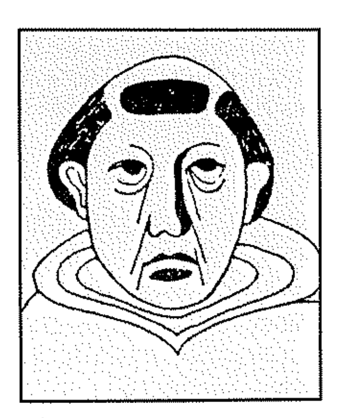
Además, las ideas que el maestro suscita en el alma de su discípulo contienen la doctrina del primero, siempre que aquél no recurra a la ficción, pues sería un delito atribuir a Dios falsedades.

El pensamiento racional nos reconcilia con la sabiduría divina.

Ahora bien: Dios nos infunde las nociones de nuestro conocimiento natural, siendo Él y no otro el autor de nuestra naturaleza. Así pues, también la sabiduría divina posee estos principios.

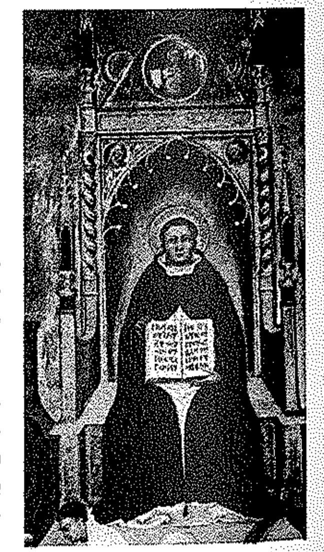
La mente humana, creada por Dios, puede conocer la verdad.

Por eso, todo lo que se opone a estos principios se opone también a la sabiduría divina, y en consecuencia no puede venir de Dios. Aquello que se tiene por fe, aquello que proviene de la revelación divina, nunca podrá estar en contradicción con las nociones de nuestro conocimiento natural. Además, las razones contrarias atan nuestro intelecto hasta el punto de impedirnos conocer la verdad. Por ello, si Dios nos infundiese conocimientos opuestos, impediría que nuestro intelecto alcanzase el conocimiento de la verdad. Y eso no puede pensarse de Dios.



Arriba, caricatura frontal de santo Tomás. A la derecha, el santo en su trono. Su hieratismo refleja la solidez de su pensamiento.

TOMISMO
Sistema filosófico y teológico de santo Tomás. Se convirtió en parte integrante de la doctrina de la Iglesia. Su principio básico es que razón y fe trabajan juntas, aun existiendo diferencias entre ambas. Así, la razón puede 1) demostrar algunas verdades de la fe, como por ejemplo la existencia y la unicidad de Dios; 2) explicar los misterios de la fe a través de imágenes, metáforas y similitudes; 3) responder a las objeciones de los ateos.



Dos de las cinco pruebas de la existencia de Dios 59

EL PROBLEMA ¿Es posible probar la existencia de Dios?
LA TESIS A diferencia de las aportadas por san Anselmo (*véase* 57), las pruebas aportadas por santo Tomás apelan a la experiencia, que no a la lógica. Su punto de partida es siempre un elemento tomado del mundo real: 1) el movimiento; 2) la sucesión de causa y efecto; 3) la contingencia; 4) los distintos grados de perfección; 5) el finalismo. Todas las vías se desarrollan siguiendo un recorrido similar, demostrando que las características de la realidad presuponen un ente fundador. Respectivamente: 1) un Motor Inmóvil; 2) una Causa Incausada; 3) un Ser absolutamente necesario; 4) un Ser perfecto; 5) una Inteligencia ordenadora. Cada uno de estos temas retoma argumentos clásicos de la física aristotélica (*véase* 40). Por último, santo Tomás emplea tecnicismos del filósofo griego, confiando en la capacidad persuasora de su método en unos tiempos dominados por la filosofía aristotélica.

• La existencia de Dios puede probarse a través de cinco vías. La primera es la más evidente de todas, y es la que se infiere del movimiento. Que algunas de las cosas de este mundo se mueven es algo cierto, y así consta a los sentidos. Pero todo lo que se mueve lo hace por un impulso ajeno. Así, todo se mueve como potencia hacia aquello a lo que se mueve, y todo mueve en tanto que acto. El movimiento significa pasar de la potencia al acto.

El movimiento se analiza en términos fuertemente metafísicos, como paso de la potencia al acto.

Pero nada puede ser reducido de la potencia al acto si no es por la acción de un ente que ya está en acto. Así, el calor en acto (el fuego, por ejemplo) hace que la madera pase de ser calor en potencia a convertirse en calor en acto, aunque muta y altera a la propia madera.

El devenir forma una cadena ininterrumpida.

No es posible que la misma cosa esté simultáneamente en potencia y en acto en una misma relación, sino sólo en distintas relaciones. Lo que es calor en acto no puede ser simultáneamente calor en potencia, pero sí que es simultáneamente frío en potencia. Es imposible que cualquier cosa mueva o sea movida o que se mueva a sí misma en una misma relación y de un mismo modo.

No pueden pensarse procesos circulares.

Es necesario, pues, que lo que se mueve sea movido por otra cosa. Pero si lo que mueve se mueve a su vez, es necesario que sea movido por otra cosa, y ésta por otra. No es posible, sin embargo, proceder de este modo hasta el infinito, porque en tal caso no existiría un primer motor y, en consecuencia, no existiría alguna cosa que moviese a otra, porque un segundo motor sólo mueve si es movido por un primer motor, al igual que el bastón sólo se mueve gracias al movimiento que la mano le imprime.

Tampoco es posible una serie infinita de movimientos.

Así pues, es necesario alcanzar un primer motor que no sea movido por ningún otro. Y ese primer motor no es otro que Dios.

El primer motor es Dios.

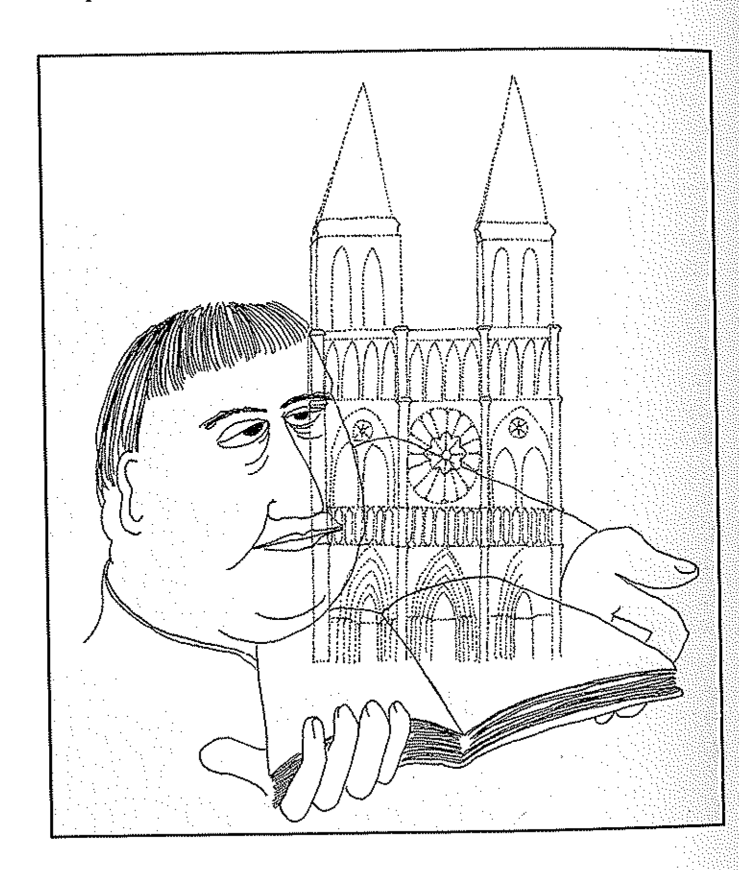
La segunda vía es la que se infiere de la naturaleza de la causa eficiente. En las cosas sensibles encontramos un orden de las causas eficientes, pero ni se encuentra ni es posible encontrar que cualquier cosa sea causa eficiente de sí misma: en tal caso se precedería a sí misma, lo que es del todo punto imposible. Ni siquiera es posible que en las causas eficientes se proceda hacia el infinito.

Cada efecto procede de una causa, pero la regresión no puede ser infinita.

De hecho, en todas las causas eficientes ordenadas, el primer término es siempre la causa del término intermedio, y éste es la causa del último, sean uno o más de uno los términos intermedios. Pero apartada la causa, se aparta también el efecto; así, si en las causas eficientes no existiese un primer término, no existirían tampoco ni el último ni el intermedio.

La causa primera que produce sin ser producida es Dios.

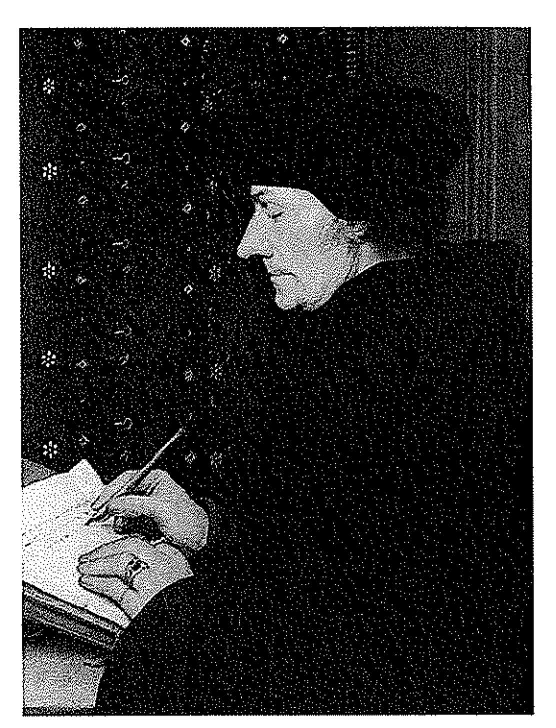
Pero si en las causas eficientes se tendiese al infinito, no existiría una primera causa eficiente y, de este modo, no existiría tampoco el efecto último ni las causas eficientes intermedias, lo que es manifiestamente falso. Así pues, es necesario poner una primera causa eficiente, que todos llamamos Dios.



Por su capacidad para conciliar un fuerte impulso de elevación con una férrea lógica estructural, el sistema filosófico de santo Tomás se ha comparado con el estilo gótico, la gran novedad artística de su tiempo.

Erasmo
1466-1536

El flamenco Geert Geertsz, españolizado como **Desiderio Erasmo de Rotterdam**, fue uno de los más grandes humanistas de su tiempo. Licenciado en teología por la Universidad de Turín y ordenado sacerdote, aunque pidió y obtuvo dispensa papal de vestir hábitos y celebrar la misa. ***Su crítica sarcástica a la Iglesia de su tiempo***, perfectamente expresada en su *Elogio de la locura* (su obra más conocida), ***anticipó en media generación algunas de las tesis de Lutero***. De hecho, no pocos de sus contemporáneos le acusaron de haber preparado el camino a la escisión protestante. Sin embargo, y a pesar del público requerimiento de Lutero para que se uniera a la protesta antipapal, Erasmo escogió no tomar partido por ella. Aprobaba parcialmente las tesis revolucionarias luteranas, pero prefirió asumir una posición de ambigua neutralidad que, a la postre, le granjeó la oposición de católicos y protestantes. Obligado a tomar partido en contra de su voluntad, decidió refutar la doctrina luterana en su *Sul libero arbitrio*. No dejó, pese a ello, de criticar la decadencia moral de la Iglesia renacentista y, especialmente, de la corte pontificia. Su traducción del griego al latín del *Nuevo Testamento*, así como la edición crítica de los textos de los Padres de la Iglesia (sobre todo de san Agustín), constituyen una importante etapa de la tradición cristiana.



Erasmo (Hans Holbein el Joven). El tema de las flores, casi siempre presente en los retratos de Erasmo, alude a la pasión del filósofo humanista por la belleza de la naturaleza.

Obras: *Manual del soldado cristiano* (1504); *Elogio de la locura* (1509); edición crítica del *Nuevo Testamento*, traducido del griego al latín (1516); *Sobre el libre albedrío* (1524).

60 La locura de Cristo y la de los cristianos

EL PROBLEMA ¿En qué consiste una vida auténticamente cristiana? ¿Cuál es el confín entre la locura patológica y la insensatez del conformista?
LA TESIS La irracionalidad no es siempre negativa, y las normas sociales no siempre son compatibles con una vida auténticamente cristiana. Aunque la distinción es a menudo problemática, existen dos tipos de locura: la primera es la de los ricos, la de los poderosos, la de los prelados hipócritas, la de aquellos que reducen el cristianismo a la mera observación de los ritos; la segunda es la locura de los hombres de ciencia y de aventureros que desafían lo desconocido por amor al conocimiento, y ésta es sobre todo la de los auténticos cristianos, que lo abandonan todo y, a veces, llegan incluso a ser capaces de contravenir las costumbres sociales para imitar la *locura de la cruz*. En un alarde de ironía, Erasmo llega a imaginar que la locura personificada despliega y desarrolla el elogio de sí misma (Del *Elogio de la locura*).

La locura puede presentarse con un rostro alegre.

• Los mortales suelen hablar de mí, y no ignoro la mala fama que tengo, aun entre los más locos. Pero soy yo la única, sí, la única que, con mi influencia, serena a hombres y dioses. Y prueba convincente de ello es que, apenas he llegado ante esta numerosa audiencia, todos vuestros rostros se han iluminado con nueva e insólita alegría. Habéis desarrugado el ceño, habéis aplaudido con una sonrisa tan afable y encantadora que, cuando contemplo a los aquí presentes, os veo tan borrachos como los dioses homéricos. Y antes estabais sentados, tristes y hundidos, como recién salidos de la cueva de Trofonio.

La experiencia de la locura puede ser fuente de regeneración.

Es como cuando el Sol muestra a la Tierra su hermoso y resplandeciente rostro a la Tierra; o como cuando, después de un duro invierno, la primavera, empujada por un suave céfiro, cambia el aspecto de las cosas, les da un color nuevo y les infiere nueva juventud. Así vosotros, en cuanto me habéis visto, habéis mudado el semblante. Mi sola presencia ha logrado en un momento lo que los grandes oradores apenas consiguen con sus largos y meditados discursos: habéis ahuyentado el tormento de las preocupaciones.

La elección de Cristo de encarnarse en un hombre podría llamarse locura.

El mismo Cristo, que encarna la sabiduría del Padre, acude en ayuda de la insensatez humana haciéndose necio al asumir la naturaleza del hombre y aparecer en forma humana: se hizo pecado para redimirnos del pecado.

Cristo eligió la locura de la cruz y se rodeó de «pobres de espíritu».

Y no quiso redimirnos sino con la insensatez de la cruz y por medio de apóstoles idiotas y obtusos, a quienes predica la insensatez, enseña a alejarse de la sabiduría, llama a imitar a los niños, a los lirios, a los granos de mostaza y a los pájaros (todas ellas cosas estúpidas y sin inteligencia, guiadas por el instinto y carentes de cuidado y de artificio).

La ritualidad exasperada puede llevar a una forma de locura.

Mas para no extendernos hasta el infinito y para ofreceros el cuerpo de la idea, os diré que a mi parecer toda la religión cristiana tiene cierto parentesco con la locura, y nada tiene que ver con la sabiduría. ¿Queréis pruebas? Observad ante todo que son los niños, los ancianos, las mujeres y los ignorantes quienes más placer encuentran en las ceremonias sagradas y religiosas, y quienes siempre están próximos a los altares. Es la madre naturaleza quien les mueve a ello, sin duda.

La vida de los apóstoles también puede calificarse de locura.

En segundo lugar, ved cómo todos los primeros fundadores de las religiones abrazaron una vida de extraordinaria simplicidad, declarándose enemigos acérrimos de la cultura.

Loca es una vida auténticamente cristiana.

Finalmente, no hay locos más rematados que los poseídos por el ardor de la piedad cristiana: podrás verles entregar todos sus bienes, olvidar las injurias, dejarse engañar, no distinguir entre amigos y enemigos, aborrecer los placeres, abundar en ayunos, vigilias, lágrimas, sufrimientos e injurias; despreciar la vida y ansiar la muerte. En una palabra: parecen haber perdido toda traza de sentido común, como si su espíritu viviese en otra parte y no en el cuerpo. ¿Y qué es todo eso, sino locura? No es cosa por la que maravillarse, pues los mismos apóstoles parecían ebrios de mosto y Pablo fue considerado como loco por el juez Festo.

El deseo místico de renunciar al cuerpo para vivir una espiritualidad pura puede llevar a la locura.

Pero ya que me he vestido con la piel del león, consideremos lo siguiente: que toda la felicidad soñada de los cristianos, esa que con tanto ahínco buscan, no es otra cosa que una suerte de loca insensatez. Y que se me perdone la expresión; atiéndase, mejor, a su sentido. En primer lugar, existe una coincidencia entre cristianos y platónicos: que el alma humana está inmersa en el cuerpo y atada a él como por una cadena, y que la misma pesadez del cuerpo la impide contemplar la verdad y gozar de ella. Es por ello que Platón define la filosofía como la contemplación preparatoria de la muerte, como aquella que aleja la mente de las cosas visibles y corporales, como hace la muerte.

La locura patológica nace cuando la mente no está en sintonía con el cuerpo.

Ahora bien: mientras el alma hace un uso correcto de los órganos corporales, decimos que está cuerda. Pero cuando despedaza sus cadenas y empieza a conseguir su libertad casi como si escapase de la cárcel, entonces la llamamos insana y loca. Si esto es fruto de la enfermedad o de algún defecto orgánico, todos se avienen en llamarla locura hermosa y buena.

Pero abandonando el cuerpo, la mente se vuelve capaz de extraordinarias prestaciones.

A pesar de ello, vemos cómo esos hombres predicen el porvenir, saben lenguas y ciencias nunca aprendidas precedentemente y llevan la impronta de lo divino. No hay duda de que eso ocurre porque la mente, al sentirse más libre del contacto con el cuerpo, empieza a mostrar su vigor natural. Creo que esto explica por qué quienes se debaten entre la vida y la muerte experimentan algo semejante, llegando a hablar maravillas como si estuviesen inspirados.



Muchas formas de misticismo podrían considerarse locura.

Si en cambio ello sucede por celo religioso, no se podrá hablar del mismo tipo de locura, pero será tan afín que la inmensa mayoría de los hombres la juzgará como la misma locura. Ése es el caso especial de unos pocos hombrecillos que llevan su vida de modo distinto a como lo hace el común de los mortales.

A menudo el sabio le parece loco al ignorante, como ya argumentó Platón (véase 29). Otras veces es el ignorante quien parece loco a ojos del sabio.

A estos les sucede en la realidad algo parecido a lo que, según nos dice el mito de Platón, sucedía a los prisioneros de la cueva (quienes únicamente veían las sombras de las cosas). Un hombre que consigue escapar de su encierro en la caverna vuelve a ella y anuncia a sus compañeros que ha visto las cosas verdaderas, y les advierte que están muy equivocados si creen que en el mundo no existen más que míseras sombras. Este hombre que posee la sabiduría se compadece de todos sus compañeros, deplora y lamenta su locura y se duele al verles poseídos por una ilusión tan desmedida. A su vez, ellos se ríen de él como de un loco que desvaría y lo expulsan sin más de la caverna.

Los criterios de juicio que fundan la norma (y que, por lo tanto, definen la locura) son variables.

El común de los mortales actúa igual: siente admiración sólo por las cosas corpóreas y cree que son las únicas que existen. Al contrario, los espíritus religiosos desprecian las cosas cuanto más relativas al cuerpo sean, y se entregan a la contemplación de las cosas invisibles.

Hay hombres orientados a lo mundano, otros a la espiritualidad.

Los hombres de mundo otorgan el primer puesto en importancia a las riquezas, el segundo a los placeres corporales y el tercero y último al alma; como no puede ser vista con los ojos, muchos niegan su existencia. Los que son piadosos, por el contrario, tienden primeramente a Dios, el más simple de todos los seres, y después al alma, que es lo que más se acerca a Él. Así, no piensan en el cuidado del cuerpo ni se aplican en él, y desprecian el dinero de corazón como si fuese inmundicia. O si se ven obligados a tratar estos asuntos, lo hacen de mala gana y con desdén, teniendo como si no tuvieran y poseyendo como quien no posee.

La mente humana es dúctil y depende del estilo de vida del individuo.

Pero entre estas dos categorías en que se dividen los seres humanos existe una diferencia muy notable. Para empezar, digamos que si bien todos los sentidos guardan una cierta afinidad con el cuerpo, algunos de ellos son más materiales, como por ejemplo el oído, la vista, el olfato y el gusto. Otros, en cambio, están mucho más notablemente separados de la materia, como son la memoria, la inteligencia y la voluntad. De este modo, la fuerza del alma la defenderá constantemente de sus tendencias.

Quien está orientado a la espiritualidad se vuelve torpe en la vida cotidiana...

Lógicamente, si toda la fuerza del hombre piadoso se dirige a todo aquello que se aleja de los sentidos materiales, éstos se debilitan y entumecen. El vulgo, por el contrario, tiene las facultades espirituales muy escasamente desarrolladas, y mucho en cambio los sentidos materiales. Ello explica lo que hemos oído decir de algunos santos: que bebieron aceite tomándolo por vino.

...huye de las pasiones comunes...

En cuanto a las pasiones, las hay que presentan una mayor relación con la materialidad del cuerpo: el amor carnal, la gula, la ira, la soberbia y la envidia. El hombre piadoso desata contra ellas una lucha sin cuartel, mientras que el vulgo no concibe la vida sin ellas.

...y rechaza incluso los valores más comunes y acreditados.

Vienen después los sentimientos medios y casi naturales, tales como el amor patrio, el afecto a los hijos, familiares y amigos, a los que el vulgo da mucha importancia, pero las gentes piadosas tratan de desarraigarlos de su alma o, como poco, los subliman en la esfera más elevada del espíritu. Así, no aman a su padre en tanto que padre suyo (¿qué ha generado sino el cuerpo, cuya generación también se debe a Dios padre?), sino como a un hombre bondadoso en el que se refleja la imagen de la inteligencia suprema, la única a la que llaman sumo bien, y fuera de la que nada merece ni amarse ni ser buscado.

Cada aspecto de la vida puede ser interpretado por vía mundana o espiritual.

Con esa misma regla miden los demás asuntos de la vida, de manera que todo lo visible, aunque no debe despreciarse totalmente, sí debe ser valorado menos que lo invisible.

El ayuno, por ejemplo, no debería consistir sólo en privaciones corporales.

Afirman también que en los sacramentos y en los ejercicios de piedad se reúnen cuerpo y espíritu. En el ayuno, por ejemplo, no tiene demasiada importancia la abstención de carnes y de cenas, considerados por el vulgo como ayuno absoluto. Éste debe ir en cambio dirigido al dominio absoluto de las pasiones, de modo que se reduzca el abandono a la ira y a la soberbia y, así, el espíritu no sienta tanto el lastre de la materia y del cuerpo y pueda elevarse al goce de los bienes celestiales.

Por otra parte, una ritualidad sin fe se hace hipócrita.

Lo mismo piensan del sacramento de la eucaristía. Sostienen que, si bien la exterioridad del rito no debe ser rechazada, éste no aprovecha y hasta puede resultar nocivo de no llegarse hasta el elemento espiritual que representan los signos visibles. Se representa en ella la muerte de Cristo, y los hombres deberían imitarla a través del dominio y la extinción de sus pasiones carnales, enterrándolas para resurgir a una vida nueva donde vivir unidos con Dios y con todos sus hermanos. Así obra y a eso tiende el hombre piadoso.

El místico obra una devaluación sistemática de lo mundano. Por eso, el hombre de mundo le tiene por loco.

La masa, en cambio, piensa que el sacrificio de la misa no consiste en otra cosa que en acercarse al altar, oír el rumor de las voces y alzar los ojos para observar otras ceremonias semejantes. No sólo en estos ejemplos que traigo a colación sino en todo lo que es la vida, el hombre religioso rehuye de todas las cosas corporales de su vida y tiende hacia las eternas, invisibles y espirituales. Y, lógicamente, como quiera que entre los dos tipos de hombre existe un profundo desacuerdo para todas las cosas, se tachan de locos mutuamente. Pero este apelativo, a mi entender, cuadra mejor al hombre piadoso que al vulgo.



El rostro alegre de la locura.

LIBRE ALBEDRÍO
El problema del libre albedrío y el de la *gracia*, estrechamente relacionado, tuvieron una importancia fundamental en la polémica que dio vida a la Reforma protestante. La cuestión es la siguiente: ¿tiene el hombre realmente total libertad de acción? ¿O bien se ve de algún modo condicionado hacia el bien o hacia el mal? Sin el libre albedrío, es difícil admitir la responsabilidad ética. Con todo, pensar que sea el hombre quien decida su suerte eterna a través de un correcto ejercicio de esa libertad, parece limitar de algún modo la omnipotencia divina. Y por otra parte, admitiendo que el hombre esté por su constitución predispuesto únicamente al mal (y por lo tanto, que no goce de un albedrío realmente libre) se puede justificar la misma existencia de Dios y nuestra necesidad de su ayuda.

GRACIA
El problema de la gracia, central en la polémica teológica entre reformistas y católicos, se expresa del siguiente modo: ¿el hombre puede salvarse por sí mismo simplemente observando el cumplimiento de los diez mandamientos y acumulando buenas acciones, o bien la salvación eterna es un don que Dios concede basándose en criterios totalmente inescrutables para el hombre? La primera solución destaca la responsabilidad humana; la segunda salvaguarda la noción de la omnipotencia y libertad divinas. Algo que, al menos en el plano lógico, vendría a estar limitada por la humana.

LOCURA
Es difícil y acaso del todo imposible llegar a una definición filosóficamente adecuada de la *locura*, término que ha variado su significado a lo largo de la historia del pensamiento. En efecto, definir la locura implica determinar cuál es su concepto contrario; es decir, resolver el difícil problema de indicar expresamente qué es la razón y la racionalidad. En última instancia, el problema se ve complicado por la constatación de que puedan existir puntos de contacto entre la locura y la razón, cuando ésta se presenta en forma de genialidad, creatividad artística o inspiración poética (*véase* 34).

61 La responsabilidad ética presupone el libre albedrío

EL PROBLEMA ¿El hombre está éticamente predeterminado, o bien su voluntad es totalmente libre de escoger entre el bien y el mal? ¿Tiene razón Lutero al sostener la maldad natural del hombre?

LA TESIS En *Sobre el libre albedrío*, de donde se toman los textos reproducidos, Erasmo toma posición sobre la controvertida cuestión teológica de la *gracia*, es decir, sobre las condiciones que posibilitan la salvación eterna del alma. Y lo hace enunciando una tesis prudente y alejada de todo extremismo. Sostiene Erasmo, en abierta polémica con Lutero, que si el hombre puede pecar debe ser moralmente libre y por lo tanto debe ser capaz de ejercer su libertad con libre albedrío. Pero subraya con firmeza que el hombre no puede salvarse actuando correctamente en su vida terrena; esto es, contando con sus propias fuerzas y sin la ayuda divina. Admitir este principio supondría negar la propia necesidad de Dios, reduciendo su papel al de simple ejecutor de decisiones tomadas por otros. En conclusión, la gracia divina es la primera condición de la salvación; las segundas, la libertad del hombre y sus obras meritorias. En respuesta a estas tesis, Lutero escribió el polémico ensayo *Del albedrío siervo* (*véase* 63).

• Quedémonos con la solución del medio: existen buenas obras, aunque imperfectas, de las que el hombre puede valerse sin caer en la soberbia; existe cierto mérito, pero es preciso reconocer que la conquista de todo logro se debe a Dios. Quien haciendo examen de conciencia sepa reconocer cuántas debilidades, vicios y delitos hay en la vida de los mortales, estará presto a renunciar a cualquier pretensión de arrogancia. Pero por justo que sea hacerlo, no llegaremos a decir que el hombre no es más que un cúmulo de pecados, puesto que Cristo nos habla de un nuevo nacimiento y Pablo de una nueva criatura.

El hombre no debe reivindicar con orgullo sus buenas acciones, pero tampoco describirse a sí mismo peor de cuanto es.

Pero, ¿por qué guardar espacio al libre albedrío? Para poder acusar justamente a las maldades que se ocultan voluntariamente de la gracia divina, para evitar a Dios toda calumniosa acusación de crueldad o de injusticia, para alejar de nosotros la desesperación o la presunción, para que todos nos empeñemos en tenerlo.

Sin el libre albedrío no existiría la responsabilidad moral.

Éstas son las razones que han llevado a los grandes autores a admitir la existencia del libre albedrío. Pero esa facultad sería ineficaz de no contar con la ayuda incesante de la gracia de Dios, lo que precisamente nos ahorra toda forma de orgullo.

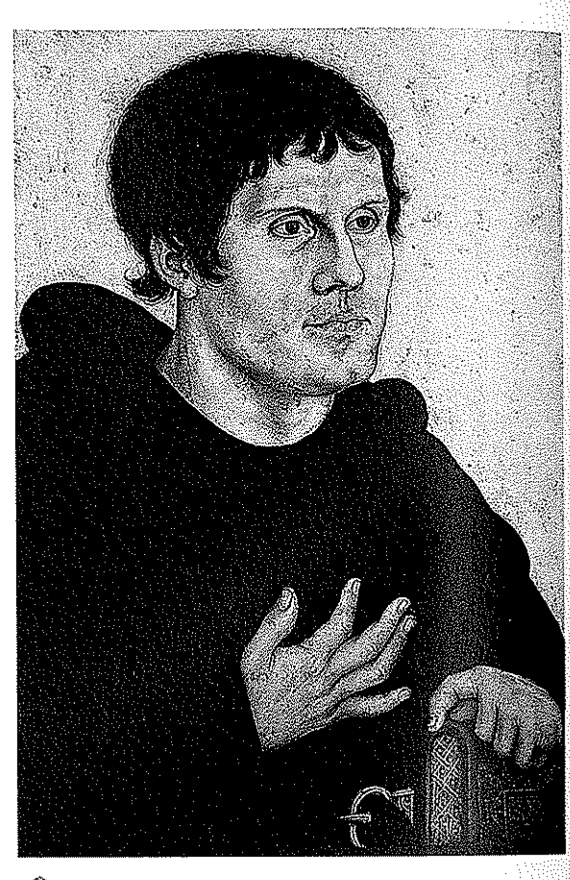
De cualquier modo, la voluntad humana no basta para alcanzar la salvación.

Y me podríais preguntar, ¿cuál es la utilidad del libre albedrío, si nada puede hacer por sí mismo? Y yo responderé con otra pregunta: ¿de qué serviría el hombre si Dios lo modelase como el alfarero la arcilla, o si Dios lo manejase como si de una piedrecilla se tratara?

Sin el libre albedrío, el hombre viviría determinado.

Lutero
1483-1546

El acontecimiento fundamental en la vida del monje agustino Martín Lutero fue su viaje a Roma en 1511. La escandalosa vida de la corte pontificia y el desolador espectáculo de la venta de indulgencias, cuyas ganancias servían para financiar la construcción de la basílica de San Pedro, le convencieron para iniciar una protesta que en poco tiempo estremeció a toda Europa. Las 95 tesis que en 1517 clavó en la puerta de su convento, en Wittenberg, proponiéndolas como tema de discusión para sus conciudadanos, aunque partían de la cuestión concreta de la venta de indulgencias, terminaban por cuestionar la propia existencia de la Iglesia, del clero y de los sacramentos (con exclusión del bautismo y de la eucaristía, de segura base testamentaria). Fue ésa la chispa que provocó un incendio seguramente superior a las expectativas del propio monje agustino. En pocos años, la ruptura con Roma fue irreversible, y Lutero se convirtió en el ***fundador de la nueva religión protestante***. También su vida cambió, por supuesto: abandonados los hábitos, casado con una ex monja, obligado por el temor de ser perseguido a vivir casi prisionero en el castillo de Wartburg bajo la protección del Elector de Sajonia, Lutero dedicó el resto de su vida a definir nuevas doctrinas teológicas, a la primera traducción de la *Biblia* al alemán y al desesperado intento por evitar que los desacuerdos religiosos catalizaran la inconformidad política de los campesinos, provocando una guerra civil.



Retrato de Martín Lutero, debido a Lucas Cranach el Viejo (1526). Tanto la Biblia *como la posición de la mano sobre el pecho aluden al valor de la fe.*

Obras: *Comentario a la Epístola a los romanos* (1515); *Noventa y cinco tesis sobre las indulgencias* (1517); *La cautividad de Babilonia* (1520), *La libertad del cristiano* (1520), *Manifiesto a la nobleza cristiana de Alemania* (1520); *De servo arbitrio* (1525).

Sólo la fe conduce a la salvación (no las obras) 62

EL PROBLEMA Puesto que el hombre puede pecar, ¿acaso por ello ha de ser moralmente libre? ¿Está el hombre de alguna manera predeterminado desde el punto de vista ético, o es en cambio su voluntad totalmente libre para elegir entre el bien y el mal? ¿Cuánto influyen las buenas acciones en la salvación del alma?

LA TESIS El hombre es libre sólo cuando se abandona a la voluntad de Dios, cualquiera que ésta sea. Por supuesto, no puede creer que ganará el paraíso simplemente acumulando la mayor cantidad de buenas obras. Admitir una relación automática y obligada entre las acciones meritorias y la salvación eterna del alma reduciría a Dios al papel de mero contable, a una especie de divino *notario del bien y del mal*. La omnipotencia de Dios implica, en cambio, que ninguna de sus decisiones puede ser prevista o condicionada de ninguna manera, por lo que la virtud principal del buen cristiano sigue siendo únicamente la fe, el total abandono a la inescrutable voluntad de Dios. (De *La libertad del cristiano*.)

Libertad y servidumbre coexisten en la vida del cristiano.

• Para entender cabalmente qué es un cristiano y en qué consiste la libertad que Cristo ha ganado para él y le ha ofrecido, enunciaré dos proposiciones: 1) un cristiano es libre señor sobre toda cosa y no está subordinado a nadie; 2) un cristiano debe servir en todo y está subordinado a todos y cada uno. Ambas proposiciones están claramente expuestas en san Pablo: *Yo soy del todo libre y soy siervo de todos*. Y también: *No debéis tener ninguna deuda con nadie, sino la de amaros los unos a los otros*. Pero el amor es servicial y se subordina a aquel que ama. Así lo dijo también Cristo: *Dios ha enviado a su hijo, nacido de mujer y sometido a la ley.*

El hombre posee dos dimensiones: una espiritual y otra corporal.

Para comprender estas dos afirmaciones contradictorias entre sí, la de la libertad y la de la servidumbre, debemos pensar que todo cristiano posee una doble naturaleza, espiritual y corporal. Por el alma se le llama hombre espiritual, nuevo, interior; por la carne y la sangre se le llama hombre corporal, viejo y exterior. Justo por esta diferencia, la Sagrada Escritura habla en los términos contrapuestos de la libertad y la servidumbre, como acabo de decir.

La dimensión espiritual no está influenciada por la corporal y viceversa.

Si consideramos al hombre interior y espiritual con la intención de saber qué se requiere para que éste sea y se le llame un cristiano justo y libre, resulta evidente que nada exterior puede hacerlo justo y libre, ya que su justicia y su libertad, e inversamente su malicia y su servidumbre, no son corporales ni exteriores. ¿En qué ayuda al alma un cuerpo independiente, robusto y sano, que come, bebe y vive como quiere? Y a la inversa, ¿qué daño ocasiona al alma el hecho que el cuerpo sea prisionero, enfermo y flaco, hambriento y sediento y sufriente en contra de su voluntad? Nada de esto alcanza al alma, ni para liberarla ni para aprisionarla, ni para hacerla justa o malvada.

Actos, obras y comportamientos no influyen en la espiritualidad.

No saca ningún provecho el alma, pues, de que el cuerpo vista vestimentas sagradas como las que llevan sacerdotes y eclesiásticos, y de que éste se presente en las iglesias y en lugares consagrados; ni de que éste se ocupe de las cosas sagradas; ni de que materialmente implore, ayune, emprenda peregrinaciones y realice buenas obras, que en cualquier época podrían ser efectuadas por medio del cuerpo y en el cuerpo.

Los actos y los comportamientos pueden ser hipócritas.

Ha de haber otra cosa que acarree y confiera al alma integridad y libertad. Puesto que todas estas obras y comportamientos puede asumirlos y ejercerlos incluso un malvado, un hipócrita y un santurrón. Aún más: de ese tipo de conducta no puede derivarse sino un pueblo de auténticos hipócritas.

La inobservancia de los ritos no afecta a la fe espiritual.

Al contrario, el alma no sufre ningún daño si el cuerpo lleva vestiduras profanas, si recorre lugares que no están consagrados, si come o si bebe, si no emprende peregrinaciones, si no reza y si descuida todas las obras que emprenden los hipócritas, a los que nos hemos referido antes.

Sólo la lectura del Evangelio es eficaz.

Ni en el cielo ni en la tierra tiene el alma otra cosa en la que vivir y ser justa, libre, cristiana, sino en el Santo Evangelio, la palabra de Dios predicada por Cristo. Él mismo dice: *Soy la vida y la resurrección, quien cree en mí vive eternamente...*

Sólo la fe conduce a la salvación.

Por eso, razonablemente, la única obra, la única ocupación del cristiano, debería ser ésta: compenetrarse bien con la Palabra y con Cristo, ejercitar y reforzar esa fe continuamente, ya que ninguna otra obra puede hacernos cristianos.

Creer, y no actuar, es la verdadera cualidad esencial del cristiano.

Cristo dijo a los judíos que le preguntaban qué debían hacer para llevar a cabo obras divinas y cristianas: *Ésta es la única obra divina: que vosotros creáis en aquel que Dios ha enviado...*

Los mandamientos subrayan nuestra incapacidad de observarlos. El hombre no puede salvarse sólo con sus fuerzas.

¿Cómo es que la fe sola puede volvernos justos y, sin obra alguna, darnos una riqueza sobreabundante, cuando se han prescrito en las Escrituras tantas leyes, mandamientos, obras y comportamientos? Aquí hace falta observar con diligencia y retener con decisión que sólo la fe sin obra alguna nos hace justos, libres y sanos, como veremos mejor en lo que sigue. Y hace falta saber que toda la Sagrada Escritura está dividida en dos tipos de palabras, que son los mandamientos o leyes de Dios y las certezas o promesas.

Los mandamientos no son una lista de obras que garanticen la salvación. Son una admonición al hombre para que comprenda su propia ineptitud.

Los mandamientos nos enseñan y prescriben una serie de buenas obras, pero éstas no son, por el simple hecho de ser indicadas, hechos consumados. Ciertamente, los mandamientos nos orientan, pero no nos ayudan; nos enseñan aquello que se debe hacer, pero no nos dan la fuerza para realizarlo. Han sido ordenados, por lo tanto, para este fin: que el hombre pueda constatar en sí mismo su propia incapacidad para el bien y aprenda a desconfiar de sí mismo...

Las obras, aunque son meritorias, no producen la salvación.

Todo eso permite comprender fácilmente que la fe tenga un poder tan grande y que ninguna buena obra puede igualarla. Ninguna buena obra está tan cerca de la palabra de Dios como la fe; ninguna buena obra puede estar en el alma, puesto que en el alma reinan sólo la Palabra y la fe. Así como es la Palabra, así será el alma gracias a ella: del mismo modo que el hierro enrojece como el fuego, cuando se somete a éste.

La interioridad de la fe hace libre al cristiano.

Así pues, constatamos que la fe le basta a un cristiano y que éste no tiene necesidad de ninguna obra para ser justo. Y si no tiene necesidad de ninguna obra, entonces está ciertamente desvinculado de todos los mandamientos y de todas las leyes; y si está desvinculado, ciertamente será libre. Ésta es justamente la libertad cristiana: la fe sola, lo que no implica que debamos permanecer ociosos o hacer el mal, sino que no tenemos necesidad de ninguna obra para llegar a la justificación y a la beatitud.

La salvación por la sola fe no significa vivir en el ocio.

Aunque en su interior el hombre, según el alma, está suficientemente justificado a través de la fe y tiene todo lo que debe tener, esta fe y esta suficiencia, sin embargo, deben ser acrecentadas hasta la otra vida; pues aunque el alma prevalezca en esta vida corporal sobre la tierra, también debe gobernar al cuerpo y practicar con la gente.

El hombre debe obrar bien a título gratuito, sin pretender que Dios le deba la salvación eterna por aquello que ha hecho durante la vida.

Entonces se inician las obras y le es imposible mantenerse ocioso, entonces el cuerpo debe ser adiestrado y ejercitado con ayunos, vigilias, fatigas y con toda disciplina moderada, para que se vuelva obediente y conforme al hombre interior y a la fe y no la obstaculice ni se le resista, como tiene por costumbre cuando no se le pone freno. Porque cuando el hombre interior está unido a Dios, está contento, gozoso por el amor de Cristo, que ha hecho tanto por él, y pone todo su gozo en servir a Dios con libre y gratuito amor.

Las buenas obras son sólo el fruto de la fe interior.

Es por esto que ambas proposiciones son verdaderas: las obras buenas y justas jamás convierten a un hombre en bueno ni en justo, pero un hombre bueno y justo cumple buenas y justas obras; las obras malas jamás hacen malo a un hombre, pero un hombre malo cumple malas obras.

El cristiano debe ser libre interiormente y siervo exteriormente.

Por ello, antes de cualquier obra buena, la persona debe ser buena y justa en cualquier caso, pues buenas obras parten y provienen de la persona justa y buena. Así como dice Cristo: *Un mal árbol no da frutos buenos. Un buen árbol no da frutos malos...* De todo ello deriva la conclusión de que un cristiano no vive ya en sí mismo, sino en Cristo y en su prójimo: en Cristo mediante la fe; en el prójimo mediante el amor. Por la fe se eleva sobre sí mismo hacia Dios, por el amor desciende desde Dios por debajo de sí mismo, permaneciendo, sin embargo, siempre en Dios y en el amor divino; como a propósito dice Cristo: *Veréis los cielos abiertos y los ángeles subir y bajar sobre el Hijo del hombre.* He aquí la verdadera libertad espiritual del cristiano, que libera el corazón de todos los pecados, leyes y mandamientos, que domina cualquier otra libertad, como el cielo a la Tierra. Que Dios nos conceda entenderla y conservarla. ¡Amén!



Lutero clava sus célebres tesis en la puerta del convento de Wittenberg, para que sean discutidas por sus conciudadanos.

63 La voluntad humana siempre es esclava: o Dios o Satanás

EL PROBLEMA ¿Dónde nace la capacidad de hacer el bien? ¿Es fruto de la libre voluntad, o bien es consecuencia de la ayuda divina? ¿Puede el hombre salvarse por sí solo, contando únicamente con sus fuerzas?
LA TESIS Polemizando con la tradicional doctrina católica del libre albedrío –según la cual el hombre no está naturalmente predispuesto ni al bien ni al mal, por lo que en el acto libre de su elección reside la responsabilidad moral–, Lutero sostiene que hay una predisposición congénita al pecado. Recuperando temas de la reflexión agustiniana (*véase* 55), afirma que sólo una visión pesimista del ser humano convierte la ayuda de Dios en algo indispensable para el hombre. Pensar lo contrario –esto es, sostener que el hombre es capaz de elegir libremente entre el bien y el mal– significa afirmar que el hombre podría salvarse con sus propias fuerzas solamente, sin la intervención de la determinante ayuda de la gracia divina. (De *De servo arbitrio*).

La capacidad de hacer el bien no deriva de la libre voluntad del hombre, sino que sólo de la ayuda divina.

• Una vez demostrado que nuestra salvación, al margen de nuestras fuerzas y de nuestras decisiones, depende únicamente de la obra de Dios, como espero probar irrefutablemente en el curso de la polémica, ¿acaso no se deduce claramente de ello que hasta que Dios no se haga presente en nosotros con sus acciones, todo lo que hagamos será malo y por fuerza haremos obras sin ningún valor para la salvación? ¿Que no somos nosotros, sino sólo Dios, quien otorga nuestra salvación, y que nosotros, antes de su intervención, no hacemos nada salvífico, tanto si queremos como si no?

El hombre tiende a la maldad.

Esto significa que si el hombre no tiene el espíritu de Dios, no hará el mal en contra de su propia voluntad y a la fuerza, como tirado del cuello, a semejanza de un ladrón o de un bandido al que se conduce al castigo en contra de su voluntad, sino que más bien lo hará espontáneamente y con toda deliberación.

Aun cuando el hombre es obligado por la fuerza a actuar bien, sigue siendo malvado en su interior.

Por otra parte, esta libertad o voluntad de actuar no puede abandonarla u obligarla o cambiarla con sus propias fuerzas, sino que continúa deseando el mal y disfrutando de él; y aunque exteriormente está por fuerza obligado a actuar de otro modo, sin embargo en su interior la voluntad persiste contraria o irritada con quien la constriñe y la contrasta, mientras que no se irritaría si pudiese cambiar ella misma, y de buen grado secundaría entonces a esa fuerza externa.

Basta esta consideración para negar el libre albedrío.

Esto es, lo que entendemos por necesidad: el hecho de que la voluntad no pueda cambiar y dirigirse en otra dirección, sino que, en cambio, en la mayor parte de los casos se disponga a querer, mientras se la niega, como demuestra su irritación. Lo que no ocurriría si ésta fuese libre o dispusiese del libre albedrío.

Sólo la gracia divina nos induce al bien.

Contrariamente, cuando Dios actúa en nosotros, la voluntad, mutada y amorosamente insuflada por el Espíritu de Dios, actúa y desea con puro placer, con inclinación y espontaneidad; ya no obligada, sino, en cambio, dispuesta a no ser dirigida en dirección contraria por ningún adversario. Y no puede ser vencida o retenida ni siquiera a las puertas del infierno, sino que persevera en el querer, en el apreciar y en el amar el bien.

El hombre puede salir del mundo sólo con ayuda de Dios.

En definitiva, si nos hallamos bajo el dominio del Dios de este mundo pero sin el socorro y sin el espíritu del verdadero Dios, somos prisioneros de su voluntad, tal y como Pablo dice a Timoteo, pues no podemos querer sino lo que él quiere. Puesto que él, Satanás, es el hombre fuertemente armado que vigila el atrio de su casa para someter a aquellos a quienes posee, a fin de que no susciten ninguna rebelión o sentimiento contrario a él. De otra manera, no podría subsistir el reino de Satanás.

El hombre no puede combatir el mal (Satanás) con sus solas fuerzas.

De esta manera, cumpliríamos los deseos de Satanás con nuestra voluntad y de buen grado. Nuestra voluntad no sería tal si fuese constreñida; por así decirlo, la constricción es más bien una no-voluntad. Pero si aparece alguien más fuerte y, una vez vencido Satanás, nos lleva consigo como presa, de nuevo resultaremos siervos, pero siervos del Espíritu y prisioneros del vencedor (y se trataría entonces de una voluntad regia), y así querríamos y haríamos de buen grado lo que Él, el Vencedor, deseara.

El hombre debe escoger entre dos servidumbres: o Dios o Satanás.

Así, la voluntad humana se encuentra entre ambos como un jumento; si es Dios quien monta su grupa, querrá ir e irá allí donde Dios quiera, tal y como dice el Salmo: *Yo soy para ti como un jumento y siempre estoy contigo*. Si es en cambio Satanás quien monta su grupa, querrá ir e irá allí donde Satanás quiera; y no es suya la facultad de correr en busca de uno u otro caballero, sino que ambos caballeros luchan entre sí para tenerlo y poseerlo.

No existe la libre voluntad del hombre.

De ello se deriva que el libre albedrío, sin la gracia de Dios, no es libre en ningún caso, sino inmutablemente prisionero y esclavo del mal, incapaz por sí mismo de dirigirse al bien.

La libertad de Dios y del hombre se excluyen mutuamente.

Se deduce, entonces, que el libre albedrío es un título divino que no compete a nadie más que a la divina majestad, y ésta puede hacer y hace (como reza el Salmo) *todo lo que quiere en el cielo y en la tierra*. Y atribuírselo al hombre sería como atribuirle la misma divinidad, lo que sería el más grave sacrilegio posible.

El libre albedrío es sólo de Dios.

Por esto, los teólogos deberían abstenerse de este término para hablar de la capacidad humana y reservarlo sólo a Dios; tendrían, pues, que haberlo eliminado de la boca y de los discursos de los hombres y, como nombre sagrado y venerable, asignarlo a Dios, a quien pertenece.

Tras la idea del libre albedrío se esconde la presunción humana.

Y si los teólogos hubiesen querido atribuir una cierta fuerza a los hombres, habrían tenido que definirla con un término distinto al del *libre albedrío*, tanto más cuando se ha reconocido y constatado cómo el pueblo se deja engañar y engatusar miserablemente por este término, puesto que lo entiende y lo interpreta de manera muy distinta a como lo interpretan y definen los teólogos. *Libre albedrío*, de hecho, es una expresión demasiado imponente, grandiosa y robusta; y el pueblo considera que por ella se significa, como corresponde a la naturaleza y extensión del término, una energía tal que permite volverse libremente a Dios o a Satanás, sin ceder o dejarse sujetar por ninguno de los dos.

Nicolás de Cusa
1401-1464

Nicolás **Chrypffs**, nacido en Kues (castellanizando como **Cusa**), cerca de Tréveris (Alemania), es el filósofo más importante del s. XV. Como era frecuente en la Alta Edad Media, se formó viajando por el territorio que en el siglo siguiente recibiría el nombre de Europa. De origen alemán, hijo de un pobre barquero, sus primeros estudios transcurrieron en Deventer (Holanda) con los Hermanos de la Vida Común, una congregación religiosa inspirada en la mística alemana. Se inscribió después en la Universidad de Heidelberg (Alemania) y completó sus estudios en Padua, ciudad célebre por su facultad de Derecho. De hecho, el joven Nicolás se decantó primero por los estudios jurídicos, y decidió pasar de la abogacía a la teología después de perder su primer caso en los tribunales. Se ordenó sacerdote a los veinticinco años, alcanzando los grados de prelado, obispo (en Brixen) y, finalmente, cardenal (en 1448).



Nicolás de Cusa en el monumento dedicado a él en San Pietro in Vincoli, en Roma.

El concilio de Basilea le encargó representar a la Iglesia latina en una misión diplomática en Grecia, con el ambicioso programa de promover la reunificación con la Iglesia ortodoxa. Para Nicolás de Cusa y para todo su siglo, aquella fue una excepcional ocasión de enriquecimiento cultural: ***los textos de los clásicos de la Antigüedad que el filósofo llevó a Italia, junto a un nutrido grupo de sabios que enseñaron a los doctos italianos la lengua griega*** (olvidada durante siglos), ***representaron una etapa fundamental en el desarrollo del Humanismo.***

Trabajó para la reforma religiosa, poniéndose de parte del papa en la controversia relativa al poder que se debía asignar a los concilios episcopales, y pagó caro este afán político: pagó su enfrentamiento con Segismundo, duque de Tirol, con muchos años de cárcel.

Obras: *La docta ignorancia*, su obra más importante (1440); *Las conjeturas* (1445); *El idiota* (1450); *El juego de la pelota* (1463).

Elogio de la docta ignorancia 64

EL PROBLEMA ¿Hasta dónde puede llegar la conciencia humana? ¿Se puede analizar a Dios en términos racionales?

LA TESIS Aplicando en teología la reflexión socrática sobre el *saber que no se sabe* (*véase* 23) y retomando los temas característicos del misticismo medieval (*véase* 56), Nicolás de Cusa formula la doctrina de la docta ignorancia (los pasajes propuestos se han extraído de la obra homónima). En relación a Dios, lo único que puede hacerse es confesar la total imposibilidad de comprender: el hombre es como un cazador que busca siempre una presa en fuga, pues su mente, si bien de un lado puede concebir a Dios como perfección absoluta, de otro es del todo incapaz de llenar de contenidos positivos esta idea de perfección.

• Cuanto mejor uno sepa que no se puede saber, más docto será. Por ejemplo, a propósito de la grandeza y esplendor del Sol, se es más docto al negar que sea comprensible con la vista que al afirmarlo; y a propósito de la grandeza del mar, más cuando se niega que cuando se afirma que puede ser medido con la medida válida para los líquidos; y mucho más docto será cuando se niegue, y no cuando se afirme, que la grandeza absoluta no contraída, enteramente sin término e infinita (parangonada al esplendor del Sol o a la extensión de mar o a cualquier otra cosa), sea mesurable por la medida de la mente, que está constreñida respecto a la mente.

Los grandes fenómenos naturales escapan al conocimiento humano. Con mayor razón se nos escapa la infinitud de Dios.

Repara en esto: el intelecto desea saber. Sin embargo, el deseo natural no lo impulsa a conocer la quididad [la esencia] de un Dios afín a él, sino a conocer un Dios tan grande que su grandeza no conozca límites. Por eso Dios es mayor que todo concepto o saber. El intelecto no estaría contento de sí mismo si tuviese una imagen de su creador tan pequeña e imperfecta que siempre pudiese ser mayor y más perfecta. De seguro el creador es siempre mayor que cualquier cosa comprensible y cognoscible, aunque ésta tuviese una perfección infinita e incomprensible.

Toda representación humana de Dios es por definición inadecuada.

Observa ahora cómo Dios, excediendo el poder de ser hecho, es ante todo aquello que puede ser hecho. No hay nada que pueda ser hecho más perfectamente que Él, y que Él no preceda.

Dios es posibilidad pura, más allá de cualquier relación.

Él es, entonces, todo aquello que todo perfectible y todo perfecto puede ser. Por lo tanto, es aquel perfecto que es también la perfección de todos los perfectos y de todos los perfectibles. El intelecto se alegra de poseer este inagotable alimento de perfección, del que sabe que podrá nutrirse de manera inmortal y perpetua, vivir con delectación y progresar siempre en sabiduría, así como poder crecer y mejorar.

Para los hombres, la perfección es una idea límite...

Así, quien descubre que su tesoro es infinito, incontable, incomprensible e inagotable, goza más que quien lo encuentra finito, numeral y comprensible. El papa León Magno, que así lo entendió, ha dicho en un sermón en el que exalta la inefabilidad de Dios: «Sentimos que en nosotros está el bien porque hemos sido vencidos por él. Nadie se aproxima tanto al

La mente se aferra ya sea a la existencia, ya sea a la incognoscibilidad.

conocimiento de la verdad como aquel que comprende en las cosas divinas que lo que busca lo supera siempre, aunque logre alcanzar muchos progresos».

La filosofía busca la verdad como un cazador que sigue a su presa siempre en fuga.

Ya ves que los filósofos cazadores, esforzándose por cazar la esencia de las cosas ignorando la de Dios, y tratando de hacer evidente la esencia de Dios que permanece siempre ignota, se fatigan en vano porque no entran en el campo de la docta ignorancia.

65 Conocer es poner en proporción

EL PROBLEMA ¿A través de qué procesos actúa el conocimiento? ¿Cómo podemos hacerlo progresar?
LA TESIS Conocer, afirma Nicolás de Cusa, es establecer una proporción entre lo conocido y lo ignoto, entre lo que ya se conoce y lo que se conocerá. Por consiguiente, el proceso de progresión del conocimiento debe ser lento y gradual; los objetivos de toda búsqueda cognoscitiva no pueden ir mucho más allá del actual nivel de conocimientos. Nos podemos acercar a la verdad sólo en aproximaciones sucesivas, así como los geómetras tratan de calcular el área de un círculo calculando el área de un polígono inscrito con el mayor número posible de lados. Pero así como este polígono, aun resuelto en un gran número de lados, nunca llegará a coincidir con la circunferencia, de la misma manera la mente humana jamás poseerá la verdad. Por una parte se confirma la incognoscibilidad de Dios, que escapa por definición a cualquier proporción humana; por otra, por primera vez en la época moderna se enfatiza la importancia de la matemática, la *ciencia de las proporciones*, que Nicolás de Cusa identifica con el pensamiento mismo.

Conocer es establecer una proporción entre lo que se quiere conocer y lo que ya se sabe.

Quienes investigan, juzgan las cosas inciertas comparándolas y poniéndolas en proporción con un presupuesto que sea verdadero. Cualquier investigación tiene un carácter comparativo y emplea la forma de la proporción. Y cuando los sujetos de la investigación se pueden parangonar con un presupuesto verdadero y ser conducidos hasta ellos por una vía breve, entonces el conocimiento resulta fácil. Pero si tenemos necesidad de dar muchos pasos intermedios, nacen las dificultades y la fatiga. Esto se ve en la matemática, donde las primeras proposiciones son remitidas a los primeros axiomas, ya conocidos, con facilidad, mientras que resulta más difícil reconducirlos a las proposiciones sucesivas y hay que hacerlo a través de las proposiciones precedentes.

Lo infinito escapa a cualquier intento proporcional.

Cualquier investigación consiste, pues, en una proporción comparativa, que es fácil o difícil. Pero el infinito, en cuanto tal, puesto que escapa a toda proporción, nos es desconocido.

La matemática, que expresa la proporción, es la base de los conocimientos humanos.

La proporción indica conveniencia y, al mismo tiempo, alteridad respecto a algo, y por ello no puede entenderse sin utilizar los números. El número incluye en sí mismo todo lo que puede ser proporcional. El número, que constituye la proporción, no se halla sólo en el ámbito de la cantidad, sino que también está presente en todas las otras cosas que, de cualquier manera, pueden convenir y diferir entre sí por la sustancia o por los accidentes. Tal vez por eso Pitágoras pensaba que todo existe, tiene consistencia y es inteligible gracias a los números.

Muchos filósofos, al reflexionar sobre la cantidad de nociones que escapan al conocimiento humano, han reconocido en la ignorancia el único conocimiento verdadero.

Sin embargo, llegar a la exactitud de las combinaciones en las cosas corporales y a una proporción perfecta entre lo conocido y lo ignorado es algo superior a las capacidades de la razón humana, por lo que a Sócrates le parecía no conocer otra cosa que su propia ignorancia; y Salomón, hombre muy sabio, sostenía *que todas las cosas son difíciles e inexplicables con nuestras palabras*; y cierto otro sabio dotado de espíritu divino dice que la sabiduría y el lugar de la inteligencia están ocultos *a los ojos de todos los vivos*.

La sabiduría persigue la docta ignorancia, es decir, la ignorancia de quien se da cuenta de ser un ignorante.

Tanto es así que incluso Aristóteles, el más profundo de los pensadores, afirma en su filosofía primera que en las cosas más evidentes por su naturaleza encontramos una dificultad similar a la de una lechuza que intenta mirar al Sol. Ello significa que deseamos saber que no sabemos, puesto que el deseo de saber qué hay en nosotros no debe ser vano. Y si podemos conseguirlo, habremos conseguido una docta ignorancia.

Es propio de los ignorantes creerse sabios.

Lo más perfecto que el interesado en el saber logrará en su doctrina es el convencimiento pleno de su ignorancia. Y más docto será cuanto más ignorante se sepa.

Todo conocimiento humano expresa siempre una relación proporcional.

Si es de por sí evidente que el infinito no guarda proporción con lo finito, se deduce que donde encontremos un más y un menos no se habrá llegado al máximo en todos los sentidos, pues las cosas que admiten un más y un menos son entidades finitas. El máximo de esos hechos es por necesidad infinito. Dada cualquier cosa que no sea el máximo en todos los sentidos, es evidente que puede haber algo mayor que ella.

Todos los esquemas cognoscitivos del ser humano tienen carácter proporcional y relativo.

Una vez comprobado que la igualdad es gradual, ya que una cosa es más o menos igual a otra y no a una tercera según las conveniencias e inconveniencias respecto a cosas parecidas en el género, en la especie, en la situación local, en la capacidad de influencia y en el tiempo, resulta evidente que no se pueden encontrar dos o más cosas idénticas entre sí, sino que existen otras cosas parecidas, y así hasta el infinito. Por ello la medida y la cosa medida, en tanto que se aproximen a ser iguales, serán siempre distintas entre sí.

La verdad, en cuanto absoluta, única y no relativa, escapa a la comprensión humana.

Así pues, procediendo por similitudes graduales, un intelecto finito no puede alcanzar con precisión la verdad de las cosas. La verdad no tiene grados ni es más ni es menos, y consiste en algo indivisible; por lo que lo que no sea la verdad misma no podrá medirse con precisión, como un no-círculo no puede medir el círculo, cuya realidad es algo indivisible.

La mente es como un polígono inscrito en un círculo: por más que se aumente indefinidamente el número de lados del polígono, nunca coincidirá con la circunferencia.

Por ello el intelecto, que no es la verdad, nunca llega a comprenderla de manera lo bastante precisa como para no poderla comprender de manera más precisa, hasta el infinito; y tiene con la verdad una relación similar a la del polígono con el círculo: el polígono inscrito se parecerá más al círculo cuantos más lados tenga, pero no será nunca igual a él, aunque sus ángulos se multipliquen hasta el infinito, a menos que no se haga idéntico al propio círculo.

De la verdad se puede predicar sólo la incognoscibilidad, la inconmensurabilidad respecto a los parámetros humanos.

Es evidente, pues, que en lo que concierne a la verdad no sabemos otra cosa que es incomprensible en su realidad de manera precisa; que la verdad es como la necesidad más absoluta, que no puede ser menos ni más de lo que es, y que nuestro intelecto, en cambio, es posibilidad. La esencia de las cosas, que es la verdad de los entes, es inalcanzable en su pureza; perseguida por todos los filósofos, ninguno la ha descubierto como una realidad en sí. Y cuanto más doctos seamos en esta ignorancia, más cerca estaremos de acceder a la verdad.

66 Los opuestos coinciden en Dios

EL PROBLEMA Si Dios es infinito, ¿podemos conocerlo?
LA TESIS Puesto que el conocimiento humano está basado en la proporción y en la medida, el infinito, la verdad y Dios, reticentes a cualquier criterio proporcional, serán siempre algo incognoscible para el hombre. En Dios están presentes, a un mismo tiempo y de manera infinita y perfecta, todos los elementos que en nuestro mundo se oponen irremediablemente entre sí. Un triángulo y una línea recta, por ejemplo, son para nosotros figuras geométricas bien diferenciadas entre sí y no equiparables; en Dios, en cambio, coinciden. De hecho, si se prolonga al infinito la base de cualquier triángulo, terminará por ser indistinguible de una línea recta. En resumen: entre lo infinito (Dios) y lo finito (el hombre) no hay relación, sino inconmensurabilidad.

Todo es relativo en nuestro mundo; todo es infinito y absoluto en Dios.

• Ya que es evidente que entre lo infinito y lo finito no hay relación, es también evidente que, donde se encuentre siempre un excedente, no se podrá alcanzar nunca un máximo absoluto, porque lo excedente y la excedencia son finitos, mientras que lo máximo, como tal, es necesariamente infinito...

El infinito anula la diversidad entre mínimo y máximo, entre afirmación y negación.

Las oposiciones convienen a las cosas que admiten un excedente y un excedido, y lo hacen de diversas formas. En cambio, jamás corresponden al máximo absoluto, que está por encima de toda oposición. Y dado que el máximo absoluto está absolutamente en acto en todas las cosas que pueden ser y es tal sin ninguna oposición, sino que el mínimo coincide con el máximo, está también por encima de toda afirmación y negación.

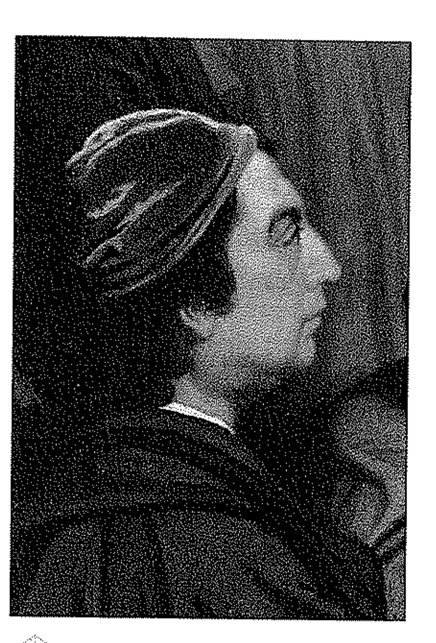
Dios es, por lo tanto, tanto máximo como mínimo, tanto luz como oscuridad, tanto afirmación como negación.

Todo lo que se concibe como existente no es más de lo que no existe. Y todo lo que se concibe como no existente, no es menos de todo lo que no es. Por todo lo que es, lo es de tal manera que nunca es nada y es máximamente lo que también es mínimamente. Decir: *Dios, que es él mismo lo máximo absoluto, es luz*, es lo mismo que decir: *Dios es máximamente luz y mínimamente luz*. De otro modo, en efecto, el máximo absoluto no estaría en acto en todas sus posibilidades; es decir, no sería infinito y no sería el límite de todas las cosas y por ninguna de ellas limitado.

Neoplatónicos: Ficinio y Pico della Mirandola

MARSILIO FICINO

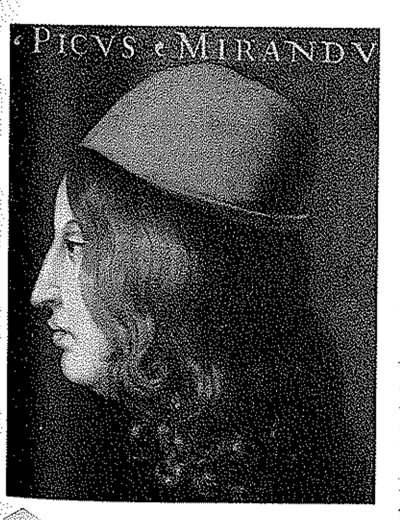
El punto de inflexión en la vida de Marsilio Ficino (1453-1499) se produjo en 1462 (hacia sus treinta años de edad), cuando Cosme de Médicis le confió la traducción del griego al latín de todos los *Diálogos* de Platón, recientemente adquiridos en Grecia y conocidos hasta entonces sólo a través de la tradición medieval. Para ayudar al filósofo –que poco antes había terminado sus estudios en Pisa y Florencia– a completar tamaña empresa filológica, el mecenas puso a su disposición una villa en Careggi, cerca de Florencia, que muy pronto se convirtió en un activo centro intelectual conocido con el nombre de **Academia platónica**. Allí tradujo Ficino las obras de Platón, Porfirio, Proclo, Plotino, Dionisio el Areopagita, Hermes Trismegisto, Orfeo, Hesíodo y otro muchos, contribuyendo de manera decisiva al renacimiento de los estudios clásicos. Ficino falleció a la temprana edad de cuarenta y seis años.



Retrato de Marsilicio Ficino.

PICO DELLA MIRANDOLA

El acontecimiento central en la breve vida de Pico della Mirandola (1463-1494) fue la iniciativa del fallido congreso romano que habría debido reunir en una hipótesis conciliadora a los representantes de las tres religiones reveladas y a los sabios más eminentes de todas las escuelas de pensamiento. Para preparar dicho concilio, Pico escribió novecientas tesis inspiradas en la filosofía, la Cábala y la Teología (1486) y apoyadas en las más diversas fuentes (Aristóteles, Hermes Trísmegisto, santo Tomás de Aquino, Platón, Averroes). La *convention* fue prohibida por la sospecha de que algunas de las tesis eran heréticas, pero Pico se defendió primero con una *Apologia* (1487) y luego con unas *Conclusiones* que desarrollaban las tesis incriminadas. Encarcelado por hereje cuando intentaba escapar a Francia, sólo la intervención personal de Lorenzo el Magnífico le permitió recobrar la libertad y obtener el perdón del papa Alejandro VI.



Retrato de Pico della Mirandola.

67 El hombre es *copula mundi*, el centro del Universo

EL PROBLEMA ¿Qué es el alma humana? ¿Cuál es la posición del hombre en el Universo?
LA TESIS Si Ficino dedicó casi por entero su breve vida a la traducción de textos clásicos, fue a causa de su peculiar modo de entender la filosofía y sus cometidos. Ésta, de hecho, puede definirse como la búsqueda de los orígenes de la Revelación divina, misión que sólo puede cumplirse a través de la reconstrucción de un milenario recorrido que se inicia con el persa Zaratustra y con Hermes Trimegisto, el mítico sabio egipcio, continúa con Orfeo y Pitágoras, llega hasta Platón y confluye finalmente con la religión judeocristiana y el misticismo neoplatónico del Pseudo-Dionisio. No existe, por lo tanto, en líneas generales, desacuerdo entre platonismo y cristianismo, entre magia y religión. Es, al contrario, posible determinar un núcleo común de verdad en estas tradiciones tan dispares: la dignidad cósmica del hombre, que Ficino resume en la fórmula *homo copula mundi*. El hombre es el *término medio*, el *centro*, una entidad intermedia en la jerarquía de lo creado, a medio camino entre el animal y el ángel. Por ello, desde el punto de vista de la especie está destinado a jugar un papel dominante en el Universo. Y por ello, desde el punto de vista del individuo se encuentra perennemente ante una encrucijada existencial: puede degradarse hasta alcanzar lo animal o puede elevarse hasta alcanzar una condición angélica. Su entero destino está totalmente en sus manos. (De la *Teología platónica.*)

El alma tiene una naturaleza intermedia.

• El alma es tal que aferra las cosas superiores sin abandonar las inferiores, y así, en ella las cosas superiores se conectan con las inferiores. El alma es, en efecto, inmortal y móvil, y por ello por un lado concuerda con las cosas superiores, y por otro con las inferiores. Y si concuerda con ambas, las desea ambas.

El alma es como un espejo de la divinidad.

Y mientras se adhiere a lo divino, y como está espiritualmente unida a ello y la unión espiritual genera el conocimiento, conoce lo divino. Y mientras llena los cuerpos, los mueve intrínsecamente y los vivifica; el alma es, pues, espejo de las cosas divinas, vida de las cosas mortales y conexión de las unas y las otras.

El puesto del alma está en el tercer escalón del orden universal. Por encima están Dios y el mundo angélico; por debajo, la materia y las cualidades físicas.

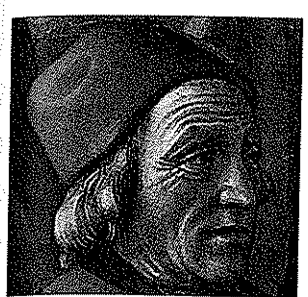
Una tal naturaleza parece sumamente necesaria en el orden del mundo: para que ejerza de término medio adecuado después de Dios y el ángel y por encima del cuerpo y de las cualidades que se disipan en el tiempo y en el espacio: un término que esté de alguna manera dividido por el decurso del tiempo y aún no dividido por el espacio.

Aunque adherida al cuerpo, el alma es inmortal.

Es ella la que se inserta en las cosas mortales sin ser mortal, porque se inserta íntegra y no dividida, y también así, íntegra y no dispersa, se retira de éste. Y puesto que mientras rige los cuerpos se adhiere también a lo divino, es señora de los cuerpos y no compañera de ellos. Éste es el máximo milagro de la naturaleza.

Por su naturaleza intermedia, el alma puede conocerlo todo.

Otras cosas por debajo de Dios son, cada una en sí, entidades singulares: ella es al mismo tiempo todas las cosas. Tiene en sí la imagen de las cosas divinas, de las que depende, y las razones y los ejemplares de las cosas inferiores, que en cierto modo ella misma produce. Convertida en la intermediaria de todas las cosas, posee las facultades de todas las cosas... Pero como es la verdadera conexión entre todas, cuando migra hacia una no deja la otra, sino que migra de una a la otra y las conserva siempre todas; así que podemos llamarla con justicia el centro de la naturaleza, la intermediaria de todas las cosas, la cadena del mundo, el rostro del todo, el nudo y la cópula del mundo.



Ficino.

El hombre es un camaleón 68

EL PROBLEMA ¿En qué consiste la superioridad del hombre respecto al resto de las criaturas?
LA TESIS Todo el pensamiento de Pico se resume en el intento de individuar el núcleo de la verdad partiendo de las tres religiones monoteístas (hebraísmo, islam, cristianismo). Con la esperanza de conciliar la cábala hebrea con la teología cristiana, el pensamiento filosófico con la magia, la doctrina platónica con los escritos de Hermes Trimegisto, Pico se entregó a una ingente labor de comparación de textos, auxiliado por una memoria que lo hizo célebre entre sus contemporáneos y que le permitió dominar la lengua hebrea, el árabe, el caldeo y, por supuesto, el griego y el latín. El *Discurso sobre la dignidad del hombre*, del que se ha extraído el siguiente fragmento, debía iniciar aquel congreso universal de sabios de todas las religiones que Pico intentó llevar a cabo inútilmente: se trataba, sin duda, de un público muy particular, lo que explicaría el tono inspirado y las sutiles alusiones a la cultura hebrea y a la sabiduría oriental. De hecho, la doctrina del *hombre camaleón*, según la cual el hombre no posee ninguna virtud específica, sino que resume en sí todas las cualidades de los seres vivos, es de alguna manera compatible con la teoría oriental de la metempsicosis, según la cual el alma de los muertos se reencarna en otros cuerpos, humanos o animales (*véase* 9).

Al crear a los seres del mundo, Dios le dio a cada uno una cualidad específica.

• Con todo derecho, el hombre es llamado y reconocido como un gran milagro y un animal realmente maravilloso... Ya Dios, el gran Arquitecto y Padre, había fabricado esta morada del mundo y de la divinidad que vemos, este templo augustísimo, según las leyes de su arcana sabiduría. Embelleció la región supraceleste con las inteligencias, animó los orbes etéreos con las almas inmortales, pobló las zonas del mundo inferior, llenas de excrementos y deshechos, con una ingente multitud de animales de todas las especies.

Antes de la creación del hombre, todas las cualidades ya habían sido atribuidas.

Pero, concluido el trabajo, el Artífice deseaba que hubiese alguien capaz de entender la razón de tan grande obra, de apreciar su belleza, de admirar su grandeza. Por ello, después de haber creado todas las otras cosas (como atestiguan Moisés y Timeo), pensó al fin en crear al hombre. Pero entre los arquetipos ya no quedaba de qué formar la nueva progenie humana; ni en las arcas más tesoros como herencia que legar al nuevo hijo; ni en los escaños del orbe entero un sitial donde pudiese asentarse el contemplador del Universo. Ya todo estaba lleno: todo había sido distribuido en los órdenes sumos, medios e ínfimos.

Dios concedió al hombre una pequeña cantidad de todas las cualidades.

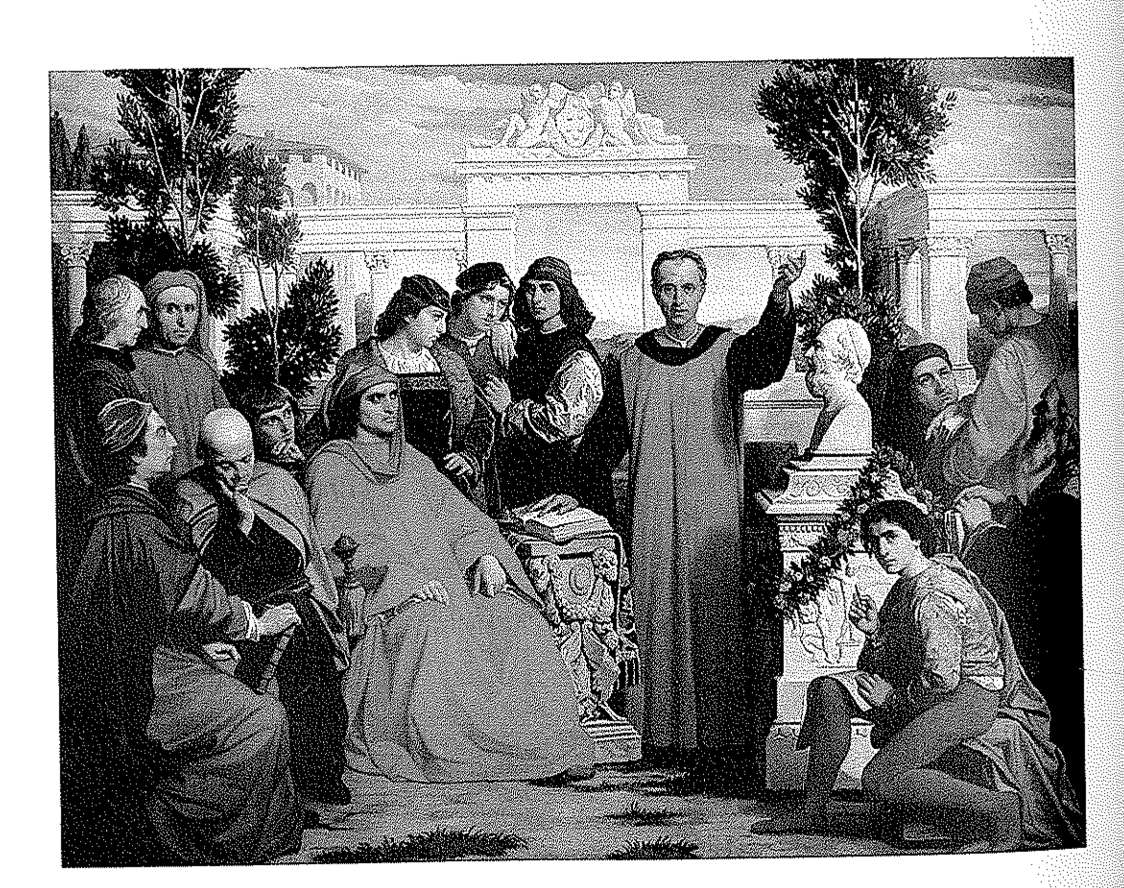
Decretó al fin el supremo Artesano que, no pudiendo entregarle nada propio, le fuese común todo lo que había otorgado a cada ser particular. Tomó entonces al hombre, obra de figura aún no diferenciada, y, colocándolo en el centro del mundo, le habló de este modo: «¡Oh Adán!, no te hemos dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio ni un don particular, para que tú puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los dones que inconscientemente has pedido siguiendo tus deseos y tus sentimientos. La naturaleza de los otros seres vivos ya está definida y constreñida por leyes por nosotros prescritas: tú, no limitado por ninguna constricción, podrás definir tu propia naturaleza según tu arbitrio, cuyo poder te he entregado...

El hombre no posee ninguna cualidad específica.

Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, casi arbitrario y honorario plasmador y fundador de ti mismo, puedas forjarte en la forma que para ti prefieras. Podrás degenerar hacia los horribles grados inferiores; podrás regenerarte en los divinos grados superiores, según sea la decisión de tu ánimo».

El hombre se puede convertir en cualquier cosa.

Al hombre, en su nacimiento, le infundió el Padre toda suerte de semillas, gérmenes de todo género de vida. Lo que cada cual cultive, florecerá y producirá su fruto en él. Si las semillas fuesen vegetales, él se hará planta; si sensuales, se embrutecerá; si racionales, ascenderá al rango de animal celeste; si intelectuales, se convertirá en ángel y en hijo de Dios. Y si no quedase satisfecho con el destino de ninguna de estas criaturas, se recogerá en el centro de su unidad haciéndose un solo espíritu con Dios en la misteriosa soledad del Padre y aventajando a todos los seres. ¿Quién no admirará a este nuestro camaleón?



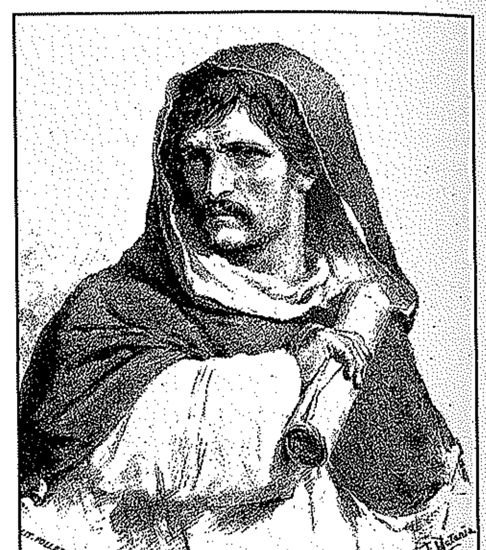


A la izquierda: *Pico della Mirandola.*

En la página anterior: *La Academia platónica. Pico della Mirandola y Marsilio Ficino aparecen retratados en la zona inferior izquierda.*

Bruno
1548-1600

Las razones que llevaron a la Inquisición romana a condenar a muerte por herejía a Giordano Bruno, el más grande filósofo del s. XVI, son todavía hoy motivo de las más acaloradas discusiones. Nacido en Nola, cerca de Nápoles, a los quince años ingresó en el convento dominico de Nápoles, llamando enseguida la atención tanto por sus excepcionales dotes memorísticas como por su poco ortodoxo comportamiento. Acusado del asesinato de un compañero de la orden, abandonó los hábitos y escapó primero a Roma y luego a Ginebra, donde se hizo calvinista por pura conveniencia. Estuvo después en Toulouse y París, donde publicó *El cerero*, una comedia de tono francamente más pornográfico que desprejuiciado, y *Las sombras de las ideas* (1582), un tratado de mnemotécnica dedicado al rey Enrique III.



Bruno en una litografía del s. XIX (Roma, Gabinetto Nazionale delle stampe).

Llegado a Inglaterra en 1583, entró en relación con la corte de Isabel I, quien lo impresionó profundamente, e impartió lecciones en la Universidad de Oxford (de la que, sin embargo, fue expulsado bajo acusación de plagio tras exponer como propias ciertas doctrinas tomadas de los textos de Ficino). Su peregrinar lo condujo a Wittenberg, Praga, Helmstadt, Frankfurt, Zurich y, finalmente, a Venecia. La fatal decisión de regresar a Italia (sometida a una de las más duras inquisiciones europeas) se debió a la invitación de Giovanni Mocenigo, un noble veneciano deseoso de aprender el arte de la memoria. Y fue precisamente éste quien, insatisfecho por las enseñanzas recibidas y probablemente resentido por el carácter voluble y arrogante del filósofo, lo denunció al Santo Oficio. Bruno permaneció en la cárcel siete años y sufrió dos procesos: uno en Venecia y otro en Roma. ***Se opuso claramente a las repetidas invitaciones a retractarse de sus doctrinas, en especial la relativa a la infinitud del Universo***, y fue quemado en la hoguera sin haberse reconciliado con el Crucifijo, del que, según cuenta la leyenda, apartó la vista antes de morir.

Las obras de Bruno se dividen en tres grupos. 1) Diálogos en italiano dedicados a la filosofía de la naturaleza: *La cena del miércoles de ceniza, De la causa: principio y uno, Del infinito universo y mundos*, todas de 1584. 2) Diálogos en italiano de tema moral: *Expulsión de la bestia triunfante, Cábala del caballo Pegaso, Los heroicos furores* (1584-85). 3) Obras en latín: *Del mínimo triple y de su medida* (1591); *De lo inmenso y de lo innumerable* (1591); *De la mónada, de su número y su forma* (1592).

El mundo es un gran animal 69

EL PROBLEMA ¿Hay diferencia entre el mundo animado y el inanimado? ¿Qué es el alma? ¿Cómo se conjugan la forma y la materia en la naturaleza?
LA TESIS Llevando las teorías del neoplatonismo a sus últimas consecuencias, Bruno llega a una concepción panteísta e inmanentista: todo está vivo porque en cualquier parte de la realidad, incluso en el mundo mineral, está presente un principio formal y vital; es decir, una estructura interna, una necesidad que hace ser a cada cosa lo que es. Lo que llamamos *mente* no existe sólo en el hombre, sino también en los animales, en las plantas, en las gemas y en los minerales, aunque obviamente de manera no consciente. Y así como existe una *mente en las cosas*, también existe una *mente del todo*, un intelecto universal o *alma del mundo* (Dios, en definitiva). La ruptura con la ortodoxia cristiana no podía ser más drástica: al considerar a Dios un principio vital e inmanente a la naturaleza, la teoría sostenida por Bruno recuperaba el espíritu del antiguo paganismo. En el siguiente pasaje de la obra *De la causa: principio y uno*, uno de sus diálogos *metafísicos*, el personaje de Teófilo representa al propio Bruno, mientras que Dicson, cuyo papel en realidad se reduce al de un simple apoyo, enmascara a Alexander Dicson, autor de un texto sobre el arte de la memoria artificial inspirado en las teorías de Bruno.

• TEÓFILO El alma está en el cuerpo como el piloto en la nave. Y este piloto, en tanto que se mueve con la nave, es parte de ella; considerado como el que la gobierna y mueve, no se entiende como parte, sino como un eficiente diferenciado.

El alma es intrínseca a los entes naturales, como el timonel lo es a la nave.

Así el alma del Universo, en tanto que anima y da forma, viene a ser parte intrínseca y formal de éste; pero como también endereza y gobierna, no es una parte, no tiene razones de principio, sino de causa...

El alma es tanto la forma como la causa de los entes.

Me parece que quienes no quieren entender ni afirmar al mundo con sus miembros, los seres animados, disminuyen la divina bondad y la excelencia de este gran animal y simulacro del primer principio; como si Dios sintiese envidia de su imagen; como si el arquitecto no amase su obra singular, de la que, según dice Platón, se complace el Divino en su taller por la semejanza suya que reencontró en él.

El mundo, en su conjunto, es un ser dotado de alma: es una especie de «gran animal».

¿Acaso puede presentarse a los ojos de la divinidad cosa más bella que este Universo? Y puesto que éste consta de sus partes, ¿a cuáles de ellas se debe atribuir más que al principio formal? Dejo para un mejor y más específico discurso las mil razones naturales que existen además de esta lógica.

Quien niega el alma del mundo, disminuye la obra del Creador.

DICSON No cabe duda de que os esforzáis en ello, puesto que no hay nadie entre los filósofos, sin importar su reputación, incluso entre los peripatéticos, que no conciba que el mundo y sus esferas estén animados de algún modo. Me gustaría entender ahora de qué modo queréis que esta forma se insinúe a la materia del universo.

El problema está en el modo en que el alma se une a la materia.

TEÓFILO Se conjuga con ella de tal modo que la naturaleza del cuerpo, que por sí sola no es bella, se hace partícipe de la belleza como es capaz, desde el momento en que no hay be-

El alma se une a la materia como la belleza se une a los cuerpos.

En tanto que dotados de una forma, todos los objetos de la naturaleza, poseen un alma.

lleza en ella sino en alguna especie o forma, y no hay en ella forma alguna que no sea producida por el alma.

DICSON Me ha parecido oír algo muy nuevo: ¿pretendéis acaso que no sólo la forma del Universo, sino todas y cada una de las formas naturales, son alma?
TEÓFILO Sí.
DICSON Por lo tanto, ¿todas las cosas están animadas?
TEÓFILO Sí.
DICSON ¿Y quién estará de acuerdo con esto?
TEÓFILO ¿Y quién podrá negarlo con razón?
DICSON Es de sentido común que no todas las cosas tienen vida... En resumen, ¿pretendéis que nada exista que no posea alma y que no posea principio vital?

No es la materia en sí la que es animada, sino cualquier objeto dotado de una forma.

TEÓFILO Eso es lo que en definitiva pretendo...
Digo, pues, que la mesa como mesa no está animada, ni la túnica como tal, ni el cuero como cuero, ni el vidrio como vidrio; pero que, como cosas naturales y compuestas, poseen en sí la materia y la forma.

Todo ente posee una estructura interna, un principio espiritual que guía su desarrollo.

Por mínima y pequeña que sea cualquier cosa, tiene en sí parte de la sustancia espiritual; y ésta, si encuentra el sujeto dispuesto, se extiende a ser planta o a ser animal, y recibe miembros de cualquier cuerpo que comúnmente se dice animado. Porque el espíritu se encuentra en todas las cosas y no hay un mínimo corpúsculo que no contenga en sí una porción de éste.

Tenía razón Anaxágoras al afirmar que todo está en todo.

DICSON Me descubrís un cierto modo verosímil con el que se podría sostener la opinión de Anaxágoras, quien afirmaba que cada cosa estaba en las otras cosas porque, al estar el espíritu o el alma universal en todas las cosas, de todo se puede generar todo.

Todo en el mundo o es animal o es animado.

TEÓFILO No digo que sea verosímil, sino verdadero. Porque ese espíritu se halla en todas las cosas y si éstas no son animales, son animadas; si no son según el acto sensible de la animalidad y la vida, sí son según el principio y verdadero acto primero de la animalidad y la vida.

Lo demuestran la propiedad de ciertos fármacos para influir sobre el espíritu.

Y no digo más porque prefiero obviar las propiedades de muchas piedras y gemas, que rotas, pulverizadas y dispuestas en desorden, tienen la virtud de alterar el espíritu y generar nuevos afectos y pasiones no sólo en el cuerpo, sino también en el alma... Y nosotros sabemos que tales efectos no se derivan ni pueden provenir de una cualidad puramente material, sino que se refieren necesariamente a un simbólico principio vital y animal...

Con razón creen los magos que los huesos retienen algo del individuo.

Dejo dicho que no sin razón hacen tantas cosas los nigromantes con los huesos de los muertos; y creen que éstos retienen, si no todo, sí al menos una parte del acto de vida, que después utilizan con efectos extraordinarios...

Hay un alma de cada cosa y del mundo en su conjunto.

Si entonces el espíritu, el alma, la vida, se encuentra en todas las cosas y, según determinados grados, llena toda la materia, es porque en realidad llega a ser el verdadero acto y la verdadera forma de todas las cosas. Así pues, el alma del mundo es el principio formal constitutivo del universo y de todo lo que éste contiene.

El alma plasma la materia como forma de todas las cosas.

Digo que si hay vida en todas las cosas, el alma vendrá a ser la forma de todas las cosas: aquélla preside la materia por completo y se enseñorea en sus compuestos, dando lugar a la composición y a la consistencia de las partes.

La materia es única, constituye los objetos asumiendo cada vez una forma diferente.

Y, sin embargo, no parece que la persistencia se convenga a otra forma distinta de la materia... Entiendo que ésta intenta unificar todas las cosas; sin embargo, según las diversas disposiciones de la materia y según la facultad de los principios materiales activos y pasivos, produce diversas figuraciones y efectúa diversas funciones, mostrando unas veces un efecto de vida sin sentido, otras en cambio efecto de vida y sentido sin inteligencia, y otras parece que tenga todas las facultades suprimidas o por imbecilidad o por cualquier otra razón de la materia.

También la materia, como el alma, es una sustancia inmutable en sí misma.

Así, mutando esta forma de sede y de apariencia, es imposible que se anule, porque no es menos existente la sustancia espiritual que la material.

Sólo la apariencia de los objetos cambia.

Por lo tanto, sólo las formas exteriores cambian y se anulan, porque no son cosas en sí mismas, sino propiedades de las cosas; no son sustancias, sino accidentes y circunstancias de la sustancia...



Diagrama hermético de Bruno.

Se equivocan los aristotélicos (los sofistas) al individuar el ser en el individuo...

Así pues, tenemos un principio intrínseco formal, eterno y subsistente e incomparablemente mejor del que han imaginado los sofistas, quienes discuten acerca de los accidentes ignorando la sustancia de las cosas, y que llegan a considerar corruptibles las sustancias porque denominan a ese principio mayor y principalmente sustancia resultante de la composición; lo que no es más que un accidente que no contiene en sí estabilidad o verdad alguna y que se resuelve en nada.

...y al considerar al individuo como un compuesto de materia y forma (véase 39).

Dicen que el verdadero ser del hombre resulta de la composición; ese ser que en realidad es alma y perfección y acto del cuerpo vivo, o bien algo que resulta de cierta simetría en la complexión de los miembros.

Esto lleva a temer a la muerte, que es la separación entre materia y alma.

Así que no sorprende que se preocupen tanto y teman tanto a la muerte y a la disolución, como aquellos a los que es ya inminente la desdicha del ser.

Pero en realidad, ni la materia ni el alma perecen.

Contra esa locura grita en voz alta la naturaleza, asegurándonos que ni los cuerpos ni el alma deben temer a la muerte, porque tanto la materia como la forma son principios absolutamente constantes.

INFINITUD DEL UNIVERSO
La afirmación de Bruno acerca de la infinitud del Universo tuvo un impacto estremecedor. Los antiguos, de hecho, habían discutido el concepto de infinitud sólo para exorcizarlo, viendo en él un peligroso elemento desestabilizador o bien un estado primigenio y confuso (*ápeiron*). Era común la creencia de que el Universo, además de finito, fuese también relativamente pequeño; es decir, que estaba hecho a la medida del hombre, inmenso pero mensurable, al menos teóricamente.

70 Habitamos uno de los infinitos mundos

EL PROBLEMA ¿El Universo es finito o infinito? ¿El hombre es una extraordinaria excepción de lo creado o hay otras formas de vida inteligente?
LA TESIS A lo largo de la historia del pensamiento, la idea de que el Universo debía ser finito pareció la única plausible, ya fuese por motivos científicos (según la astronomía aristotélica) o bien por motivos filosóficos. En la mentalidad antigua, la noción de finitud equivalía a la de perfección, por lo que sólo un Universo cerrado y delimitado podía haber sido el producto de la creación divina. Pensar lo contrario habría implicado admitir un inaceptable elemento de indeterminación en la obra del Creador. La revolucionaria tesis de Bruno debe ser interpretada a la luz de este contexto: el Universo es en todas partes infinito y homogéneo; no existe una esfera fija de las estrellas ni un último cielo (Empíreo). Es también razonable suponer que otros cuerpos celestes están habitados por seres inteligentes. (Del *De lo inmenso y lo innumerable.*)

El infinito no es perceptible por los sentidos.

• Los sentidos no nos impulsan hacia el infinito y no favorecen en nada nuestro conocimiento de él, puesto que no le competen; la molesta turba del Sofista (Aristóteles) sólo puede sostener de modo equívoco que lo que expresan los sentidos es la verdad.

Es falso que la finitud del cosmos esté demostrada por los sentidos.

No es menos obra de insensato quien afirma que la finitud del Universo se puede demostrar por medio de los sentidos, puesto que más allá de la extrema órbita de las estrellas fijas no hay ningún cuerpo luminoso que le pueda indicar nada; es como si alguien afirmara que se puede precisar el límite de un bosque por medio de los sentidos, pues no se ven los árboles que hay más adelante.

Observando la naturaleza tenemos la ilusión de estar siempre en el centro.

Pero nosotros, en cambio, afirmamos que la infinitud del universo se puede percibir con los sentidos, ya que los sentidos desplazan siempre el centro del horizonte hacia su periferia y lo convierten en su compañero invisible: por lo que convierte en centro cualquier punto de la periferia (cuando se haya desplazado hacia la periferia).

Si viviésemos en otro planeta, seguiríamos teniendo la ilusión de estar en el centro del cosmos.

Por ello los sentidos enseñan que si estuviésemos en cualquier otro astro, estaríamos igualmente en el centro y desde allí la Tierra parecería igualmente encontrarse en un punto de la circunferencia.

Mas el centro puede estar en todas partes sólo en un cosmos infinito.

El centro del espacio infinito puede establecerse en cualquier punto. Igualmente, de hecho, una misma grandeza se extiende de cualquier parte. Será preciso, por lo tanto, convencerse de que los cuerpos de la naturaleza no tienen límite, sino que lo que tiene límite es la armonía contemplada por los sentidos y por el alma que hay en ellos.

Es falsa la creencia de que las estrellas fijas están todas en la misma esfera cósmica, y que por lo tanto todas están lejanas de la Tierra por igual.

Llamamos fijo a un astro que brilla. De hecho, así aparecen los cuerpos luminosos respecto a los planetas. Pero quien lograse observar tal cuerpo con una mirada más penetrante que la del vulgo, podría negar fácilmente que, a excepción de los siete planetas, todos los otros mantienen la misma distancia respecto a la órbita en que se encuentra el punto de observación.

La observación del cielo demuestra que las estrellas son de diferente tamaño.

Compara, pues, una estrella de las más pequeñas con alguna estrella de la Virgen o con cualquier otra gran estrella que diste más de aquélla: en distintos momentos la verás a distinta distancia...

Esto demuestra que no existe ninguna esfera de las estrellas fijas.

Se disuelve así la idea de un cielo que tiene fijas sus estrellas mediante relaciones estables y que mueve todos los cuerpos celestes en un solo movimiento, a los que no les estaría permitido moverse por su fuerza interna más de lo que le estaría permitido moverse a un nudo de madera, si la madera estuviese quieta. Por lo tanto, considera finalmente de qué manera se puede surcar la atmósfera inmutable (poderla surcar está fuera de toda duda) y desecha estos delirios infelices de los sofistas.



El espacio es homogéneo y en cualquier parte del cosmos actúan las mismas leyes físicas.

El espacio, por lo tanto, se surca de tal manera que no resulta vacío ni tampoco completamente lleno

y, en cambio, una determinada sustancia ocupa el espacio, es accesible a todos los cuerpos y en ella los cuerpos del mundo pueden someterse a las leyes eternas del movimiento y de la quietud.

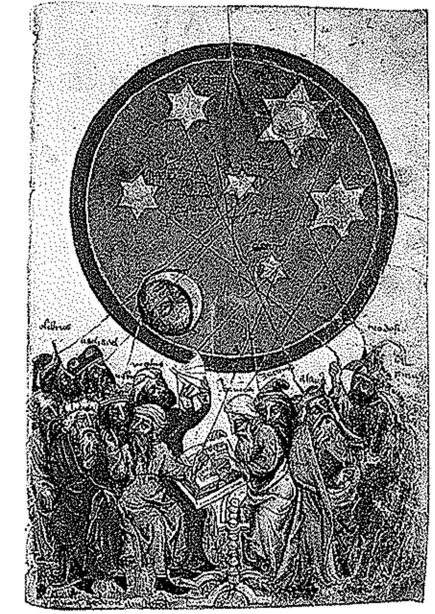
El Universo es infinito y esta infinitud evidencia su perfección.

La perfección de las cosas no ha sido atribuida oportunamente a este mundo por su sentido y sus afirmaciones. ¿Cómo pudieron pensar que todas las cosas estuviesen encerradas en un espacio limitado, si siendo infinitas pueden siempre suceder en espacios tan grandes y vastos? Aun admitiendo que exista un hombre tan grande, dotado de un ingenio parejo al de la totalidad de los hombres, ¿qué impide que existan otros hombres que participen de su perfección en el orden del género y en las partes de la materia que de este modo se difunde?

Magos y naturalistas: Paracelso, Agrippa, Telesio

PARACELSO

Pese a que gustaba firmar sus obras con el nombre de Philippus Aureolus Theophrastus, Paracelso era en realidad suizo, y **Theofrast Bombastus von Hohenheim** su auténtico nombre. Nacido en Einsiedeln (1493) y muerto en Salzburgo (1541), fue **médico** y **mago**, profesiones entre las que no veía ninguna incompatibilidad. Al contrario: fue gracias a una convicción de tipo mágico y precientífico –a saber, que en el hombre microcósmico debían encontrarse todos los elementos naturales (tierra, aire, fuego y agua)– como obtuvo la inspiración para ***inventar la farmacología***. De hecho, mientras la medicina antigua preparaba remedios basados sólo en materias orgánicas, Paracelso descubrió la eficacia propia de los remedios químicos.



Los filósofos interpretando las estrellas (s. XV).

AGRIPPA

Cornelius Agrippa von Nettesheim, filósofo y alquimista alemán, nació en 1446 en Colonia y murió en 1535. Después de haber tentado la carrera militar, se decantó por los estudios humanísticos y científicos, con especial interés por la **teología**, la **alquimia** y la **astrología**. Enseñó en las universidades más prestigiosas de la época, como la de Pavía, donde estableció una academia para el estudio de las ciencias ocultas. Su estilo sin prejuicios provocó, sin embargo, la hostilidad del ambiente académico, hasta el punto de que en los últimos años de su vida sufrió persecuciones en toda la regla. El núcleo central de toda su reflexión se basó en la posibilidad de ***conciliar la tradición filosófica occidental con la hebraico-cabalística y con el pensamiento mágico.***

TELESIO

Bernardino Telesio nació en Cosenza en 1509, donde murió a la edad de ochenta años. Formado en Padua y Nápoles, su texto principal, *De la naturaleza según sus propias leyes*, es una obra típica del Renacimiento, densa en divagaciones y observaciones sobre los fenómenos más disparatados. En ella Telesio sostuvo que ***para conocer la naturaleza era necesario tan sólo adecuarse a sus propias leyes***: en el fondo, también el hombre, incluso poseyendo el raciocinio, forma parte de esa naturaleza que aspira a estudiar y, por lo tanto, si el conocimiento se fundamenta sobre datos inopinables obtenidos por la experiencia sensible, no hay posibilidad de error.

71 La medicina microcósmica

EL PROBLEMA ¿Cómo puede progresar la ciencia y en particular la medicina?
LA TESIS A partir de la convicción filosófica, ampliamente difundida en el Renacimiento, de que el hombre resume en sí mismo al entero cosmos, Paracelso dedujo una innovadora práctica médica basada en el principio de que la farmacopea puede incluir no sólo medicamentos de naturaleza orgánica (como era tradición), sino también de origen mineral. El cuerpo humano, en efecto, debe ser considerado como un sistema químico curable con minerales como el azufre, el mercurio o la sal. Estas ideas dependían aún en gran medida de creencias mágicas y alquímicas (e incluso astrológicas), pero por otra parte determinaron el principio de la medicina moderna. El fragmento que sigue está extraído de la *Opera paragrana.*

Todo el Universo está formado por los cuatro elementos; así, también lo están los seres individuales.

• Igual que uno se ve a sí mismo al espejo incluso en los rasgos menos perceptibles, así, no menos claramente, el médico debe llegar a conocer al hombre examinándolo en el espejo de los cuatro elementos.

El médico ha de considerar al paciente como un microcosmos.

Éstos muestran una imagen perfectísima del entero microcosmos, como si éste se transparentase a través de un límpido cristal tras el que estuviese encerrado. El hombre debe ser para el médico claro y transparente como es transparente el rocío destilado, en el que nada puede haber que se escape a la vista.

Para curar el cuerpo, el médico debe conocer la estructura del Universo.

Ésta es la filosofía sobre la que se basa la medicina. No en el sentido de que debas conocer al hombre, sino a la naturaleza creada en el cielo. Ésta, parte por parte, te lo muestra todo, ya que el hombre ha sido hecho de esa naturaleza. La materia de la que ha sido hecho te muestra de qué ha sido hecho, como si vieses en el bronce pulido la estructura que se transparenta al exterior. Cuando lo exterior ya no está, ni siquiera su imagen interior permanece en el espejo: no en vano lo interior es generado por lo exterior.

Debe conocer los elementos que forman la materia.

Por lo tanto, el hombre es una imagen impresa en el espejo por los cuatro elementos: disueltos los elementos, se disuelve también el hombre. Si se elimina lo que es externo al espejo, ya no podrá verse la imagen interna.

La realidad está formada por una densa red de correspondencias ocultas.

Lo que se encuentra en el ángulo más remoto de la Tierra propaga su sombra hasta el hombre; lo que se encuentra en el fondo del mar imprime su imagen en el hombre, o lo plasma; lo que se encuentra bajo el polo antártico envía su reflejo hasta el polo ártico, y lo que está en el polo ártico imprime su reflejo en el hombre que se encuentra bajo el polo antártico.

Hay correspondencias también entre los astros celestes y los elementos terrestres.

¿Qué es la Venus del zodíaco sino la matriz del vientre? De hecho, la Venus del zodíaco produce la medicina de la matriz. ¿Qué sería la concepción del vientre si la Venus del mundo no la provocase? ¿Qué es el hierro, sino Marte? ¿Qué es Marte, sino hierro? Ambos son Marte, ambos son hierro. ¿Qué diferencia hay entre aquel Sol, aquella Luna, aquel Mercurio, aquel Saturno, aquel Júpiter, que están en el cielo y los que están en el hombre? Si observas al hombre no ves ninguna diferencia, excepto la provocada por una modificación de forma...

Sólo un profundo conocimiento de la naturaleza permite entender el origen de las enfermedades.

Si los médicos ignoran todo esto, no conocen suficientemente los arcanos. Si no saben qué produce el cobre o qué genera el vitriolo, ignorarán también qué cosa provoca la lepra. Si no saben qué favorece la herrumbre en el hierro, ignorarán también qué es lo que produce las úlceras. Si no saben qué provoca los terremotos, no sabrán tampoco qué provoca los temblores febriles. Es en lo externo en donde hay que apren-



En el s. XVI, los médicos se representaban habitualmente vestidos con una solemne sotana y un abrigo de piel. Muy diferente es la imagen de Paracelso, con la cabeza descubierta y más cercano a los árboles y a las montañas que a los libros.

der qué enferma al hombre: él mismo no puede mostrar nada de todo esto.

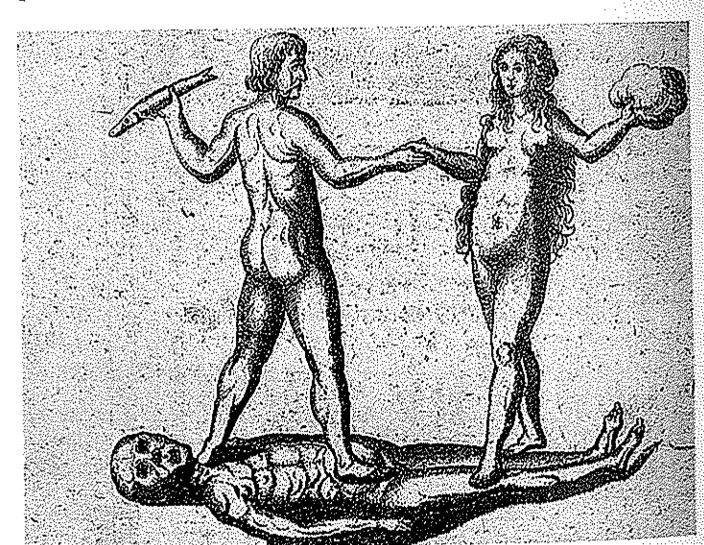
MICROCOSMOS/MACROCOSMOS
Correspondencia estructural entre el macrocosmos –es decir el mundo– y el microcosmos –es decir, el hombre considerado como un verdadero Universo en miniatura–. Esta idea ya se suponía de muy antiguo origen en los tiempos de Platón, quien la trató en el *Timeo* –el diálogo dedicado a los argumentos científicos–, pero no se convirtió en un concepto clave hasta el Renacimiento, cuando se erigió en uno de los principios básicos del pensamiento mágico.

72 Las simpatías de la naturaleza

EL PROBLEMA ¿Qué es y cómo funciona la magia?
LA TESIS La posibilidad de llevar a cabo operaciones mágicas se basa en la existencia de correspondencias invisibles entre los órdenes naturales: a cada cuerpo celeste corresponde una planta, un animal, una cualidad ética, un tipo de hombre, y así sucesivamente. Conociendo estas relaciones secretas, el mago sobrepasa las leyes ordinarias de la naturaleza y descubre los lazos de antagonismo o de afinidad electiva (*simpatía*) que oponen o vinculan los objetos. El efecto final es la transformación en sentido psicológico de los fenómenos naturales: por ejemplo, el azúcar se disuelve en el agua porque entre los dos elementos hay *amistad*, mientras la no solubilidad del aceite depende de una *antipatía* que lo opone al agua. (De *La filosofía oculta* de Agrippa.)

Hay una correspondencia entre los órdenes de la naturaleza, entre las estrellas y los entes del mundo.

• Cada estrella tiene naturaleza, características y condiciones propias; por medio de sus propios rayos reproduce sus signos y caracteres en los elementos, en las piedras, en las plantas, en los animales y en sus extremidades. Por ello a cada cosa, debido a su disposición armónica y a la estrella que infunde en ella sus rayos, le es concedido un signo o carácter especial, impreso en ella, que representa aquella estrella y aquella armonía



Los tres elementos de la medicina de Paracelso (O. Croll, Chymische Kleinod, *1647). El mercurio (azogue) está representado por el hombre con el pez, el azufre por la nube y la sal, por el cadáver.*

y que contiene una particular virtud, diferente de todas las demás por género, por especie o por disposición de la materia que le subyace.

Pero visto que entre tanta variedad de cosas no se puede comunicar un conocimiento científico si no es por lo poco que la sabiduría puede percibir, omitiendo ahora lo que se puede investigar sobre las plantas, sobre las piedras, sobre todas las otras cosas y en las extremidades de tantos animales, detengámonos únicamente en la naturaleza humana. Siendo ésta la imagen más perfecta de todo el Universo y conteniendo toda la armonía celeste, podemos encontrar en ella, sobradamente, los signos y las características de todas las estrellas y de los influjos celestes.

Hay una correspondencia entre el hombre y el cosmos en su totalidad.

El hombre es un cosmos en miniatura 73

EL PROBLEMA ¿Hay una relación entre el hombre y el Universo?
LA TESIS A finales de la Edad Media y en el Renacimiento se asentó la idea de una equivalencia estructural entre ser humano y cosmos en su totalidad. El hombre, síntesis viviente de toda la naturaleza, posee todos los elementos de lo creado: es tierra, agua, aire y fuego (la inteligencia), participa o bien del mundo animal (e incluso del vegetal) o bien del espiritual mundo angélico. Puede llegarse al Universo partiendo del hombre, y viceversa. Son evidentes los efectos últimos de esta doctrina: de la unicidad y de la centralidad cósmica del hombre derivan su supremacía sobre las otras especies vivientes y el derecho a un dominio general sobre la naturaleza. (Del *Diálogo sobre el hombre*, de Agrippa.)

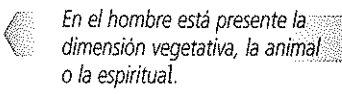
• El hombre es llamado microcosmos, es decir, mundo menor, porque posee todo lo que está contenido en el mundo mayor: de hecho, en él pueden distinguirse el cuerpo que nace de la mezcla de los elementos, el espíritu celeste, la vida vegetativa de las plantas, la sensibilidad de las bestias y la razón, la mente angelical y la imagen de Dios.

El hombre sintetiza en él toda la naturaleza. Es un pequeño mundo en sí mismo.

En él, en este material y terrenal cuerpo del hombre, se encuentran, bajo las formas de su genuina propiedad, los cuatro elementos: el fuego, el aire, el agua y la tierra. Hay también un corpúsculo espiritual y etéreo, que es el vehículo del alma y que corresponde por analogía al cielo.

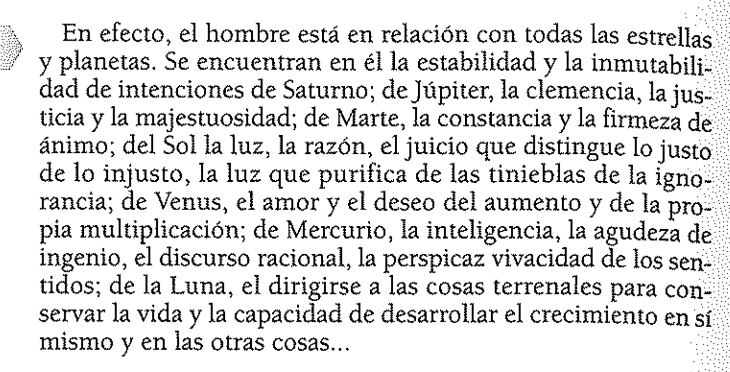
En el hombre conviven los cuatro elementos y el éter, la materia espiritual de los cielos.

Está la vida vegetativa, que en el hombre desarrolla las mismas tareas que en las plantas, ya que practica las funciones nutritiva, de crecimiento y reproductora. Está el sentido, ya sea interno o externo, de las bestias. Hay un alma celeste dotada de razón y muy valiente. Está la participación en el intelecto angélico y en la mente divina. En el hombre se encuentra la posesión verdadera y divina de todas estas cosas, conjugadas en una sola. Esto es lo que afirma Hermes en el *Pimandro*, donde dice: la naturaleza interior envolvió al hombre con un amor propio, lo colmó de sí misma y se fundió en él, entera y pro-



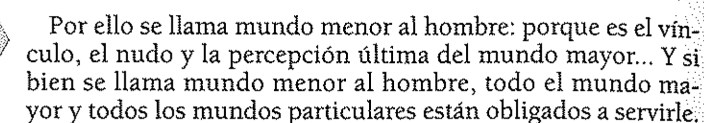
En el hombre está presente la dimensión vegetativa, la animal o la espiritual.

fundamente, y también lo hicieron partícipe de su propio orden cada uno de los dominadores celestes.



Todas las cualidades de los astros están presentes en el ser humano.

En efecto, el hombre está en relación con todas las estrellas y planetas. Se encuentran en él la estabilidad y la inmutabilidad de intenciones de Saturno; de Júpiter, la clemencia, la justicia y la majestuosidad; de Marte, la constancia y la firmeza de ánimo; del Sol la luz, la razón, el juicio que distingue lo justo de lo injusto, la luz que purifica de las tinieblas de la ignorancia; de Venus, el amor y el deseo del aumento y de la propia multiplicación; de Mercurio, la inteligencia, la agudeza de ingenio, el discurso racional, la perspicaz vivacidad de los sentidos; de la Luna, el dirigirse a las cosas terrenales para conservar la vida y la capacidad de desarrollar el crecimiento en sí mismo y en las otras cosas...

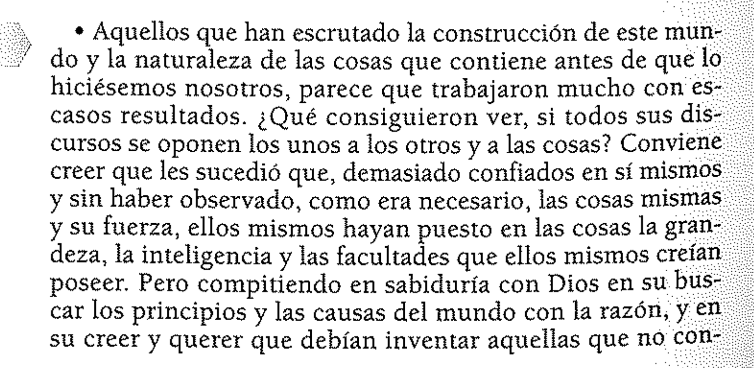


El hombre es el más perfecto de todos los seres; su destino es el dominio del mundo.

Por ello se llama mundo menor al hombre: porque es el vínculo, el nudo y la percepción última del mundo mayor... Y si bien se llama mundo menor al hombre, todo el mundo mayor y todos los mundos particulares están obligados a servirle.

74 También los animales piensan

EL PROBLEMA ¿En qué consiste el pensamiento humano? ¿Son diferentes las capacidades intelectivas humanas y las animales?
LA TESIS Las teorías científicas propuestas por Telesio, del que se reproduce un fragmento extraído de su obra *De la naturaleza de las cosas según sus propias leyes*, parecen hoy muy primitivas, pues el filósofo, refiriéndose a las antiguas doctrinas de los presocráticos (*véase* 8, 17), quiso explicar toda la realidad como el resultado de dos fuerzas antagónicas: el calor y el frío. Sin embargo, sus afirmaciones sobre la objetividad y la autonomía de la naturaleza representaron uno de los inicios de la revolución científica. En el fragmento, en abierta polémica con las tesis de los aristotélicos acusados de abstracción metafísica, Telesio sostiene la tesis del *sensualismo radical*: todo conocimiento humano se reduce a la simple sensación, pues ésta se basta por sí misma y sin la intervención de la inteligencia para explicar las leyes de la naturaleza. No hay nada de particular en lo que llamamos inteligencia, nada cualitativamente distinto o superior a una sensibilidad refinada. Pensando que el pensamiento sea reducible a la sensación y que ésta baste para conocer el mundo, Telesio deduce la tesis de que también los animales piensan, ya que no se les puede negar su capacidad perceptiva.



Cada intento de interpretar el mundo racionalmente fracasa, porque aplica a la naturaleza esquemas propios del hombre.

• Aquellos que han escrutado la construcción de este mundo y la naturaleza de las cosas que contiene antes de que lo hiciésemos nosotros, parece que trabajaron mucho con escasos resultados. ¿Qué consiguieron ver, si todos sus discursos se oponen los unos a los otros y a las cosas? Conviene creer que les sucedió que, demasiado confiados en sí mismos y sin haber observado, como era necesario, las cosas mismas y su fuerza, ellos mismos hayan puesto en las cosas la grandeza, la inteligencia y las facultades que ellos mismos creían poseer. Pero compitiendo en sabiduría con Dios en su buscar los principios y las causas del mundo con la razón, y en su creer y querer que debían inventar aquellas que no consiguieran encontrar, imaginaron el mundo a su propia voluntad.

Es en cambio necesario un conocimiento perceptivo, sensible y empírico.

Nosotros, en cambio, amantes y cultivadores de una sabiduría completamente humana (que parece alcanzar su cenit al considerar las cosas que los sentidos manifiestan y las que pueden ser extraídas de la analogía de las cosas percibidas por los sentidos), nos proponemos observar el mundo y sus partes individuales y las pasiones, las acciones, las operaciones y las clases de sus partes y de las cosas en él contenidas. Éstas, de hecho, convenientemente observadas, manifestarán de por sí la grandeza que cada una tiene, y asimismo su capacidad y naturaleza...

Si la materia no es inerte es porque sobre ella actúan los dos principios del calor y el frío.

Hay que establecer tres principios de las cosas: dos agentes naturales (el calor y el frío) y una masa corpórea que, para ambas naturalezas, será propia, congruente y adaptada tanto a expandirse y extenderse como a condensarse, a restringirse y a asumir cualquier disposición que posean el calor y el frío.

Expansión y condensación son las dos leyes físicas fundamentales.

Pero ésta es inerte, ignara y casi muerta, oscura e impotente y, por lo tanto, no se expande nunca y no se renueva: aquella parte suya que parece expandirse lo hace manifiestamente bajo la acción del calor que la sustituye; y la que se contrae, lo hace por la acción del frío que la condensa y restringe.

También en el mundo animal, e incluso en el vegetal, existen formas de espiritualidad.

Para conocer la constitución de las plantas y de los animales, es necesario primero que conozcamos las cosas de las que están formados. Y no aludo a las partes del cuerpo, sino a aquella parte que es propia de ellos: es decir, el alma... El alma es una sustancia existente por sí misma, inherente tanto al cuerpo como al propio tejido y a los órganos, de modo que la misma alma hace todo lo que el animal hace, sirviéndose tanto del cuerpo y de las partes individuales de él, como de los mismos órganos.

Aplicando la lógica a la percepción sensible y empírica, se llega a un conocimiento verdadero y universal.

El mismo sentido que ve y establece que todos los hombres presentes son bípedos, ve y establece del mismo modo que son bípedos todos los ausentes. Ello prueba con suficiencia, creo, que precisamente el sentido que siente, compara y conecta las cosas semejantes, constituye lo universal.

Se puede comprobar, por ejemplo, que también los animales están capacitados para emplear conceptos universales.

Pero si se quiere que el asunto esté aún más claro, considérense las bestias, que los mismos peripatéticos [los aristotélicos] sacan a relucir: las bestias están dotadas sólo de sentidos; sin embargo, tienen conocimientos universales casi como los hombres. No se puede dudar en absoluto de que reconocen al hombre, al león, al animal y a la planta tanto como a las diferencias entre una y otra cosa, así como saben que el fuego calienta y que el aire y el agua son maleables...

La pasividad de la percepción garantiza su veracidad.

El espíritu percibe las cosas, porque percibe que está influido, modificado y movido por ellas. Y la sensación que se tiene de todas las cosas de este tipo se verifica siempre del modo en que se ha dicho...

Frío y calor son los dos principios cósmicos universales.

Puesto que tanto el cielo como la Tierra, los cuerpos mayores del mundo y los primeros en ser formados por Dios según el testimonio de las Sagradas Escrituras, están constituidos el uno por el calor y el otro por el frío; y puesto que todos los demás componentes están hechos de Tierra modificada por el calor del Sol, parece claro que el calor y el frío son los principios agentes de todas las cosas.

También el frío es necesario para la vida, por oposición al calor.

En efecto, a excepción de la Tierra misma, ninguno de los otros está constituido por el frío, sino que todos lo están por el calor; y para que devinieran como son, fue necesaria también la obra de un frío que graduase y moderase la acción del calor, y puesto que uno de los dos primeros cuerpos es obra del frío, parece que podemos concluir que éste debe ser igualmente concebido como uno de los dos principios agentes.

NATURALISMO

Es la posición filosófica sostenida por los primeros filósofos griegos (*véase* 1, 17) y por Telesio, según la cual: 1) nada existe fuera de la naturaleza; 2) Dios es sólo la energía o la lógica interna de la naturaleza; 3) hay que indagar en la naturaleza sin recurrir a ningún principio de *trascendencia*, sin partir de esquemas mentales o convicciones metafísicas previas.



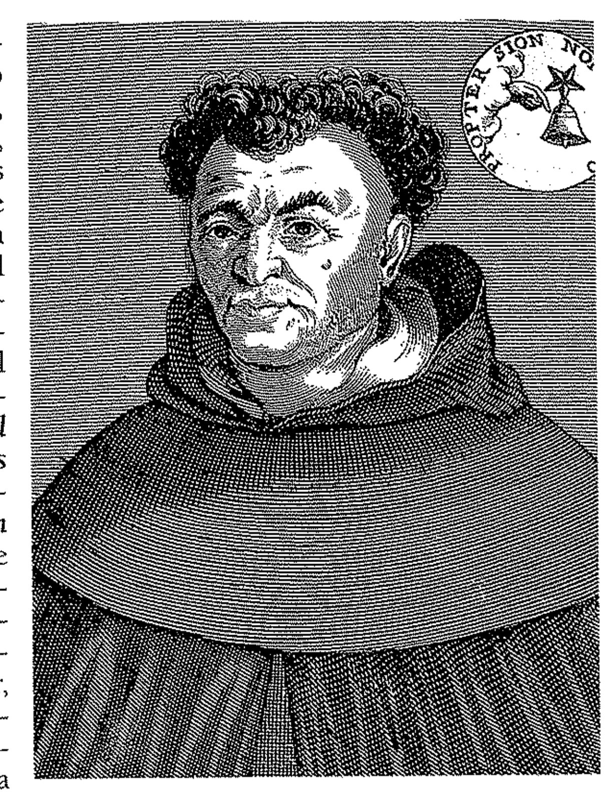
Retrato de Bernardino Telesio.

Campanella

1568-1639

Pocos filósofos han tenido una vida tan agitada como Tommaso Campanella. Nacido en Stilo, Calabria, ingresó en la orden de los Dominicos, donde despertó muy pronto sospechas de herejía por sus doctrinas, en las que el interés por la magia y la astrología (temas caros a los pensadores del Renacimiento) se mezclaba con un original deseo de renovación social y política. Campanella fue acusado por el gobierno español de haber organizado una revuelta en su país natal con ***el objetivo de realizar en las montañas de Sila un modelo de comunidad perfecta según los principios indicados en la*** **Ciudad del Sol**, su más importante texto filosófico, y condenado a muerte. Logró evitar la hoguera fingiéndose loco perdido (es decir, demostrando a sus jueces ser insensible al dolor, hasta el punto de reír y conversar amablemente durante las torturas). La pena de muerte le fue conmutada por la de prisión perpetua, pero los veintisiete años que Campanella pasó en prisión no fueron del todo inútiles. Estudioso infatigable, jamás cejó en su empeño intelectual, y fue justo en ese período cuando escribió sus obras más importantes. Liberado en 1626 y llevado a Roma cono personaje célebre y admirado por el propio papa, Campanella sufrió, sin embargo, otros procesos judiciales, promovidos esta vez por la Inquisición, que sospechaba de sus ideas teológicas. Sintiéndose inseguro, escapó a Francia, donde fue acogido con benevolencia por el rey Luis XIII, quien le facilitó una pensión que le permitió vivir tranquilo los últimos diez años de su vida, ocupado en la redacción de sus últimas e imponentes obras (los dieciocho libros de la *Metafísica* y los treinta de la *Teología*).

Obras principales: *La Ciudad del Sol* (1602); *Del sentido de las cosas y de la magia* (1604); *Apología de Galileo* (1626).



Retrato de Tommaso Campanella.

75 La maravillosa Ciudad del Sol

EL PROBLEMA ¿Es posible construir un entorno vital, una ciudad, que ayude a los hombres a ser mejores?
LA TESIS Ciertamente, la propuesta urbanística formulada por Campanella en *La Ciudad del Sol* (obra de la que se han extraído todos los fragmentos propuestos) se resiente todavía de la cultura mágica típica del Renacimiento: los círculos superpuestos de la ciudad han de ser siete, de manera que capte, como una enorme antena, las influencias astrales positivas de los siete planetas. A pesar de ello, se trata del primer ejemplo de utopía urbana (un género literario destinado a ulteriores desarrollos) de la época moderna. El diálogo imaginario de Campanella tiene lugar entre un caballero de la orden de Malta y un viajero genovés, almirante al servicio de Cristóbal Colón.

La fabulosa Ciudad del Sol se sitúa en la isla de Taprobana, tal vez la actual Ceilán.

CABALLERO Cuéntame, te ruego, todo cuanto te aconteció durante la navegación.
GENOVÉS Ya te he contado cómo di la vuelta al mundo y también cómo llegué a la isla de Taprobana y me vi obligado a saltar a tierra, y cómo después, huyendo de la furia de los habitantes del lugar, salí de la selva y me hallé en una gran llanura sita justo bajo la línea equinoccial.
CABALLERO Y allí, ¿qué te sucedió?
GENOVÉS Encontré enseguida un escuadrón de hombres y mujeres, armadas incluso ellas. Muchos de ellos entendían mi lengua, y me condujeron a la Ciudad del Sol.
CABALLERO Dime, ¿cómo está construida esta ciudad? ¿Y cómo se gobierna?

La ciudad está estructurada en siete círculos, en analogía con la estructura del Universo.

GENOVÉS La mayor parte de la ciudad está edificada sobre una colina que se alza en mitad de una vasta llanura. Sus murallas, sin embargo, se extienden mucho más allá de las pendientes de dicha colina, y al ser ésta tan grande, el diámetro de la ciudad supera las dos millas, y su circunferencia es de más de siete. Como la ciudad está construida sobre pendientes, hay más edificios de cuantos podría haber si se hallase en la entera llanura. La ciudad está dividida en siete círculos inmensos, cada uno de los cuales recibe el nombre de uno de los siete planetas.

Las cuatro puertas están orientadas según los puntos cardinales.

Estos círculos están conectados entre sí por medio de cuatro calles que llevan a las cuatro puertas de la ciudad, y éstas se abren a los cuatro puntos cardinales. Está construida de tal forma que si fuese tomado el primer círculo de muralla, se necesitaría un mayor esfuerzo para tomar el segundo y otro mayor para el tercero, de forma que habría que tomarla siete veces para conquistarla.

En la cúspide de esta ciudad ascendente hay un templo circular que imita la esfera cósmica.

GENOVÉS En la cima del monte se abre una plaza, en cuyo centro se levanta un templo de maravillosa factura. El templo es perfectamente circular y carece de muros alrededor, sino que está construido sobre columnas robustas y muy hermosas que sostienen una cúpula. Edificada con arte admirable, en el centro de ésta existe una cúpula menor que tiene una abertura por encima del altar, que es único y está situado en el centro del templo. El pasillo a lo largo del cual están dispuestas las columnas supera los trescientos pasos; y fuera de ellas, a unos ocho pasos de las columnas, en la parte interna del muro exterior, se abren los claustros, que están delimitados por cimientos. Aquí hay sillas a disposición, aunque las hay también dentro del columnado, y en abundancia.

Una hendidura en el techo del templo permite recoger las influencias positivas de los astros.

Sobre el altar no hay más que un gran mapamundi, en el que están representadas todas las constelaciones, y otro en el que está representada la Tierra. En el cielo pintado sobre la cúpula brillan las estrellas más importantes del firmamento, cada una con tres versos al lado que definen su nombre y las influencias que ejercen sobre las cosas terrenas. Están igualmente representados los polos y los círculos, que son incompletos a causa de la falta de la parte inferior de la esfera, pero que se pueden ver en los globos del altar. En el pavimento resplandecen piedras preciosas y siete lámparas, siempre encendidas, con los nombres de los siete planetas.

76 El amor entre los habitantes de la Ciudad del Sol

EL PROBLEMA El amor en una sociedad perfecta, ¿ha de ser libre o debe plegarse a las exigencias del Estado? ¿Es posible mejorar la raza humana por medio de oportunos apareamientos?
LA TESIS La fama de la *Ciudad del Sol* se debe en gran parte a las innovadoras tesis formuladas por Campanella respecto al control de la procreación. Convencido de que la raza humana puede mejorar en calidad a través de un preciso control de los apareamientos, Campanella previó una férrea vigilancia estatal de las actividades amorosas de los habitantes de la Ciudad del Sol. Basándose en la creencia de que las conjunciones astrales presentes en el momento de la concepción influyen de modo decisivo en la criatura que nacerá, incluso la hora de los acoplamientos debía de ser establecida por *Amor*, uno de los tres técnicos que, junto a *Sabiduría* y *Potencia*, gobernaban la ciudad bajo la guía político-filosófica de un *Gran metafísico*.

Las actividades sexuales de los ciudadanos están controladas por los dirigentes.

• CABALLERO Háblame ahora de la procreación.
GENOVÉS Ninguna mujer menor de diecinueve años cohabita con varón. A su vez, ningún varón procrea antes de los veintiún años y, si es de complexión débil, debe hacerlo más tarde. Antes de esa edad, a algunos se les permite tener relaciones sexuales con mujeres estériles o embarazadas, para evitar las relaciones sexuales contranatura. Las experimentadas matronas y los señores de la procreación se ocupan en secreto de aquellos a quienes Venus ha dotado de exagerados instintos sexuales. Se ocupan en secreto, pero no sin el conocimiento de nuestro maestro mayor, que es un gran médico a las órdenes directas de *Amor*.



La homosexualidad está prohibida. El castigo puede llegar incluso a la pena de muerte.

Los sorprendidos practicando la sodomía son escarnecidos y, si es la primera vez, obligados a llevar un borceguí colgado del cuello durante dos días, con lo que se indica que han subvertido el orden natural, como si tuviesen los pies en la cabeza. Si son sorprendidos de nuevo, el castigo aumenta hasta llegar a la pena de muerte. Quien se abstiene de las relaciones sexuales hasta la edad de veintiún años es festejado con honores y cánticos.

Los acoplamientos bien programados mejoran la raza.

Dado que, cuando se ejercitan en la lucha, hombres y mujeres están desnudos como los antiguos griegos, los maestros saben quiénes son o no aptos para la procreación y qué cuerpos son los mejores para unirse. Así, tras haberse lavado, se dedican a la procreación cada tres noches. Las mujeres sanas y hermosas se emparejan con hombres fuertes y virtuosos, mientras que las mujeres gruesas se destinan a hombres delgados y las delgadas a gruesos, de manera que se alcance un equilibrio.

Las modalidad y la hora de los acoplamientos son decididos por los dirigentes.

Por la noche, los niños preparan el lecho a las parejas y éstas se acuestan según lo prescrito por la maestra o el maestro. Nunca practican el coito hasta concluida la digestión y las plegarias. Disponen de estatuas de hombres ilustres para que las mujeres las contemplen. Después se asoman a la ventana, piden al Dios del Cielo que les conceda una buena descendencia y se acuestan en celdas separadas hasta llegada una determinada hora en que los maestros las despiertan para el emparejamiento. Esa hora es determinada por el Astrólogo y el Médico.

Se intenta captar las influencias positivas de los astros.

Buscan siempre escoger el momento en que Mercurio y Venus salen por el horizonte antes que el Sol, asumiendo respecto a éste una posición que resulte favorable, mientras Júpiter, Saturno y Marte se encuentran, respecto a ésos, en una posición dentro de la franja zodiacal de significado igualmente favorable. También el Sol y la Luna, planetas que a menudo determinan el destino, deben hallarse en la misma condición...

Se admite, aunque no se reglamenta, la sexualidad no encaminada a la procreación.

Consideran que aquellos que se deben emparejar cometen pecado si no son devotos de Dios, o si se les sorprende cometiendo acciones malvadas o teniendo relaciones sexuales en los tres días anteriores al emparejamiento. Aquellos que, en cambio, se emparejan por placer o necesidad con mujeres estériles o embarazadas o de escaso valor, no observan todas estas reglas.

Son necesarias precauciones especiales para el acoplamiento de los intelectuales.

En cambio, todos los oficiales, incluidos los sacerdotes y los sabios, no procrean de no haber observado ulteriores reglas durante un período más largo. De hecho éstos, por su mucho pensar, tienen el instinto animal debilitado y no transmiten el valor de sus cerebros porque están en exceso dedicados a actividades especulativas. Por ello no son muy aptos a la procreación, y se les empareja con mujeres fuertes y bien constituidas, mientras que los hombres emotivos y caprichosos se emparejan con mujeres gruesas y tranquilas.

Algunas cualidades morales están presentes desde el nacimiento.

Ellos creen que la pureza de la persona, que favorece las virtudes, no es algo que se adquiera con la práctica y necesita de una disposición natural que permita el desarrollo de las virtudes morales. Aquellos que no están dotados de una buena naturaleza observan las leyes únicamente por temor a ser castigados y, apenas les es posible, destruyen la república abiertamente o en secreto. Por eso, todos los esfuerzos deben concentrarse en la selección de los *nasciturus* y en la observación de las dotes naturales, y no hay que dejarse engañar por la riqueza o la nobleza.

Amor se ocupa en primer lugar de todo lo concerniente a la procreación. Escoge aquellos individuos que, acoplándose, puedan producir hijos sanos y robustos: los habitantes de la Ciudad del Sol se burlan de nosotros, que nos esforzamos por mejorar la raza de los perros y los caballos, pero no hacemos nada por mejorar la de los hombres.

Por medio de oportunos acoplamientos es posible mejorar la especie humana.

La familia debe ser abolida 77

EL PROBLEMA La institución familiar, ¿es natural e insustituible? ¿Hay modos alternativos respecto a la familia para educar a los jóvenes?
LA TESIS Retomando tesis ya enunciadas por Platón en *la República*, Campanella sostiene que tanto la familia como la propiedad privada deben ser abolidas en la ciudad ideal, y ser sustituidas por un ambiente de vida totalmente comunitario. Sólo esas reformas radicales, que abarcan incluso la comunidad de las mujeres, pueden dar lugar al nacimiento de un nuevo tipo de hombre que supere el egoísmo y el individualismo.

La Ciudad del Sol se basa en una filosofía comunitaria, tanto para los bienes como para las mujeres.

• CABALLERO Pero dime, amigo, los magistrados, los funcionarios, los cargos, la educación y todo el modo en que se vive, ¿son propios de una república, de una monarquía o de una aristocracia?
GENOVÉS Estas gentes llegaron a ese lugar de la India para escapar a la furia de los tártaros y de otros saqueadores y tiranos, por lo que, todos de acuerdo, decidieron iniciar una vida filosófica, compartiéndolo todo. Para respetar el principio de la absoluta comunidad de los bienes, decidieron compartir incluso a las mujeres, aunque ésa no es costumbre en su país de origen.

Los vicios sociales nacen de la propiedad privada y de la institución familiar.

Todas las cosas son comunes, estando en manos de los oficiales su distribución: no sólo el alimento, sino también las ciencias, los honores y las diversiones son comunes, de modo que nadie puede apropiarse de nada. Ellos sostienen que el concepto de propiedad nace del poseer una casa, tomar una mujer y tener hijos. De ahí nace el amor propio que lleva a cada uno a desear enriquecerse y acumular bienes para sus herederos. Así, quien es potente y temido defrauda a la república, mientras que el débil y pobre de nacimiento se hace avaro, intrigante e hipócrita. Todo eso, sin embargo, tiene solución: una vez eliminado el amor propio, sólo queda el amor a la comunidad.

La abolición de la propiedad privada produce un hombre mejor.

CABALLERO Así pues, nadie querrá trabajar y esperará que lo haga otro, como Aristóteles argumenta contra Platón.
GENOVÉS No soy hábil en las disputas filosóficas, pero puedo decirte que ellos aman a su patria de manera sorprendente, más de cuanto se dice la amaban los romanos, y lo hacen con total desinterés. Y creo que si no tuviesen parientes o amigos ni la ambición de hacerse famosos y respetados, nuestros monjes y sacerdotes serían igualmente más desinteresados y caritativos con todos.

Una sociedad comunitaria y no basada en la familia también puede desarrollar valores éticos.

CABALLERO Así, pues, en la Ciudad del Sol no habrá amistad, pues no pueden hacerse favores entre sí.

GENOVÉS Al contrario: es grandísima, pues es hermoso el ver que entre ellos no pueden darse cosa alguna, pues todo lo reciben de la comunidad, cuidando mucho los oficiales que nadie reciba más de lo que merece, pero que todos tengan cuanto necesitan. Y el amigo se reconoce entre ellos en las guerras, en la enfermedad y en las ciencias, donde se ayudan y se enseñan entre ellos. Y todos los jóvenes se llaman hermanos, y llaman padres a los que tienen quince años más que ellos, e hijos a los que tienen quince años menos que ellos. Y además están los oficiales atentos a todo, para que en la relación fraternal nadie cometa injusticia con otro.

78 Un original sistema didáctico

EL PROBLEMA ¿Cuál es el mejor método de enseñanza? ¿Es posible transmitir la cultura a todos indistintamente?

LA TESIS El sistema didáctico imaginado por Campanella para la Ciudad del Sol es realmente innovador: todas las paredes de los siete círculos o murallas están pintados con representaciones del saber humano, por lo que la enseñanza es posible sin mayor esfuerzo que el de, simplemente, observar las figuras. Tras reflexionar sobre esta innovadora propuesta, Comenius, el gran pedagogo del s. XVII, inventó el abecedario.

En la Ciudad del Sol, la cultura está a disposición de todos los ciudadanos.

• En la Ciudad del Sol hay un solo libro para todos, que contiene todas las ciencias; y *Sabiduría* lo da a leer a todo el pueblo, como hacían los pitagóricos. *Sabiduría* ha ordenado plasmar en todas las murallas el saber contenido en ese libro.

En la cara exterior del primer jirón de muralla se han dibujado todas las figuras matemáticas. Por dentro está el mapa de la Tierra.

En los muros exteriores del templo se han dibujado las estrellas, todas en perfecto orden y descritas con tres versos. En el interior del primer círculo de muros se han dibujado más figuras matemáticas de las descritas por Euclides y Arquímedes, cada una con su expresión matemática. En la parte exterior está el mapa de la Tierra, con sus subdivisiones en Estados y regiones y con la descripción de sus respectivas costumbres, leyes y religiones. Están dibujados todos los alfabetos del mundo contrastados con el que se utiliza en la Ciudad del Sol.

En los muros del segundo círculo están las imágenes del mundo mineral.

En el interior del segundo círculo de muros están las piedras preciosas, los minerales y metales de todo tipo, dibujados o engastados en el muro, con dos versos descriptivos para cada uno. En el exterior están dibujados mares, lagos y ríos, además de vinos y todo tipo de esencias con indicaciones sobre su origen y las características que los distinguen.

La enseñanza elemental tiene lugar observando las figuras.

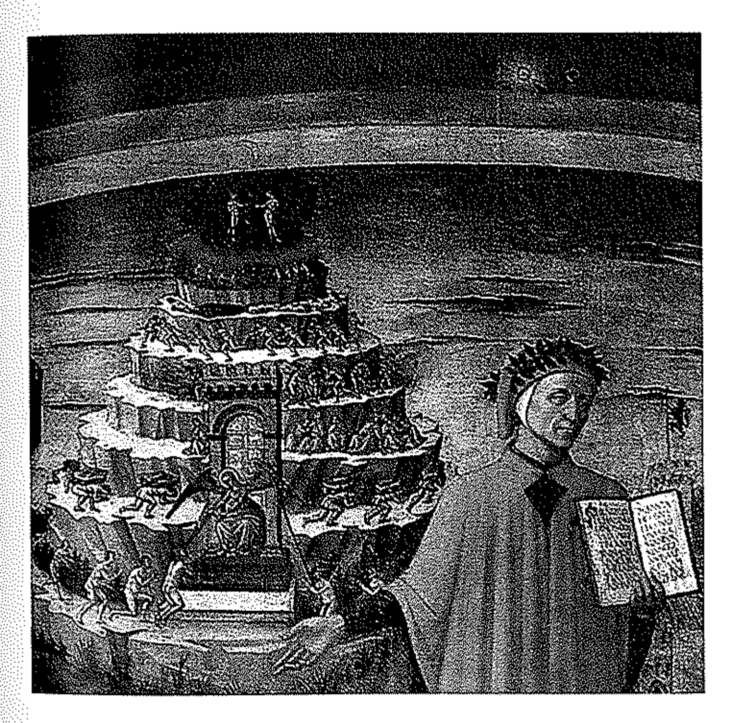
Además, hay numerosos expertos en estas materias que educan a los niños. Éstos, jugando libremente y sin constricciones, alcanzan a conocer la historia del mundo antes de cumplir los diez años.

El objetivo no es la especialización profesional, sino una formación integral y ética.

A todos se les enseñan todas las materias desde niños. A partir de los tres años de edad, los niños aprenden la lengua paseando cerca del muro en grupos de cuatro. Cuatro ancianos los guían y les hacen de maestros, haciéndoles también jugar y correr para que crezcan robustos. Los niños van siempre descalzos y a cabeza descubierta hasta la edad de siete años. Los ancianos les llevan a los talleres de sastres, pintores, orfebres y demás, y observan a qué oficios se sienten más inclinados.

La enseñanza superior es poliédrica y no olvida el cuerpo.

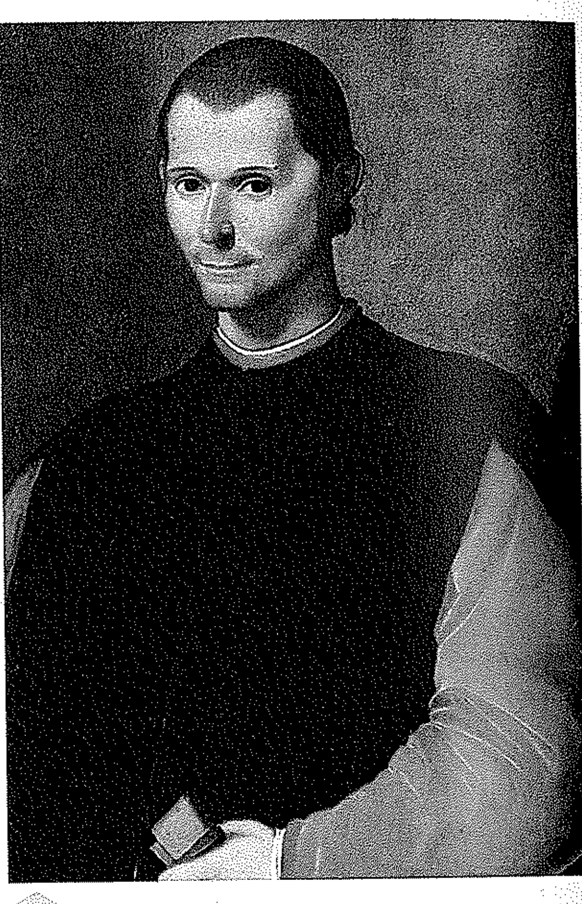
Desde los siete años, empiezan todos a asistir a las clases de ciencias naturales... Hay cuatro profesores de esta materia, de manera que en cuatro horas se dan clases a cuatro escuadras. Y mientras unos toman lecciones de una determinada materia, otros hacen ejercicios físicos o se dedican a actividades útiles para la colectividad. Después se dedican a la matemática, a la medicina y a otras ciencias, discutiendo y compitiendo unos con otros. Cada uno se ocupará en la vida de aquella rama del saber en la que hayan demostrado ser mejores. Cada ciencia o profesión tiene su jefe responsable. Los muchachos van también al campo para aprender cómo alimentar a las bestias y cultivar las mieses.



La montaña del Purgatorio de Dante, en la que Tommaso Campanella se inspiró para idear la arquitectura de la Ciudad del Sol.

Maquiavelo
1469-1527

Nicolás Maquiavelo pertenece a la selecta lista de hombres que pueden enorgullecerse de haber dado origen, con su nombre propio, a una nueva palabra del vocabulario. Cierto es que *maquiavélico* se utiliza con frecuencia en sentido despectivo, pero también hay que tener en cuenta que sus numerosos detractores nunca fueron del todo sinceros. El rey de Prusia Federico II, por ejemplo, llegó a escribir un ensayo en contra de la noción de *razón de Estado* sostenida por el pensador florentino, pero luego, en la práctica, aplicó con intensidad el principio del realismo político.


Retrato de Nicolás Maquiavelo.

De familia noble aunque no rica, Maquiavelo recibió una buena educación humanística y fue durante catorce años secretario de la República florentina, labrándose una reputación de estadista que estaría luego en la base de sus obras políticas. En 1512 tuvo que dimitir tras el regreso de los Médicis a Florencia (1512), y apartado de la actividad política y confinado a una vida solitaria en el campo, aguardó el cambio de clima político componiendo comedias y ensayos de historia y de arte militar. En 1520 fue llamado por los Médicis y reinició una modesta actividad política, aunque este relativo éxito le valió, en definitiva, una última desilusión: cuando en 1527 se restauró la República florentina, el viejo *secretario de cancillería*, ya próximo a la muerte, fue de nuevo excluido.

Maquiavelo escribió dos comedias: *La mandrágora* y *Clizia*, así como numerosas obras histórico-políticas: *El príncipe* (1513), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1513-1521), *Sobre el arte de la guerra* (1521) e *Historias Florentinas* (1521-1525).

Hay vicios beneficiosos y virtudes dañinas 79

EL PROBLEMA Quien gobierna el Estado, ¿debe seguir las normas de la moral? ¿Debe fundarse la política sobre principios éticos?
LA TESIS La cuestión de la relación entre moral y política, que Maquiavelo expuso por primera vez de manera explícita, aún es objeto de polémica en nuestros días. La respuesta del filósofo es clara: si se observan los procesos históricos en su objetividad (verdad *fáctica*), sin dejarse influir por cómo deberían ser en teoría según nuestra opinión, emerge el criterio del realismo. La política no debe asumir una moralidad externa, sino que debe ser autonormativa, pues encuentra en sí misma la propia justificación al garantizar a los súbditos una existencia ordenada. Ello no significa que el príncipe (el jefe político) deba ser inmoral o indiferente al bien o al mal, sino que, en ocasiones, aquello que para un individuo es un acto malvado (por ejemplo, la crueldad) puede resultar útil y necesario en el gobierno del Estado. (De *El príncipe*.)

• Queda por ver cuáles deben ser las maneras y el gobierno de un príncipe respecto a súbditos y amigos... Me ha parecido más conveniente ir a la verdad real de la cosa que a su representación imaginaria. Muchos se han imaginado repúblicas y principados que nadie ha visto jamás ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación, pues un hombre que quiera hacer en todo profesión de bueno, labrará su ruina entre tantos que no lo son. Por ello, si quiere mantenerse, un príncipe debe aprender a poder no ser bueno y a emplear o no esa capacidad en función de la necesidad.

La relación entre moral y política se plantea en su verdad fáctica: es decir, en su realidad de hecho, y no según principios abstractos.

Dejando, a un lado las cosas imaginadas a propósito de un príncipe, y discurriendo las que son verdaderas, digo que todos los hombres, cuando se habla de ellos –y sobre todo los príncipes, por estar en un lugar más elevado– son designados con alguno de los rasgos siguientes que les acarrean o censura o alabanza. Y es por esto que uno es tenido por liberal, otro por tacaño; uno es considerado dadivoso, otro rapaz; uno cruel, otro clemente; uno desleal, otro fiel; uno afeminado y pusilánime, otro fiero y valeroso; el uno humano, el otro soberbio; el uno lascivo, el otro casto; el uno íntegro, el otro astuto; el uno rígido, el otro flexible; el uno ponderado, el otro frívolo; el uno devoto, el otro incrédulo, y así sucesivamente.

Al evaluar a los hombres comunes, tenemos claros los criterios del juicio...

Yo sé que todo el mundo reconocerá que sería algo digno de los mayores elogios que un príncipe estuviese en posesión, de entre las cualidades enumeradas, de aquellas tenidas por buenas. Mas, puesto que la condición humana no permite poseerlas ni observarlas enteramente, le es necesario ser prudente y evitar la infamia de aquellos vicios que le arrebatarían el Estado, y mantenerse a salvo de los que se lo quitarían, si le es posible; pero si no le es posible, puede incurrir en ellos con menos miramientos. Y que no se guarde de incurrir en la infamia de aquellos vicios sin los que difícilmente pueda salvar su Estado; porque, si se considera todo como se debe, encontrará algo que parecerá virtud y, siguiéndolo, se ganará su ruina; y algo más que parecerá vicio y, siguiéndolo, obtendrá su seguridad y su bienestar.

Pero la moral ordinaria llevaría a la destrucción del Estado: en política hay virtudes perniciosas y vicios beneficiosos.

80 Cuándo es necesiaria la crueldad, y cuándo la piedad

EL PROBLEMA ¿La política debe ser moderada por la piedad? ¿Es mejor para el príncipe ser amado que temido, o viceversa?
LA TESIS La política debe usar todos los instrumentos que garanticen su éxito. También la moderación es necesaria, pero la bondad sistemática termina por afectar el orden de la sociedad, produciendo daños aún mayores que un uso realista de la violencia. Por supuesto, lo ideal para el Príncipe sería ser al mismo tiempo temido y amado, pero en la práctica ambas cosas no son fácilmente conciliables. Así pues, quien gobierna el Estado debe decidir cada situación con arreglo a la oportunidad. Lo que no debe hacer en ningún caso es sujetar la práctica del gobierno a las normas que regulan la ética individual. (De *El príncipe*).

César Borgia, llamado el Valentino, hijo del papa Alejandro VI, representa el mejor ejemplo de príncipe.

• Digo que todo príncipe debe desear ser tenido por clemente y no por cruel, pero no debe estar menos atento a no hacer mal uso de esta clemencia. César Borgia era considerado cruel y, sin embargo, su crueldad restableció el orden en la Romaña, restauró la unidad y la redujo a la paz y a la lealtad al soberano.

En política, la piedad produce más daños que ventajas.

Un príncipe, por lo tanto, no debe preocuparse por la fama de cruel si a cambio mantiene a sus súbditos unidos y leales; porque con poquísimos castigos ejemplares será más clemente que aquellos otros que, por excesiva clemencia, permiten que los desórdenes continúen, de lo que se derivan siempre asesinatos y rapiñas; porque estas últimas suelen perjudicar a la entera comunidad, mientras que las ejecuciones ordenadas por el príncipe perjudican sólo a un particular.

La crueldad es necesaria para la creación de un nuevo Estado.

Y entre todos los príncipes, el príncipe nuevo no puede escapar a la fama de cruel, por estar los nuevos Estados llenos de peligros...

Aun cuando haga uso de la crueldad, el príncipe no debe aparecer como una persona cruel.

Al contrario: debe ser grave al creer y al moverse, y no tener miedo de sí mismo; y proceder de manera temperada con prudencia y humanidad, que la demasiada confianza no lo vuelva incauto y que la demasiada desconfianza no lo torne intolerable.

Tanto la piedad como la crueldad son útiles. La crueldad es necesaria.

Nace de aquí una cuestión ampliamente debatida: si es mejor ser amado que temido, o viceversa. Se responde que sería menester ser lo uno y lo otro; pero, puesto que resulta difícil combinar ambas cosas, cuando haya que renunciar a una de las dos, siempre será mucho más seguro ser temido que amado.

Las motivaciones de esta política son de orden psicológico.

Porque, en general, se puede decir lo siguiente de los hombres: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro y están ávidos de ganancias; y mientras les haces favores son todo tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos –como anteriormente dije–, cuando la necesidad está lejos; pero cuando se te viene encima, te vuelven la cara.

En política, la amistad se basa únicamente en el interés recíproco.

Y aquel príncipe que se ha apoyado enteramente en sus promesas, encontrándose desnudo y desprovisto de otros preparativos, se hunde: porque las amistades se adquieren a costa de un precio, y no con grandeza y nobleza de ánimo, [las amistades desinteresadas] se merecen, pero no se tienen, y en los momentos de necesidad no se puede disponer de ellas.

El temor al castigo produce lazos políticos más sólidos que los del amor.

Y los hombres sienten menos respeto a ofender a uno que se haga amar, que a uno que se haga temer; pues el amor emana de una vínculo basado en la obligación, el cual, por ser los hombres malvados, queda roto en toda ocasión oportuna; pero el temor emana del miedo al castigo, que jamás te abandona. El príncipe, no obstante, debe hacerse temer de manera que si le es imposible ganarse el amor, evite el odio; porque bien puede combinarse el ser temido y el no ser odiado. Conseguirá esto siempre que se abstenga de tocar los bienes de sus ciudadanos y de sus súbditos, y a sus mujeres.

La crueldad política debe estar siempre justificada y nunca motivada por intereses económicos.

Y si a pesar de todo le resulta necesario ejecutar alguien, deberá hacerlo cuando haya justificación oportuna y causa manifiesta. Pero, por encima de todo, debe abstenerse de todos los bienes ajenos, porque los hombres olvidan con mayor rapidez la muerte del padre que la pérdida del patrimonio. Además, motivos para arrebatar los bienes no faltan nunca, y el que comienza a vivir con rapiña encontrará siempre razones para apropiarse de lo que pertenece a otros...

En tiempos de guerra, la crueldad es imprescindible.

Entre las admirables acciones de Aníbal, se cuenta que teniendo un ejército muy numeroso en el que había hombres de países muy diversos que iba a combatir en tierras extrañas, nunca surgió ninguna disensión ni entre ellos ni contra su Príncipe, tanto en la buena como en la mala fortuna.

Aníbal alternaba momentos de piedad y de crueldad. Los segundos servían para resaltar, por contraste, los primeros.

Esto no pudo provenir más que de su inhumana crueldad, que, junto con sus infinitas virtudes, le hizo siempre respetable y terrible a los ojos de sus soldados. Y sin ella no le habrían bastado sus otras virtudes para obtener el mismo efecto. Y los escritores, poco reflexivos en esto, por una parte admiran sus acciones, y por otra condenan el principal motivo de éstas...

81 El príncipe debe ser a veces zorro y a veces león

EL PROBLEMA ¿En qué consiste la política? ¿Cuáles deben ser las virtudes de un estadista?
LA TESIS Para Maquiavelo, según la célebre máxima, en política *el fin justifica los medios*. Ello significa que en vistas del bien común, se pasan por alto las reglas ordinarias de la ética individual. Si es necesario, el príncipe puede incluso llegar a la traición; lo importante es que justifique su comportamiento con una apariencia de legitimidad. Lo que importa para un político, diríamos en términos modernos, no es la sustancia, sino la imagen. (De *El príncipe*.)

El príncipe debe mantener la palabra empeñada según su conveniencia.

• Aun cuando es digno de elogio que un príncipe mantenga su fe y viva con integridad y no con astucia, cada uno lo entiende; no en vano la experiencia de nuestra época demuestra que los príncipes que han logrado grandes cosas no han hecho demasiado caso de la fe y han sabido manipular con astucia las mentes de los hombres; y al final, han superado a aquellos príncipes que confiaban en la lealtad.

El príncipe debe alternar la ley y la fuerza...

Debéis, pues, saber que hay dos maneras de combatir: una con las leyes y otra con la fuerza: la primera es propia del hombre; la segunda lo es de las bestias. Pero como a veces la primera no basta, es necesario recurrir a la segunda.

...y más específicamente, debe ser zorro y león; es decir, astuto y agresivo.

Por lo tanto, un príncipe debe saber hacer buen uso tanto del animal como del hombre. Los escritores de la Antigüedad han enseñado este principio a los príncipes de forma encubierta, describiendo de qué forma Aquiles y muchos otros príncipes antiguos fueron confiados a los cuidados del centauro Quirón, para que los educase bajo su disciplina. Tener como preceptor a un ser medio animal y medio hombre no significa otra cosa que un príncipe debe saber emplear ambas naturalezas, y que la una no puede perdurar sin la otra. Estando, pues, el príncipe obligado a saber comportarse a veces como una bestia, de entre ellas ha de elegir el zorro y el león; porque el león no sabe defenderse de las trampas ni el zorro de los lobos. Es necesario, pues, ser zorro para conocer las trampas y león para atemorizar a los lobos.

El príncipe debe actuar en interés del Estado.

Por consiguiente, un señor prudente no puede ni debe mantener la palabra dada cuando tal cumplimiento se vuelva en contra suya y hayan desaparecido, además, los motivos que obligaron a darla.

La propensión a la traición es connatural a la especie humana.

Y si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no lo sería; pero como son malos y no mantienen lo que prometen, tampoco tú tienes por qué mantenérselo a ellos.

Aun así, la traición debe ir siempre enmascarada. En política, la apariencia es tan importante como la sustancia.

Jamás le faltaron a un príncipe motivos legítimos con los que disimular su inobservancia. De esto se podrían dar infinitos ejemplos modernos, y mostrar cuántas paces, cuántas promesas han sido hechas en vano por culpa de la infidelidad de los príncipes: y el que ha sido más zorro, a ése le ha ido mejor. Pero también es necesario saber matizar esta condición y ser un gran simulador y disimulador: y son tan simples los hombres y dependen tanto de las necesidades presentes, que aquel que engaña encontrará siempre a quien se deje engañar.



Otro retrato de Maquiavelo.



REALISMO POLÍTICO

Es el principio enunciado por Maquiavelo, según el cual la acción política encuentra en sí misma su justificación, al garantizar el orden y la libertad de la convivencia civil. La política, por lo tanto, constituye una ciencia autónoma e independiente de cualquier sistema ético o religioso.

Moro

1478-1535



Tomás Moro, retratado por Hans Holbein (1527, Nueva York, Colección Frick).

No se puede describir la vida de **Thomas More**, humanista, político y filósofo inglés, sino a partir del martirio que le dio fin, en 1535, cuando el filósofo fue decapitado por orden de Enrique VIII a causa de su negativa a avalar el cisma anglicano derivado del Acto de Supremacía del año precedente, con el que el soberano inglés separó la Iglesia inglesa de la romana. Gran humanista y literato, amigo de Erasmo, tras una precoz vocación religiosa (fue proclamado santo por Pío XI) se dedicó con éxito a la vida política: primero fue miembro de la cámara de los Comunes, se convirtió luego en uno de los integrantes del consejo privado de la corona y, finalmente, alcanzó el grado de gran canciller del rey.

La fama de Moro está ligada a su mayor obra, *Utopía* (1516), literalmente «en ningún lugar», en la que, remitiéndose al modelo de la República de Platón, el filósofo describe detalladamente una isla imaginaria descubierta por un viajero también imaginario (Rafael Itlodeo), estableciendo una precisa comparación entre los racionales hábitos de vida de los Utópicos y los de los ingleses.

Si bien *Utopía* se considera la primera obra de un nuevo género literario (la ciencia ficción), no se trata de un relato fantástico, sino de una ***verdadera novela filosófica, una crítica contundente a la sociedad contemporánea a través de la comparación con un modelo ideal de República perfecta.*** Justamente por el título de la afortunada obra de Moro (de la que se han extraído todos los fragmentos reproducidos), el término *utopía* ha entrado a formar parte del lenguaje ordinario para indicar cualquier ideal social, político y religioso, de difícil –cuando no imposible– realización.

82 Trabajar todos y trabajar menos en la isla de Utopía

EL PROBLEMA ¿Es posible hacer más justo el sistema productivo? ¿En qué condiciones podría el trabajo convertirse en una actividad gratificante? ¿Es preferible la formación integral del hombre o la especialización profesional?
LA TESIS En la isla de Utopía no hay diferencias de sangre o de género; todos los ciudadanos son iguales y todos se ocupan en la agricultura o en la artesanía, de tal modo que la rotación del trabajo impida la aparición de diferencias sociales. También se trabaja poco, porque en una sociedad en la que todos trabajan, queda incluso espacio para el tiempo libre, la diversión y las actividades recreativas.

Una buena educación debe ser tanto práctica como teórica.

• Un arte que todos, hombres y mujeres, conocen muy bien, es el de la agricultura. Lo aprenden desde la infancia, en parte aprendiendo las bases en la escuela, en parte ejercitándolo casi como un juego en los campos cercanos a la ciudad. De esta manera no sólo aprenden la teoría, sino que ejercitan sus propios cuerpos en su práctica.

Es necesaria la especialización profesional.

Además de la agricultura, todos ellos se especializan en una actividad concreta. Por lo general se ocupan de los oficios más comunes, que son el tratamiento de la lana, la manipulación del lino, la albañilería, los trabajos de herrería y la carpintería. Aparte estos oficios, no hay otros que merezca la pena mencionar.

La ropa se produce en familia.

Los vestidos son iguales para todos los habitantes de la isla (salvo las diferencias en el vestir que distinguen a los dos sexos y a los célibes de los casados) y siempre idénticos para todas las edades; ello no impide que sean de atractivo corte, ni que resulten cómodos tanto en verano como en invierno. Cada familia confecciona sus propios vestidos, aunque respecto a los demás oficios, cada hombre y también cada mujer aprende uno en particular.

Hay profesiones femeninas y masculinas.

Las mujeres, por su constitución más débil, se dedican a los trabajos menos duros, como la elaboración de la lana y del lino. Del resto de los trabajos, los más duros son ejercidos por los hombres.

Se favorece la formación vocacional, incluso cambiando el ambiente familiar.

En general, casi todos los niños son educados en la profesión de sus padres, porque es algo que llevan en la misma sangre. Pero si alguien se siente atraído hacia otro oficio, es adoptado por la familia en la que se practica la actividad por él elegida. En tal caso, tanto su padre como el magistrado cuidan de que sea puesto al servicio de un jefe de familia serio y honesto. Del mismo modo, si alguien especializado en un oficio quiere aprender otro, se le permite hacerlo en idénticas condiciones. Una vez conseguidos los dos, puede ejercer el que más le agrade, a condición, sin embargo, de que la ciudad no necesite más de uno de ellos.

Es necesario el justo equilibrio entre trabajo y reposo.

La principal, por no decir única, misión de los encargados del control, es la de velar para que nadie se entregue a la ociosidad, sino que todos se apliquen al máximo a su trabajo, pero sin por ello fatigarse trabajando como bestias desde el alba

hasta el anochecer, pues una tal condición es mucho peor que la misma esclavitud.
Y, sin embargo, ésta es la condición de los trabajadores en todas partes, excepto en Utopía.

En una sociedad justa, sería posible trabajar sólo seis horas al día.

Allí se divide la jornada en veinticuatro horas iguales, y dedican sólo seis al trabajo. Trabajan tres horas antes del mediodía, y a continuación almuerzan y dedican dos horas al reposo; después trabajan otras tres horas, para terminar con la cena. Contando la primera hora desde el mediodía, se acuestan a las ocho de la tarde y duermen ocho horas.

El tiempo libre se emplea en actividades formativas.

Cada cual pasa el tiempo que les queda entre el trabajo, la comida y el descanso, como mejor cree; pero no en lascivias u otras ocupaciones inocuas, sino que, estando libres de fatiga corporal, se empeñan útilmente en cosas agradables y provechosas. Estas horas de tiempo libre a menudo se dedican al estudio. Según una solemne tradición, cada mañana antes del alba se celebran lecciones públicas a las que están obligados a asistir sólo los que han sido elegidos para estudiar.

La elección profesional debe seguir el criterio de la vocación personal.

A pesar de ello, hay que reconocer que muchos, tanto hombres como mujeres de todas condiciones, se agolpan en el lugar de los cursos para escuchar sus lecciones: unos a unas, otros a otras, según sus preferencias. Pero si alguno prefiere dedicar este tiempo libre a los trabajos de su oficio (como sucede a muchos, cuyo intelecto no alcanza la elevación contemplativa que requieren las artes y las ciencias), nadie se lo impide; al contrario, se les felicita por ser útiles a la República.

Un horario de trabajo reducido no empobrece a la sociedad.

Pero ahora considerad atentamente algo, o de otro modo podríais engañaros. Sabiendo que sólo dedican seis horas al trabajo, podríais pensar que de ello se derive una gran carencia de bienes. No es así, porque ese limitado número de horas no sólo es suficiente, sino que basta y sobra para poder vivir cómodamente.

En nuestra sociedad trabaja sólo una pequeña parte de la población.

Lo comprenderéis enseguida si observáis atentamente la mucha gente ociosa que hay en otras naciones. En primer lugar, casi todas las mujeres, que son más de la mitad de la población (allí donde las mujeres tienen alguna ocupación, entonces son los hombres los que no hacen nada); después, la gran turba ociosa de los sacerdotes y la de aquellos que se hacen llamar hombres de la Iglesia. Añadámosles los ricos, en especial los propietarios de terrenos, que la gente suele llamar gentilhombres o nobles.

Si el trabajo fuese distribuido por igual, todos podrían trabajar menos.

Incluid en este número a sus servidumbres, esa chusma de bergantes y espadachines sin oficio que les rodean. Añadámosles ciertos mendigos robustos y sanos que esconden su vivir ocioso tras de una enfermedad o malformación. Os daréis cuenta entonces de que las cosas que los hombres necesitan para vivir se producen con el trabajo de unos pocos.

83 Amor y guerra entre los habitantes de Utopía

EL PROBLEMA ¿Qué soluciones pueden adoptarse para mejorar la convivencia social? ¿Es lícita la sexualidad extra matrimonial?
LA TESIS No obstante la reafirmación de los valores tradicionales de la familia y del matrimonio, la condición de las mujeres descrita por Moro en la isla de Utopía es mucho mejor que la realidad histórica que les era contemporánea. Las mujeres pueden participar en las actividades bélicas, aunque –afirma el filósofo– las mejores guerras son aquellas en las que no hay necesidad de combatir; en ciertos casos pueden obtener el divorcio, y son castigadas lo mismo que el marido en caso de adulterio o de una relación sexual anterior al matrimonio.

La familia es el elemento base del tejido social.

Diré ahora cómo se comportan unos con otros, cuáles son las relaciones entre las personas y cómo tiene lugar la distribución de las cosas. En primer lugar, la ciudad está formada por familias, por lo general constituidas por vínculos de sangre. Cuando se casan (si es que tienen la edad justa), las mujeres se van a vivir a la casa del marido. Los hijos varones, en cambio, como todos los descendientes de este sexo, permanecen siempre en la misma familia. El jefe de familia es el varón más anciano, a menos que su mente esté afectada por la vejez: en este caso, lo sustituye el que más se le acerca en edad.

Un rígido control demográfico determina la estructura de las familias.

Para evitar que el número prescrito de ciudadanos ni disminuya ni aumente más de lo debido, se ha establecido que ninguna familia (en cualquier ciudad, sin contar los bosques circundantes, suman unas seis mil) tenga menos de diez o más de dieciséis hijos adultos. Para los niños, en cambio, no se puede fijar ningún límite. Esta regla es fácil de cumplir asignando los hijos de las familias más numerosas a las menos numerosas. Si sucede que la ciudad supera el número establecido de nuevos nacimientos, éstos son enviados a otra ciudad que carezca de los suficientes.

La fundación de colonias es el remedio para el aumento de la población.

En el caso de que los habitantes de la isla sean demasiado numerosos, se escogen algunos para que vayan a vivir a una ciudad construida en la cercana tierra firme, donde hay muchos terrenos vírgenes y abandonados. La nueva ciudad observa las mismas leyes que la isla y acoge, si así lo desean, a los indígenas del lugar. En tal caso, los dos pueblos, uniéndose y conviviendo, se habitúan pronto a los mismos usos y costumbres, y esto con gran provecho para ambos. Los habitantes de Utopía, con sus leyes, logran que una tierra que antes era estéril e incapaz de nutrir a los indígenas, sea pronto capaz de sostener ambas poblaciones.

En algunos casos, el colonialismo y la requisa de las tierras están justificados por un superior interés económico general.

Pero si los habitantes de la zona no aceptan vivir con ellos y según sus leyes, entonces los expulsan del territorio que han tomado. Si aquéllos se niegan o se rebelan, los combaten. De hecho, están convencidos de que no hay guerra más justa que aquella contra quien mantiene una tierra improductiva, impidiendo a los demás poseerla y cultivarla cuando es la ley de la naturaleza que se pueda aprovechar para explotarla y tener de qué vivir.

La sexualidad prematrimonial se desaprueba.

La mujer no se casa antes de los dieciocho años; el varón, no antes de cumplidos cuatro años más. Tanto el hombre como la mujer sorprendidos en secreta libido antes del matrimonio son severamente castigados, y a ambos se les prohíbe para siempre el matrimonio, a menos que el supremo magistrado les perdone la falta. Tanto el padre como la madre de la familia en cuya casa se ha producido el escándalo son expuestos a la desaprobación pública, por su poca diligencia en su obligación de velar por los hijos.

La libertad sexual va contra la institución matrimonial.

Castigan tan severamente estos deslices por estar convencidos de que, de no frenar las libertades sexuales, pocos se unirán en el amor del matrimonio, en el que se debe pasar la vida entera con la misma persona y compartir con serenidad dolores y desgracias.

Antes del matrimonio, la pareja debe verse desnuda.

Por lo demás, en la elección de la esposa y el marido siguen con la máxima seriedad y convicción un ritual que, a mi parecer, es absurdo y ridículo. Una dama honorable y honesta muestra la prometida, sea virgen o viuda, completamente desnuda a su pretendiente. Del mismo modo, un anciano sabio y discreto muestra a la novia a su pretendiente desnudo. Reímos de esta costumbre, desaprobándola y considerándola estúpida. Ellos, en cambio, se sorprenden de la estupidez de otros pueblos que, en la venta de un potrillo de poca monta, sospechan y rehúsan comprarlo si no lo ven sin manta ni silla, aunque con ellas el potro está casi desnudo...

La indisolubilidad del matrimonio y los casos aceptados de divorcio.

Se han visto inducidos a considerar el asunto con la máxima atención porque en esa parte del mundo son los únicos entre todos los hombres que se contentan con una sola mujer y el matrimonio sólo se rompe por la muerte, salvo en caso de adulterio o de comportamientos intolerables por parte de un cónyuge. En estos casos, el Senado concede a la parte ofendida el permiso para casarse de nuevo, mientras que el otro vivirá en la infamia y sin poder casarse de nuevo.

El divorcio por consenso.

Sucede a veces que el hombre o la mujer no van de acuerdo y hallan ambos a alguien con quien esperan vivir mejor. Entonces se divorcian de común acuerdo y contraen nuevo matrimonio con otra persona. Esto sucede sólo con el consentimiento del Senado, después de que los magistrados y sus esposas hayan examinado atentamente el caso. El permiso no se concede a la ligera porque saben que nada hay más peligroso para la estabilidad del amor conyugal que la fácil esperanza de un nuevo matrimonio.

Las penas previstas para el adulterio.

Quien rompe el vínculo conyugal es castigado con la más dura esclavitud. Si los culpables de un adulterio están casados, entonces las dos partes ofendidas obtienen el divorcio y pueden casarse entre sí (si lo desean) o con quien prefieran. Pero si una de las partes ofendidas sigue amando al culpable de una tal perfidia, no está obligada a renunciar al matrimonio, siempre que esté dispuesta a seguir al cónyuge en la esclavitud a la que se le condena por su grave pecado. Así, a menudo suce-

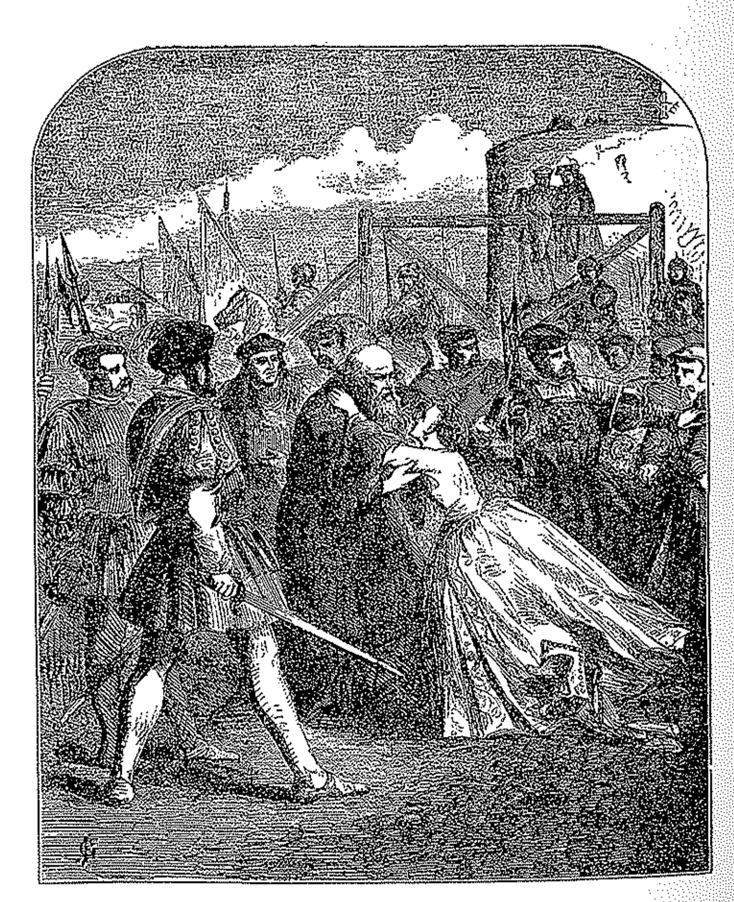
de que el arrepentimiento del uno y la entrega del otro conmueven al magistrado supremo de tal modo, que concede a ambos la libertad. Pero quien reincide en el mismo pecado, es castigado con la muerte.

Las mejores batallas son aquellas en las que no se combate.

A menudo lamentan y se avergüenzan de una victoria ganada con sangre, ya que juzgan absurdo comprar una mercancía, por muy valiosa que sea, a un precio tan excesivo. Se complacen mucho si logran derrotar al enemigo con habilidad y engaño. Celebran este triunfo con festejos públicos, erigiendo un monumento a una acción que consideran heroica.

También las mujeres participan en las acciones bélicas.

Pero así como el Estado no empuja a nadie a una guerra en contra de su voluntad, del mismo modo no impide a las mujeres que sigan a sus maridos, si lo desean; al contrario: las estimulan y alaban a quienes lo hacen. En el campo, todas avanzan junto al marido; en la batalla, todos se rodean de hijos, parientes y amigos, de modo que la natural predisposición les lleve a ayudarse entre sí. Regresar sin la esposa se considera un deshonor para el hombre, así como para la mujer regresar sin el esposo o para el hijo hacerlo sin el padre. Por ello, si el enemigo es tan aguerrido que obliga al combate cuerpo a cuerpo,



La ejecución de Moro, en una ilustración de la época romántica.

éste se vuelve tan duro y sangriento que concluye, si es necesario, con la aniquilación de ambas partes.

El derecho a la eutanasia 84

EL PROBLEMA ¿Es justo poner fin con la muerte a los sufrimientos de los enfermos terminales? ¿Debe el suicidio ser prohibido por ley?
LA TESIS Una de las más avanzadas reformas previstas por Tomás Moro se refiere a la licitud de la eutanasia, es decir, al derecho del moribundo a acabar dignamente su vida, poniendo fin, con un suicidio asistido, a sufrimientos incurables por la ciencia médica. También avanzado, y hoy de gran actualidad, es el principio de que los portadores de diferencias y deformidades físicas tengan derecho al mismo respeto que las personas sanas.

El respeto por las deformidades físicas.

• Burlarse de alguien por sus deformidades o mutilaciones es considerado inconveniente y vergonzoso, no para quien es objeto de la burla, sino para quien la hace, considerando equívocamente como un defecto lo que el otro no ha podido en absoluto evitar.

El justo equilibrio en el cuidado del cuerpo.

De la misma manera, así como consideran errado a quien no conserva su belleza, juzgan insolente y reprobable ayudarla con los artificios del maquillaje. Saben por experiencia que la belleza no hace a las mujeres tan queridas por el marido como la honestidad y el respeto.

La eutanasia es permitida y favorecida.

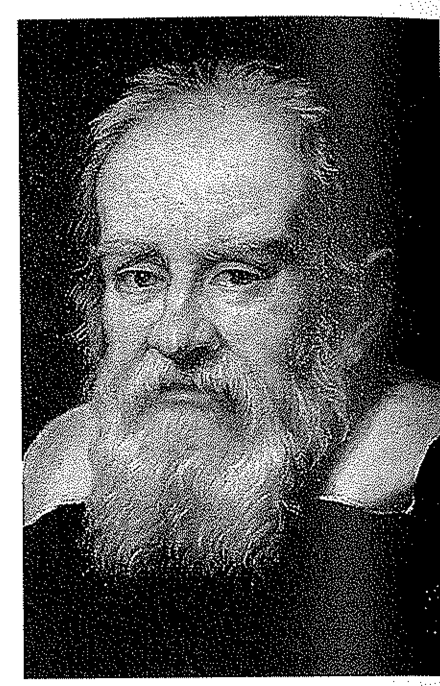
Los enfermos son tratados con amor, y no se escatiman ni medicinas ni alimentos que los puedan sanar. Consuelan a los enfermos incurables sentándose junto a ellos, hablándoles y facilitándoles todos los cuidados necesarios para que no sufran demasiado. Pero si alguno no sólo es enfermo incurable, sino que sufre continuos sufrimientos, los sacerdotes y magistrados lo exhortan a no prolongar su pestilente mal, pues su existencia ya no es útil, grava a los demás, para él sólo es fuente de dolor y no hace sino sobrevivir a su muerte.

Aun así, el suicidio requiere de un «permiso».

Pero no obligan a nadie a suicidarse en contra de su voluntad, ni por ello le conceden menos cuidados. Para quien lo acepta, morir de ese modo se considera algo honorable. Pero el que se quita la vida sin haber recibido el permiso de los magistrados y sacerdotes, es juzgado indigno y se le abandona en cualquier ciénaga sin darle sepultura.

UTOPÍA
Literalmente, *no lugar*, es decir, «lugar que no existe», término escogido por Tomás Moro para su obra homónima y que pasó luego al lenguaje común para designar la descripción de una sociedad ideal, ordenada según los principios de justicia e igualdad. Los filósofos han debatido largamente sobre la utilidad de elaborar modelos de Estados perfectos, y por lo tanto inalcanzables en la práctica.

Galileo
1564-1642


Retrato de Galileo.

Nacido en Pisa de una familia de la burguesía media (el padre era músico y comerciante), **Galileo Galilei** se trasladó a Florencia a los diez años, donde recibió su primera educación. Se inscribió en la facultad de Medicina por voluntad de sus padres, pero no le interesaron demasiado estos estudios y no obtuvo el título. Le atraía, en cambio, la matemática, que empezó a estudiar con éxito bajo la tutela de Ostilio Ricci, discípulo del gran matemático Nicolas Tartaglia. Algunas invenciones notables (por ejemplo, una balanza para determinar el peso específico de los cuerpos) le valieron el nombramiento de profesor de matemática en la Universidad de Pisa, en la que permaneció durante tres años estudiando en particular el problema de la caída de los cuerpos graves. En 1592 se trasladó a la Universidad de Padua, donde residió durante dieciocho años (quizá los más intensos y felices de su vida).
En 1610 hizo públicos sus extraordinarios descubrimientos obtenidos con el telescopio en su obra *Nunzio sidereo,* que le proporcionó una fama inmediata pero que a la postre le acarreó la hostilidad de los teólogos y los astrónomos aristotélicos. Regresó a la Toscana bajo la protección del gran duque Cosme de Médicis, y en 1613 escribió las *Demostraciones en torno a las manchas solares* en lengua vulgar, para obtener el consenso en todos los ámbitos, e inició una obra de propaganda de las teorías astronómicas copernicanas. Esta actividad, en particular las cuatro cartas abiertas dirigidas a Benedetto Castelli sobre ***las relaciones entre ciencia y fe***, provocaron la denuncia al Santo Oficio y la solemne amonestación del cardenal Bellarmino. En 1623 escribió *Il Saggiatore* y en 1623, después de la elección del nuevo papa Urbano VIII (quien siempre se había mostrado benevolente con él), el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo.* Fue de nuevo convocado por la Inquisición y obligado a abjurar. Fue retenido en confinamiento en Villa Médicis y luego en la aldea de Arcetri, donde escribió su última obra, los *Discursos y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias,* publicada en 1638.

Obras más importantes: *Nunzio sidereo* (en latín, 1610); *Il Saggiatore* (1623); *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* (1632); *Discursos y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias* (1638).

La *Biblia* debe ser interpretada 85

EL PROBLEMA ¿Qué valor debe atribuirse a la *Biblia?* ¿Puede haber oposición entre ciencia y fe?
LA TESIS En principio, no debería haber discrepancias entre la palabra de los profetas y la observación científica, ya que tanto la *Biblia* como la naturaleza son obra del mismo Creador. Puede darse, sin embargo, un cierto desacuerdo, pues las Escrituras no son un tratado de astronomía y los profetas, para hacerse entender, debían tener en cuenta el nivel cultural de sus interlocutores. De lo que se desprende que las Sagradas Escrituras deben ser oportunamente interpretadas, distinguiendo el sentido verdadero del literal. La naturaleza, en cambio, que bien puede definirse como otro libro escrito por Dios, no puede dar lugar a equívocos. No es la ciencia la que debe adaptarse a la *Biblia*, sino que es la interpretación de la *Biblia* la que debe adaptarse a las teorías de los científicos.
El texto siguiente es parte de una carta enviada por Galileo a Benedetto Castelli, su discípulo predilecto. En realidad, no se trata de un documento privado, ya que para tratar el delicado problema de las relaciones entre ciencia y fe, de gran actualidad tras los descubrimientos astronómicos debidos al telescopio, Galileo eligió voluntariamente el género literario epistolar, ya fuese porque era menos comprometido para el autor o porque estas cartas, copiadas y difundidas ampliamente en el ambiente científico y cultural de la época, cumplían la tarea que hoy llevan a cabo las revistas científicas.

• Acerca del problema general planteado por la Madama Serenísima, me parece que muy sabiamente ha afirmado que las Sagradas Escrituras no pueden nunca afirmar lo falso ni equivocarse, siendo todas sus proposiciones de absoluta e inviolable verdad. Lo único que yo habría añadido es que, si bien las Escrituras no pueden equivocarse, no podemos excluir que se hayan equivocado algunos de sus intérpretes y glosadores, y de diversas maneras.

La Biblia contiene la verdad, pero puede ser malinterpretada.

Entre éstos habría uno muy grave y frecuente: el quererse atener al significado literal de las palabras. Si así fuese, no sólo se harían patentes múltiples contradicciones, sino que se incurriría en graves herejías e incluso en blasfemias, porque sería necesario atribuir a Dios pies, manos y ojos, y también sensaciones físicas y emociones propias del hombre, como la ira, el pensamiento, el odio e incluso el olvido de las cosas pasadas y la ignorancia de las futuras.

El verdadero significado de una frase no siempre coincide con su sentido literal.

Por lo que, como en las Escrituras se encuentran muchas afirmaciones que, tomadas al pie de la letra, presentan un contenido distinto del auténtico, pero por otra parte están formuladas de esta manera para superar la ignorancia del pueblo, así para los pocos que merecen diferenciarse del pueblo ignorante es necesario que los glosadores expongan sabiamente el auténtico significado y expliquen asimismo los motivos por los que se ha utilizado aquella forma particular para un determinado contenido.

Los profetas utilizaron una lengua imaginativa para hacerse entender por sus contemporáneos.

Establecido entonces que en muchos pasajes las Escrituras no sólo pueden transmitir significados divergentes a los de las palabras tomadas al pie de la letra, sino que puede darse el caso de que incluso se vean en la necesidad de hacerlo, me parece que en las discusiones de carácter científico deberían dejarse a un lado.

La Biblia no expone verdades científicas.

Tanto la Biblia como la naturaleza son obra de Dios, pero la primera puede ser malinterpretada, mientras que la segunda es estudiada científicamente. Por lo tanto, en caso de contradicción es más razonable fiarse de lo que dice la naturaleza.

Visto, pues, que tanto las Sagradas Escrituras como la naturaleza tienen el mismo origen en el Verbo divino, la una en tanto que dictada por el Espíritu Santo y la otra como obediente ejecutora de los proyectos de Dios; visto, además, que estamos todos de acuerdo en que, para que todos puedan comprenderlas, las Escrituras emplean un lenguaje que, tomado al pie de la letra, a menudo difiere de la verdad absoluta; visto también que, siendo la naturaleza inexorable e inmutable, de ningún modo puede ser afectada por las explicaciones que, con sus instrumentos limitados, pueden dar los seres humanos de sus fines recónditos y de sus modos de explicarse, porque nunca se aleja de la ley a la que está sometida; visto todo esto, puede razonablemente concluirse que no hay ningún motivo para plantear dudas ante lo que los fenómenos naturales o la sensata experiencia nos ponga ante los ojos, o ante las deducciones a las que nos conduzcan los experimentos rigurosos, oponiendo a ello pasajes de las Escrituras que aparentemente sostienen lo contrario, considerando además que toda proposición de las Escrituras no está vinculada a la obediencia severa de una ley, como sí lo están los fenómenos naturales.

Muchos pasajes de la Biblia deben ser interpretados en sentido metafórico.

Así pues, si las Escrituras atenuaron sus dogmas fundamentales, llegando a atribuir a Dios condiciones lejanas y contrarias a su esencia con la simple finalidad de adecuarse a la capacidad de comprensión de pueblos rudos e incultos, ¿quién querrá obstinarse en sostener que, renunciando a este fin, al hablar incluso casualmente de Tierra, Sol o de cualquier otra criatura, haya escogido atenerse con el máximo rigor al significado restringido y limitado de las palabras?

Para ser comprendidos, los profetas debieron ajustarse a los conocimientos científicos de la época.

Con mayor razón, porque habrían afirmado a propósito de estas criaturas cosas bien lejanas de los planteamientos generales de las Sagradas Escrituras; es más: cosas tales que, de haber sido presentadas como verdades desnudas y crudas, habrían sin duda comprometido su fininalidad, dejando al pueblo más reacio a recibir los mensajes de la salvación del alma.

Es más segura una observación científica natural que una interpretación bíblica.

Estando así las cosas y siendo evidente que dos verdades nunca pueden ser contradictorias entre sí, es tarea de los sabios glosadores dedicarse a descubrir el verdadero significado de los pasajes bíblicos, de acuerdo con las conclusiones a las que se llega mediante la observación de la naturaleza, ciertas y seguras porque son sensiblemente manifiestas o porque están deducidas de demostraciones metodológicamente incontestables.

En caso de oposición entre Biblia y ciencia, debe predominar la observación científica.

Aún más: puesto que, como he dicho, aunque dictadas por el Espíritu Santo, por las razones aducidas las Escrituras presentan en muchos puntos exposiciones cuyo verdadero significado está muy alejado del literal –y como por otra parte no podemos afirmar con certeza que todos los intérpretes hablen inspirados por Dios–, me parecería un modo sabio de actuar el impedir a cualquiera la vinculación de todos los pasajes de la Escritura como si debiese de algún modo dar por fuerza revisiones verídicas en materia de fenómenos naturales, después de que los sentidos y las demostraciones científicas hayan llevado a valoraciones contrarias. ¿Quién quiere poner límite al ingenio humano? ¿Quién querrá afirmar que en el mundo ya se sabe todo lo que se puede saber?...

Las verdades que hay que buscar en la Biblia son de tipo ético y religioso.

Yo opino que la autoridad de las Sagradas Escrituras se ha propuesto como único fin convencer a los hombres acerca de las cuestiones que, siendo necesarias para la salvación y trascendentes respecto a las posibilidades del lenguaje humano, no podían con otra ciencia u otro medio haber aparecido como creíbles sin la intervención del Espíritu Santo.

No hay en la Biblia ninguna doctrina astronómica.

Pero que Dios mismo, quien nos ha hecho entrega de los sentidos, de la inteligencia y del lenguaje, haya querido, haciéndonos arrinconar estos dones, hacernos evidente con instrumentos diferentes lo que con aquéllos podemos conocer, es algo que no me parece que sea necesariamente creíble, sobre todo a propósito de aquellas ciencias que tienen en las Escrituras un tratamiento completamente irrelevante y fragmentario. Como es precisamente el caso de la astronomía, presente de una manera tan sumaria que ni siquiera cita los nombres de los planetas. Por otra parte, si los primeros escritores sagrados hubiesen tenido la intención de comunicar al pueblo la verdad acerca de la disposición y el movimiento de los cuerpos celestes, no habrían hablado tan poco sobre ello, que es lo mismo que no decir nada en relación con los continuos, complejísimos y admirables avances que caracterizan a esta ciencia.

El lenguaje del gran libro de la naturaleza 86

EL PROBLEMA ¿Qué debe creerse cuando la experiencia contradice la opinión de un prestigioso y noto pensador?
LA TESIS Las siguientes frases célebres de Galileo, extraídas de *Il Saggiatore*, resumen el espíritu de la nueva mentalidad científica. Filosofar no significa conceder libre salida a la fantasía metafísica o esforzarse en la correcta interpretación de un pasaje de alguna autoridad, sino investigar la naturaleza para descubrir sus verdaderas leyes. Ello sólo es posible adecuando la mente humana al específico carácter matemático y geométrico con el que *el gran libro de la naturaleza* fue escrito por Dios. La matemática, por lo tanto, constituye el lenguaje específico de la ciencia.

Es un error establecer el valor de un texto basándose en el prestigio de su autor.

• Me parece distinguir en Sarsi la firme creencia de que en el filosofar es necesario apoyarse en la opinión de algún autor célebre, de manera que nuestra mente, cuando no esté guiada por el discurso de otro, permanezca absolutamente estéril e infecunda y tal vez considere que la filosofía sea un libro y una fantasía de un hombre, como la *Ilíada* o el *Orlando furioso*, obras en las que lo menos importante es que lo escrito sea real.

También la naturaleza es un libro compuesto por Dios.

Señor Sarsi, esto no es así. La filosofía está escrita en este enorme libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (me refiero al universo), pero que no puede comprenderse si antes no se enseña a comprender su lengua y a conocer los caracteres en los que está escrito.

Las matemáticas son el instrumento de las investigaciones físicas.

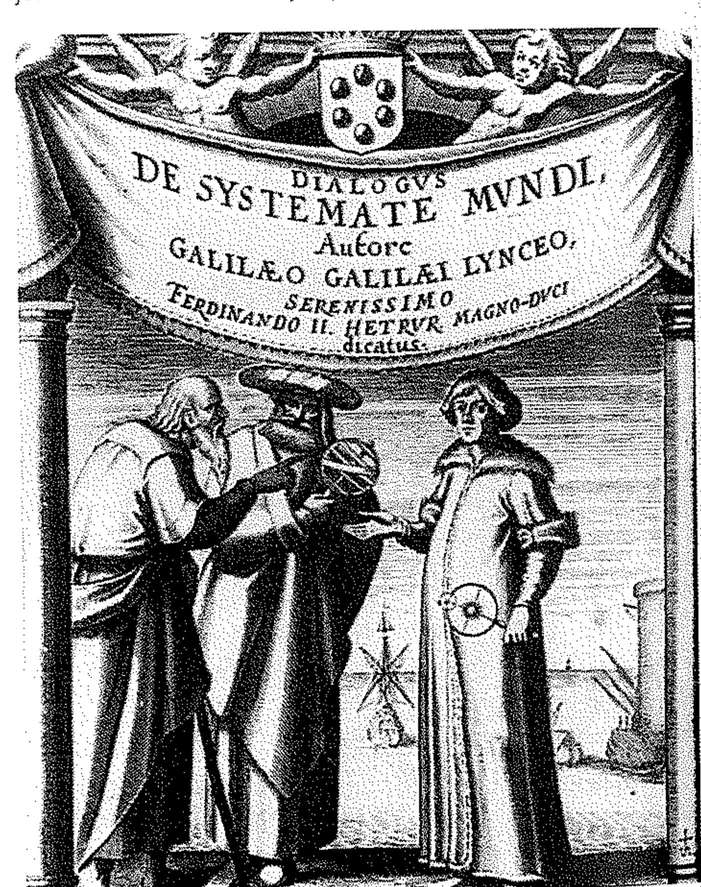
Este libro, la naturaleza, está escrito en lenguaje matemático, y los caracteres son triángulos, círculos y las demás figuras geométricas, medios sin los que resulta imposible entender humanamente ni una palabra; sin ellos, se deambula vanamente por un oscuro laberinto.

INTERPRETACIÓN O HERMENÉUTICA

En el lenguaje común, *interpretar* significa elaborar la comprensión de un texto cuyo sentido no sea claro de inmediato. La interpretación ha atraído a menudo el interés de los filósofos por aspectos problemáticos como, por ejemplo, los siguientes: 1) ningún texto es absolutamente claro, por lo que cada lectura será, al menos en parte, interpretación; 2) un texto puede ser siempre leído e interpretado de diversas maneras, según se privilegien sus aspectos formales y literales o su significado profundo o, incluso, si se buscan posibles mensajes ocultos en metáforas o símbolos. Con el nombre de *hermenéutica* (arte o técnica de la interpretación), la reflexión sobre este tema ocupa un lugar importante en la filosofía del s. XXI.

CUALIDADES OBJETIVAS Y SUBJETIVAS

Las cualidades objetivas o primarias son inherentes e inseparables de los cuerpos: la forma, la extensión, el movimiento. Las cualidades subjetivas o secundarias varían y dependen, al menos en parte, del sujeto: el color, el sabor, la luminosidad, etc. No todos los filósofos aceptaron esta distinción; Berkeley la puso en tela de juicio (*véase* 119).



Frontispicio del Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo.

EXPERIENCIA/EXPERIMENTO

La experiencia es una observación genérica del medio; se basa en la percepción sensorial; no se repite nunca de la misma manera y en ocasiones depende de la cualidad y de la disposición del sujeto. El experimento científico, por el contrario, se desarrolla en el laboratorio (reduciéndose, por lo tanto, la complejidad del mundo real); intenta responder a una cuestión precisa; se sirve de instrumentos y aparatos técnicos; puede repetirse en cualquier lugar y por cualquier persona; no depende en absoluto de la calidad humana del experimentador.

AUTORIDAD (*AUCTORITAS*)

Es el prestigio reconocido al autor de un texto. La mentalidad medieval y pre-científica tendía a establecer una estrecha relación entre autoridad y verdad, excluyendo así que algunos textos pudiesen ser puestos en discusión y limitando la discutibilidad de otros en base a un rígido sistema jerárquico. Los textos revelados (la *Biblia* y los *Evangelios*) no se podían criticar en absoluto por ser obra del mismo Dios; a continuación estaban las obras de los Padres de la Iglesia, consideradas fundamento de la ortodoxia; y por último los textos de los grandes filósofos griegos, considerados como el máximo e insuperable nivel alcanzable por la capacidad intelectual humana.

El tacto y las cosquillas: cualidades objetivas y subjetivas 87

EL PROBLEMA ¿Existen las percepciones no subjetivas? Determinadas cualidades de la materia (como la extensión o el peso), ¿pueden llamarse objetivas? LA TESIS La cuestión de si existen en la naturaleza cualidades objetivas (extensión, forma, peso, medida) junto a las subjetivas (color, sabor, etc.) ha sido una de las más discutidas en la historia de la filosofía (*véase* 119). Mientras que, por ejemplo, el sabor de una comida produce claramente una valoración subjetiva, parece sensato afirmar que la extensión de un cuerpo se puede determinar de manera objetiva. En el siguiente pasaje, Galileo sostiene la existencia de cualidades objetivas analizando el funcionamiento del tacto, habitualmente considerado el menos fiable de los cinco sentidos. Es suficiente, por ejemplo, tocar un objeto para saber de modo ineludible su forma, porque incluso con los ojos cerrados nadie confunde una esfera con un cubo. Por otra parte, sin embargo, el contacto con los objetos produce también reacciones absolutamente subjetivas: las cosquillas, por ejemplo, dependen más del estado del sujeto (de la capacidad de reacción de su piel) que de la naturaleza del objeto. El fragmento propuesto está, como el anterior, extraído de *Il Saggiatore*.

Un problema científico: la naturaleza del calor.

• Debo ahora, conforme a la promesa hecha más arriba a Vuestra Señoría Ilustrísima, expresar mi pensamiento acerca de la proposición *El movimiento es causa de calor,* mostrando de qué modo creo que puede ser verdadera. Pero antes me es necesario hacer algunas consideraciones acerca de eso que nosotros llamamos *calor*, del que dudo enormemente que en lo universal se haya formado un concepto muy alejado del verdadero, mientras que se cree que es un auténtico accidente, afección y cualidad que en realidad reside en la materia que sentimos que nos calienta.

En la naturaleza hay categorías principales (forma, tamaño, movimiento) y secundarias (color, sabor).

Por lo tanto, digo que siento cómo la necesidad me obliga, en cuanto concibo una materia o sustancia corpórea, a concebir al mismo tiempo que está terminada y formada de esta o aquella forma, que es respecto a otras o grande o pequeña, que está en este o en aquel lugar, en este o en aquel tiempo, que se mueve o está quieta, que toca o no toca otro cuerpo, que es una, algunas o muchas no puedo imaginar un modo de separarla de estas condiciones; pero que deba ser blanca o roja, amarga o dulce, sonora o muda, de olor grato o ingrato, no siento que la mente me fuerce a deber aprehenderla necesariamente acompañada de tales condiciones; es más: si los sentidos no estuviesen en guardia, quizá el discurso o la imaginación por sí misma no alcanzarían nunca a entenderla.

Las cualidades secundarias son subjetivas.

Por esto vengo pensando que estos sabores, olores, colores, etc., no sean otra cosa por parte del sujeto en el que nos parece que residen que meros nombres, y que tengan solamente su residencia en el cuerpo sensitivo, de modo que, apartado el animal, todas estas cualidades sean borradas y aniquiladas por más que nosotros, aunque les hayamos puesto nombres particulares y diferentes a aquellos de los primeros y reales accidentes, quisiésemos creer que fuesen verdaderamente y realmente distintas de aquéllos.

El tacto, por ejemplo, puede proporcionar indicaciones objetivas de la forma de los objetos.

Creo que con algunos ejemplos explicaré mi concepto más claramente. Muevo una mano ora sobre una estatua de mármol, ora sobre un hombre vivo. En cuanto a la acción que viene de esa mano, es la misma para esa mano sobre uno y sobre otro sujeto, que es la de aquellos primeros accidentes: es decir movimiento y tacto, y no por otros nombres la llamamos.

Pero las cosquillas, provocadas por el tacto, son subjetivas.

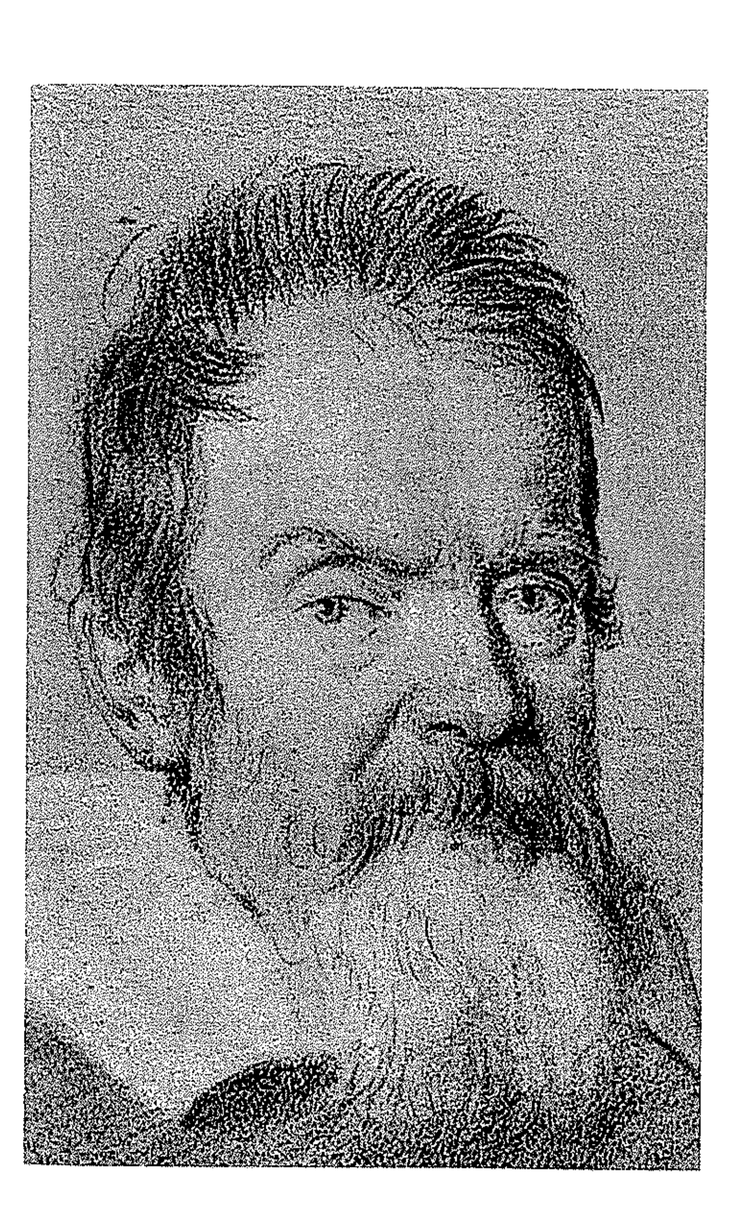
Pero el cuerpo animado que recibe tales operaciones siente diferentes efectos según sea tocado en una parte o en otra; si es tocado bajo la planta de los pies, encima de las rodillas o bajo las axilas, siente, además del mero toque, otro efecto, al que nosotros le hemos impuesto un nombre particular, llamándolo *cosquillas*: tal efecto es completamente nuestro, y en absoluto de la mano; y me parece que se equivocaría gravemente quien quisiera decir que la mano, más allá del movimiento y del tocamiento, tuviera en sí misma otra facultad distinta de ésta: esto es, las cosquillas, como si las cosquillas fuesen un accidente que residiese en ella.

Las cosquillas dependen de la sensibilidad de la piel del sujeto, no de la cualidad del cuerpo tocado.

Un poco de papel o una pluma, ligeramente rozados por encima de cualquier parte de nuestro cuerpo, cumple, en cuanto a él, exactamente la misma operación, que es moverse y tocar; pero en nosotros, tocando entre los ojos, en la nariz o debajo de ella, excita un cosquilleo casi intolerable, y en otras partes apenas se hace sentir. Pero ese cosquilleo está por entero en nosotros y no en la pluma, y apartado el cuerpo animado y sensible, ésta no es más que un mero nombre. Pues bien: de semejante y no mayor existencia creo que puedan ser muchas de las cualidades que son atribuidas a los cuerpos naturales, como sabores, olores, colores y otros.

La percepción táctil varía en las diferentes partes del cuerpo.

Un cuerpo sólido, y como se suele decir, muy material, movido y aplicado sobre cualquier parte de mi persona, produce en mí aquella sensación que nosotros llamamos *tacto*; y ésta, si bien ocupa todo el cuerpo, sin embargo parece residir principalmente en la palma de las manos, y más en las yemas de los dedos, con las que sentimos pequeñas diferencias de aspereza, finura, suavidad y dureza, que con otras partes del cuerpo no distinguimos tan bien; y de estas sensaciones unas nos son más gratas y otras menos, según la diversidad de figura de los cuerpos tangibles, lisas o escabrosas, agudas u obtusas, duras o débiles: y este sentido, que es más material que los otros y que está hecho de la solidez de la materia, parece que tenga relación con el elemento de la tierra...



Ottavio Leoni realizó este retrato a lápiz de Galileo en 1624, cuando el filósofo se instaló en Roma para ser procesado por la Inquisición.

Las cualidades subjetivas no existirían sin los órganos de los sentidos.

Pero que en los cuerpos externos para excitar en nosotros los sabores, los olores y los sonidos, se necesite algo más que tamaños, formas, multitudes y movimientos lentos o veloces, yo no lo creo; y considero que extirpadas las orejas, la lengua y la nariz, permanecen sin problemas las formas, las palabras, los números y los movimientos, pero no ya los olores, los sabores ni los sonidos, que fuera del animal vivo no son más que nombres, como no más que nombres son las cosquillas y los cosquilleos, eliminadas las axilas y la piel en torno a la nariz.

La importancia de la luz para la determinación de la percepción visible.

Y como los cuatro sentidos considerados tienen relación con los cuatro elementos, así creo que la vista, sentido principal por encima de todos los demás, tiene relación con la luz, pero con aquella proporción de excelencia como es la que está entre lo finito y lo infinito, entre lo temporal y lo instantáneo, entre la parte y lo indivisible, entre la luz y las tinieblas. De esta sensación y de las cosas que dependen de ésta yo no pretendo entender sino poquísimo, y para explicar ese poquísimo o mejor, para representarlo en papel, no me bastaría largo tiempo, y por eso lo dejo en silencio.

88 Sería verdad, si Aristóteles no lo negase

EL PROBLEMA ¿Qué induce a muchos individuos a negar la evidencia?
LA TESIS En su lucha por imponer el criterio de la verificación experimental, Galileo debió combatir no sólo a los teólogos, sino también a los filósofos aristotélicos. Los primeros negaban la verdad de los descubrimientos obtenidos con el telescopio porque contradecían el dictado literal de la *Biblia*; los segundos (representados en el diálogo por Simplicio) negaban las mismas verdades porque eran contrarias a las doctrinas científicas de Aristóteles. El efecto final era idéntico, pero distintos los presupuestos, porque si bien el caso de los teólogos puede ser de algún modo justificado por una fe mal entendida, no hay excusas para un pensamiento laico-científico como pretendía ser el aristotelismo. Sin embargo, el dogmatismo, la negación de la evidencia, el cerrar literalmente los ojos ante una prueba experimental, son comportamientos reales y, según Galileo, sólo explicables por una tendencia innata de la psique humana hacia la deferencia gregaria ante el poder y la autoridad. (Del *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo.*)

En la época de Galileo, las disecciones anatómicas eran un espectáculo público.

• SAGREDO Me encontraba un día en casa de un médico muy apreciado en Venecia, donde algunos para el estudio y otros por curiosidad se acercaban a veces a ver algún corte de anatomía hecho por la mano de algún diligente y práctico anatomista.

Según Galeno, los nervios nacen en el cerebro; según Aristóteles en el corazón.

Y sucedió aquel día que se estaba buscando el origen y el nacimiento de los nervios que, además, es una famosa controversia entre los médicos galenistas y los peripatéticos; y mostrando el anatomista cómo, partiendo del cerebro y pasando por la nuca, el enorme nudo de los nervios se iba luego distendiendo por la columna vertebral y derramando por todo el cuerpo, y que sólo una rama finísima como un hilo llegaba al corazón, volvióse a un gentilhombre que conocía por ser filósofo peripatético y por cuya presencia él había descubierto y mostrado todo con extraordinaria diligencia, y le preguntó si continuaba estando tan seguro, ya que el origen de los nervios estaba en el cerebro y no en el corazón.

En la mentalidad pre-científica, el parecer de una autoridad ilustre cuenta más que la experiencia.

El filósofo, después de haber dudado un poco, respondió: «Me habéis hecho ver esto hasta tal punto evidente y sensato, que si el texto de Aristóteles no dijese lo contrario –pues claramente dice que los nervios nacen del corazón–, sería necesario por fuerza darlo por verdadero».

El significado de una experiencia sólo se puede negar con el significado de otras experiencias.

SIMPLICIO Señores, quiero que sepan que esta disputa sobre el origen de los nervios no está en absoluto terminada y decidida, como quizá alguno piense.
SAGREDO Ni será nunca seguro mientras haya interlocutores como usted; pero esto que decís no disminuye la extravagancia de la respuesta del peripatético, quien contra tan sensata experiencia no responde produciendo otras experiencias o razones de Aristóteles, sino con la sola autoridad y el puro *Ipse dixit* [del latín: «Él lo afirmó».]

¿No es irreverente criticar a gigantes del pensamiento como Aristóteles?

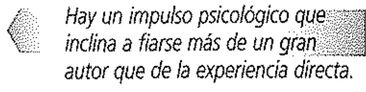
SIMPLICIO Yo creo, y en parte sé, que no faltan en el mundo cerebros muy extravagantes, cuya vanidad no debería redundar en perjuicio de Aristóteles, de quien me parece que habláis quizá con demasiado escaso respeto; y sólo su antigüedad y el gran nombre que ha adquirido en la mente de tantos hombres destacados deberían bastar para mantenerlo a salvo de todos los letrados.

Se puede apreciar a Aristóteles y criticar a los aristotélicos.

SALVIATI El asunto no es en efecto así, señor Simplicio: algunos de sus secuaces son tan pusilánimes que dan ocasión o, por mejor decirlo, que darían la ocasión de apreciarlo menos, cuando nosotros quisiéramos aplaudir sus ligerezas.

Si Aristóteles hubiese dispuesto de un telescopio, habría modificado su teoría astronómica.

¿Dudáis acaso de que si Aristóteles hubiese visto las novedades descubiertas en el cielo, no habría cambiado sus opiniones y no habría enmendado sus libros para acercarse a las doctrinas más sensatas, alejando de él a aquellos pobrecillos de cerebro que de modo en exceso pusilánime se empeñan en querer sostener cada cosa que dijo, sin comprender que si Aristóteles fuese tal y como se lo imaginan, sería un cerebro rebelde, una mente obstinada, un ánimo lleno de barbarie, una voluntad tiránica? ¿Y que considerando a todos los demás como unos necios borregos, quisiera que sus leyes fuesen antepuestas a los sentidos, a la experiencia, a la misma naturaleza?



Hay un impulso psicológico que inclina a fiarse más de un gran autor que de la experiencia directa.

Son sus secuaces quienes han dado la autoridad a Aristóteles, y no él quien la ha usurpado o tomado; y esto es así porque es más fácil cubrirse bajo el escudo de otro que aparecer a cara descubierta, y temen y no se arriesgan a alejarse un solo paso y antes que poner cualquier alteración en el cielo de Aristóteles, pretenden de manera impertinente negar aquello que ven en el cielo de la naturaleza.

Bacon
1561-1626

Más que un filósofo puro, Francis Bacon quiso ser un político. Hijo del lord guardasellos de la reina Isabel, fue introducido en la corte muy joven y recibió una educación jurídica que completó con la carrera diplomática. Después de su primer encargo en una misión diplomática en Francia, Bacon se convirtió en asesor legal de la corona. En este cargo debió de afrontar una dura prueba cuando el conde de Essex, su protector, fue acusado de traición por la reina y procesado. A Bacon le correspondió entonces la incómoda tarea de preparar la requisitoria contra el amigo, quien acabó condenado a muerte y decapitado. A pesar de la fidelidad demostrada, Bacon no consiguió imponerse realmente en su carrera política hasta finalizado el reinado de Isabel, y debió conformarse con ingresar en la Cámara de los Comunes. Las cosas, sin embargo, cambiaron con la llegada al trono de Jacobo I: en pocos años, el filósofo llegó a ser primero lord guardasellos y, a continuación, lord canciller, adquiriendo los títulos de barón de Verulam y vizconde de Saint Albans. En 1621, esta brillante carrera fue brutalmente interrumpida por una acusación de corrupción: como juez, en efecto, había aceptado regalos de un acusado, a cuyo favor Bacon manipuló la sentencia. Bacon, que llevaba una vida desenfrenada y lujosa, consiguió evitar la cárcel, tras reconocer la veracidad de las acusaciones Incapacitado para cualquier cargo público, se retiró a vivir aislado, dedicándose a los estudios y a su actividad de escritor.


Retrato de Bacon, de Paul van Somer.

Obras: *De la dignidad y del progreso del saber humano y divino* (1605); *Novum Organum* (en referencia al *Organon*, el ensayo de Aristóteles dedicado a la lógica, 1620); *De la dignidad y del progreso de las ciencias* (1623); *Nueva Atlántida* (1626).

Estudiar los errores para evitarlos 89

EL PROBLEMA ¿Es posible evitar los errores del razonamiento inventando un método para evitarlos?
LA TESIS La falacia del intelecto depende a menudo de la presencia en él de una serie de *prejuicios*: es decir, de creencias desconocidas, suposiciones y preconceptos que condicionan la adquisición del nuevo saber. Se trata, por ejemplo, de la tendencia típica de la mente a generalizar, a formular leyes partiendo de pocos ejemplos, a dar un peso excesivo a las preferencias personales, a usar sin miedo el nombre de cosas inexistentes como *fortuna, Empíreo* o *causa primera*. Dado que estas falsas nociones estorban al intelecto sin que el sujeto se dé cuenta, el primer paso para eliminarlas consiste en su individualización. (Los dos pasajes propuestos de Bacon proceden del *Novum Organum*.)

• Los prejuicios y las falsas nociones que penetraron en el intelecto humano fijándose profundamente dentro de él, no sólo obstaculizan la mente en un sentido que dificulta el acceso a la verdad, sino que incluso (una vez que este acceso es concedido) resurgirán de nuevo y serán causa de molestias también en la misma creación de las ciencias: a menos que los hombres, advertidos, no se preparen cuanto les sea posible contra ellos. Cuatro son los tipos de prejuicios que asedian la mente humana.

El error se fija en la costumbre y por ello tiende a pasar desapercibido.

Los prejuicios de la tribu están basados en la propia naturaleza humana y en la propia tribu o raza humana. Por lo tanto, se afirma falsamente que los sentidos son la medida de todas las cosas. Al contrario, todas las percepciones, sean de los sentidos o de la mente, derivan de la analogía con el hombre, y no de la analogía con el universo.

La percepción refleja más el modo de conocimiento del hombre que la realidad.

El intelecto humano se parece a un espejo que refleja irregularmente los rayos de las cosas, que mezcla su propia naturaleza con la de las cosas, las deforma y las tergiversa.

Metafóricamente, la mente se asemeja a un espejo.

Los ídolos de la caverna son ídolos del hombre en cuanto individuo. Cada cual, de hecho (aparte de las aberraciones propias de la naturaleza humana en general), tiene una especie de cueva o caverna propia que refracta y deforma la luz de la naturaleza, sea a causa de la naturaleza propia y singular de cada individuo, o a causa de la educación y de las conversaciones con otros, o de la lectura de libros y de la autoridad de aquellos que son admirados y honrados, o a causa de la diversidad de las impresiones según sean recibidas por un ánimo ya condicionado y prevenido, o libre y equilibrado.

El error puede nacer de una predilección del individuo.

Porque el espíritu humano (tal y como se presenta en los individuos) es muy diferente y muy fácilmente modificable y casi sujeto al azar. Por ello precisamente afirmó Heráclito que los hombres buscan las ciencias en sus pequeños mundos privados, y no en el mundo mayor y común a todos.

Toda lectura es siempre una interpretación desde un punto de vista personal.

Los ídolos del foro. Después están los ídolos que derivan prácticamente de un contrato y de las recíprocas relaciones entre los seres humanos: los llamamos ídolos del foro a causa del comercio y de los acuerdos de los hombres. Los hombres, de hecho, se re-

El lenguaje genera equívocos. No siempre las palabras corresponden a las cosas.

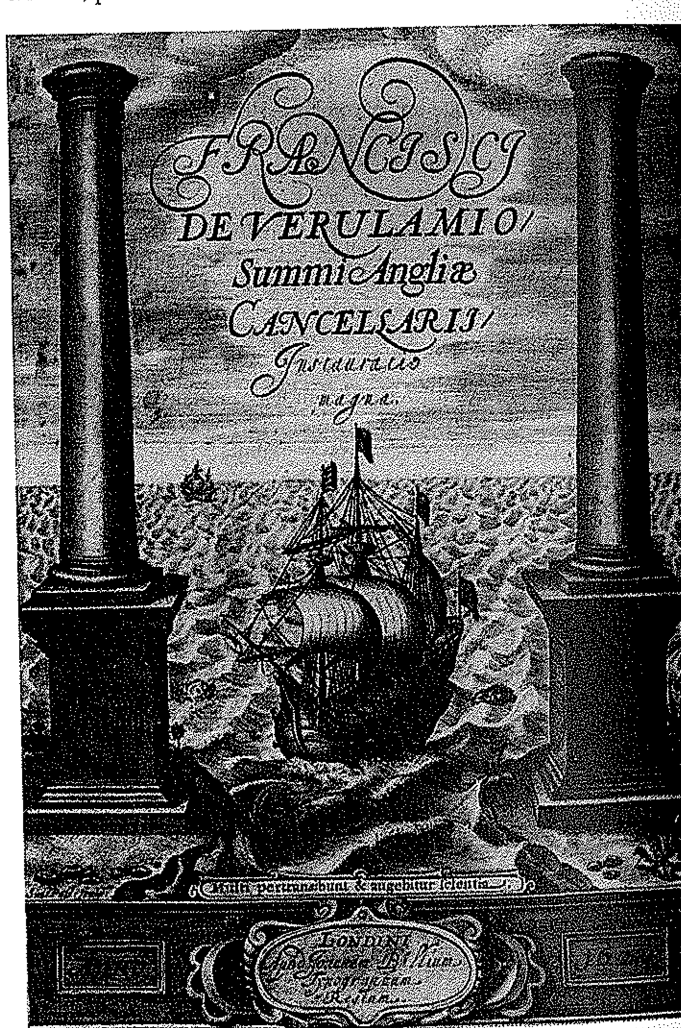
Las palabras son un óptimo instrumento para mentir.

lacionan por medio de los discursos, pero los nombres se imponen a través del entendimiento del vulgo y tal error e inoportuna imposición estorba extraordinariamente al intelecto.

También la mala filosofía produce errores.

Por otra parte, las definiciones y explicaciones de las que se han proveído los hombres instruidos y con las que se han protegido en algunas ocasiones, de ningún modo poseen remedio. Aún peor: las palabras violentan el intelecto y lo confunden y conducen a los hombres a innumerables y vanas controversias e invenciones.

Los ídolos del teatro. Encontramos, por último, los ídolos que penetraron en el ánimo de los hombres a través de los antiguos sistemas filosóficos y de las equivocadas leyes de demostración. Los llamamos ídolos del teatro porque consideramos que todas las filosofías que han existido fueron creadas y acogidas como fábulas presentadas sobre un escenario y recitadas, produciendo así mundos ficticios desde la escena.



Portada del Novum Organum, *que muestra la nave del ingenio humano después de traspasar las columnas de Hércules, símbolo mitológico de los límites impuestos a la naturaleza humana.*

Inducción: un saber de las obras, y no de las palabras 90

EL PROBLEMA ¿Qué método debe seguir la ciencia? ¿Debemos considerar la ciencia como una pura adquisición del saber o como un método para transformar el mundo?
LA TESIS Contra *la filosofía de las palabras*, que constituye toda la tradición del pensamiento, Bacon propone una nueva *filosofía de las obras*. Mientras que en el pasado se consideraba sabio al que conseguía, con armas puramente retóricas, superar dialécticamente a un adversario, ahora la oposición debe ser realizada contra la naturaleza. Tiene derecho al nombre de filósofo aquel que consigue, basándose en su doctrina, transformar el mundo de una manera útil y socialmente positiva. A las nuevas funciones del saber corresponde el rechazo del método deductivo, que considera la verdad como una consecuencia de afirmaciones precedentes, y la asunción del método inductivo, el único verdaderamente científico porque está basado en estadísticas observadas.

A diferencia de la lógica deductiva, el nuevo método debe facilitar instrumentos útiles para la investigación experimental.

• El arte que presentamos (y que solemos llamar *interpretación de la naturaleza*) es una clase de lógica, no obstante exista una enorme e infinita diferencia entre este arte y la lógica ordinaria. También la lógica vulgar declara destinar y preparar ayudas y protecciones al intelecto: esto es lo que nuestro arte y la lógica ordinaria tienen en común. Pero difieren entre ellos principalmente por tres razones: por su finalidad, por el orden de las demostraciones y por el punto de partida de la investigación.

El saber debe tener un fin operativo, vuelto hacia la experiencia.

La finalidad que nuestra ciencia se propone es la de inventar no razonamientos, sino artes; no cosas conforme a los principios, sino principios mismos; no razones probables, sino designaciones e indicaciones de obras. A una intención diferente le sigue, por lo tanto, un resultado distinto. Allí es el adversario quien es vencido y obligado por la disputa; aquí es la naturaleza la que es vencida y obligada por la obra.

La deducción silogística funciona tan sólo en el ámbito lingüístico.

Para tal fin se concilian también la naturaleza y el orden de las demostraciones. De hecho, en la lógica vulgar casi todo el trabajo tiene al silogismo por objeto.

La lógica tradicional no considera verdaderos los procedimientos inductivos, que son los que parten del análisis de casos particulares para individuar las leyes generales.

Los dialécticos parecen no haberse ocupado de la inducción, apuntándola brevemente y pasando enseguida a las fórmulas de la disputa. Nosotros rechazamos, en cambio, la demostración por medio del silogismo, porque no produce más que confusión y procede de un modo tal, que hace que la naturaleza se nos escape de las manos. Aunque en realidad ninguno pueda dudar que dos cosas que se concilian en un término medio se concilien también entre ellas (que es un tipo de certeza matemática), hay aquí, sin embargo, un engaño oculto, porque el silogismo consta de proposiciones y las proposiciones de palabras, y las palabras son las etiquetas y las señales de las nociones.

El silogismo deductivo trabaja las palabras; la inducción, la realidad.

Por lo tanto, si las nociones de la mente (que son como el alma de las palabras y las bases de toda esta estructura y de este edificio) son vagas, falsamente o arbitrariamente abstraídas de las palabras, no suficientemente definidas y delimitadas y, en fin, en muchos casos erróneas, todo el edificio se hunde.

El método deductivo es estéril y no produce conocimientos científicos.

Rechacemos, pues, el silogismo, y no sólo por lo que concierne a los principios (para los que ni tan sólo los lógicos lo aplican), sino también por cuanto guarda relación con las proposiciones medias que sin duda el silogismo produce y alumbra, pero que son estériles en obras, alejadas de la práctica y privadas de valor en relación con la parte activa de la ciencia.

Las ciencias de la naturaleza deben basarse en la inducción.

Dejemos, pues, al silogismo y a las famosas y alabadas demostraciones de este tipo la jurisdicción sobre las artes populares y opinables (de las cuales no nos ocupamos); en la investigación sobre la naturaleza hacemos uso de la inducción, tanto si es para las proposiciones mayores como para las menores.

Sólo la inducción parte de la realidad evidente del mundo.

Pensamos, por lo tanto, que la inducción es la forma de demostración apoyada por el sentido, controla de cerca a la naturaleza y está cercana a las obras, casi mezclándose con ellas.

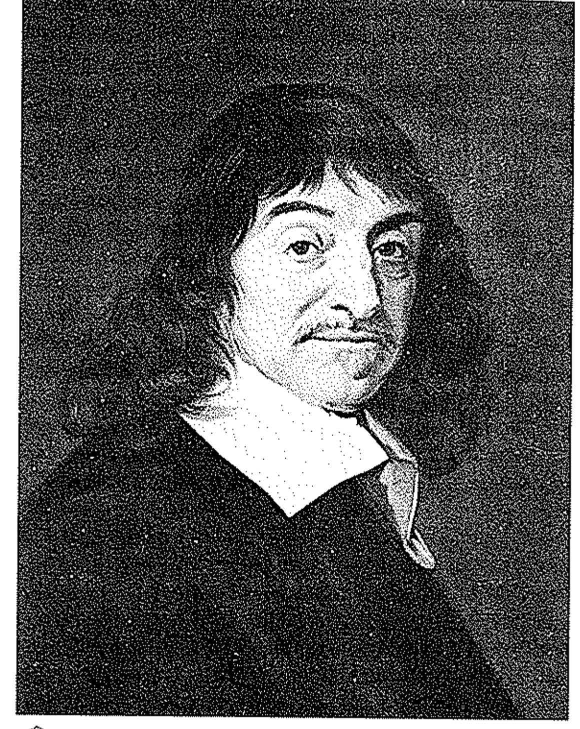
INDUCCIÓN
Proceso cognoscitivo que a partir del examen de un cierto número de casos particulares llega a formular una ley general, cuyo valor se extiende más allá de los casos considerados. Se tiene una inducción *perfecta* cuando se examinan todos los casos en los que un fenómeno puede verificarse, e *imperfecta* cuando no es posible. En el primer caso, las conclusiones son evidentemente exactas; en el segundo, gozan tan sólo de un valor estadístico. Normalmente se la opone a la *deducción*.



Bacon, conde de Verulam y de Saint Albans.

Descartes
1596-1650

Por *la crítica a la que sometió toda la herencia cultural del pasado y por la lucidez con la que intentó construir un nuevo sistema, René Descartes es universalmente considerado el padre de la filosofía moderna.*



Descartes (retrato de Frans Hals).

Nacido en La Haye (región de Tours) de familia noble, recibió la educación primaria en el célebre colegio jesuista de La Flèche. En 1616 se diplomó en derecho por la Universidad de Poitiers; dos años después, sin embargo, se enroló voluntario en la *Guerra de los treinta años*, en defensa de la libertad de Holanda. Después de esta breve experiencia militar se mudó a París, donde permaneció hasta 1628. En este período escribió su primer ensayo importante sobre las *Reglas del buen razonar*, publicado póstumamente en 1701. El deseo de una vida solitaria le llevó a abandonar París para trasladarse a Holanda, donde, exceptuando breves viajes, permaneció hasta 1649. Este año aceptó la invitación de la reina Cristina, deseosa de profundizar en sus estudios filosóficos, para mudarse a Estocolmo, en Suecia, donde poco después moriría de pulmonía. De carácter muy prudente y asustado por la condena de Galileo a manos de la Inquisición, decidió no publicar su *Tratado del mundo o de la luz* por miedo a un juicio negativo de los jesuitas, pese a considerarla su obra más importante.

Obras principales: *Tratado del mundo o de la luz* (1629-1633); *Dióptrica, Meteoros* y *Geometría* (1637); *Discurso del método* (1637); *Meditaciones metafísicas* (1641); *Los principios de la filosofía* (1644); *Las pasiones del alma* (1649).

91 El método del buen razonamiento

EL PROBLEMA ¿Cuáles son las peculiaridades del pensamiento científico? ¿Hay un método que salvaguarde del error?
LA TESIS El método es el problema en torno al que gira la reflexión de los filósofos ocupados en la revolución científica de los ss. XVI y XVII. La cuestión había nacido de una consideración histórica. Si incluso personalidades dotadas de una enorme inteligencia como Aristóteles habían cometido errores, a veces crasos, tanto en astronomía como en medicina (*véase* 88), era evidente que el científico no podía fiarse simplemente de sus propias capacidades intelectivas, sino que debía poseer un método que garantizase la validez de los resultados. El pensamiento científico debe, por lo tanto, estructurarse según procedimientos propios, distintos a los empleados en la vida cotidiana. Es notable, por ejemplo –y está bastante alejada de la opinión común– la idea de Descartes acerca de la investigación científica, que debe ser según él ser absolutamente desinteresada; es decir, indiferente a cualquier tipo de utilidad o interés social. (De *Reglas para la guía de la inteligencia*.)

Un error frecuente consiste en transformar en idénticas cosas similares entre sí.

• Existe entre los hombres la costumbre de que, cada vez que descubren una semejanza entre dos cosas, las juzguen ambas, incluso en lo que ésas tienen de distinto, según lo que han verificado como verdadero en una u otra.

Así, de la comparación entre las artes y las ciencias se deduce que éstas son de diverso género.

Así, comparando erróneamente las ciencias –que conciernen enteramente a la cognición, que es de naturaleza espiritual– con las artes –que requieren cierto ejercicio y hábito del cuerpo–, ven que no todas las artes pueden ser aprendidas al mismo tiempo por una misma persona. Al contrario: llega más fácilmente a ser buen artista quien sólo ejercita una (puesto que las mismas manos no pueden ser aptas para cultivar los campos y tocar la cítara o diversos oficios de ese género, tanto en su conjunto como uno sólo de ellos). Y considerando lo mismo para las ciencias y distinguiendo entre ellas según la diversidad de su objeto, han creído que se debe intentar conquistarlas de una en una y dejando a un lado las otras.

Pero el pensamiento científico debe ser único, independientemente del objeto al que se aplique.

En esto se han engañado por completo. De hecho, como todas las ciencias no son otra cosa que el saber humano, que es siempre uno y el mismo por distintos que sean los objetos a los que se aplica, no se puede hacer en éste mayor distinción de la que hacemos al separar la luz del Sol de la variedad de cosas que ilumina, y no hay necesidad de recluir la mente en determinado límite; y, en cambio, el conocimiento de una única verdad no nos desvía, como sí lo hace el ejercicio de cierto oficio, del reencuentro con otra verdad, sino que más bien nos ayuda.

La reflexión sobre el método científico es más importante que las específicas aplicaciones sectoriales.

Y me parece algo realmente curioso que muchos indaguen diligentemente las costumbres de los hombres, las virtudes de las plantas, los movimientos de los astros, las transformaciones de los metales y los objetos de otras disciplinas parecidas, y que mientras tanto casi ninguno se dedique a pensar en la recta mente, es decir, en esta sabiduría universal, cuando si todas las otras son dignas de estima no es tanto por sí mismas, sino porque le rinden tributo a ésta.

El estudio del método científico no puede especializarse.

Y, sin duda, no sin razón proponemos ante todo esta regla, puesto que nada nos aleja tanto de la recta vía de búsqueda de la verdad que el dirigir los estudios no ya a un fin general, sino a algún fin particular.

El estudio del método debe tener como fin él mismo, sin proponerse ninguna utilidad práctica.

No hablo de fines perversos y condenables como lo son el falso renombre y la ganancia deshonesta: es evidente que los modos fraudulentos y las cosas falsas adaptadas a la inteligencia del vulgo abren una vía mucho más expedita que el sólido conocimiento de la verdad. Me refiero en cambio a fines honestos y laudables, porque a menudo somos engañados por éstos de manera muy sutil, como cuando nos dedicamos a investigaciones útiles para la comodidad de la vida o por ese placer que se halla en la contemplación de la verdad, y que en esta vida es casi la única felicidad completa y no turbada por ningún dolor.

Cualquier fin, incluso loable, a que se someta la investigación, podría desviarla de su libre desarrollo.

Ya que podemos seguramente esperar estos frutos legítimos de la libre ciencia; pero si los incluimos dentro del tema de estudio, a menudo sucede que mucho de lo que es necesario para el conocimiento de otras cosas se pasa por alto, ya sea porque a primera vista parece poco útil o porque atrae escasamente nuestra curiosidad.

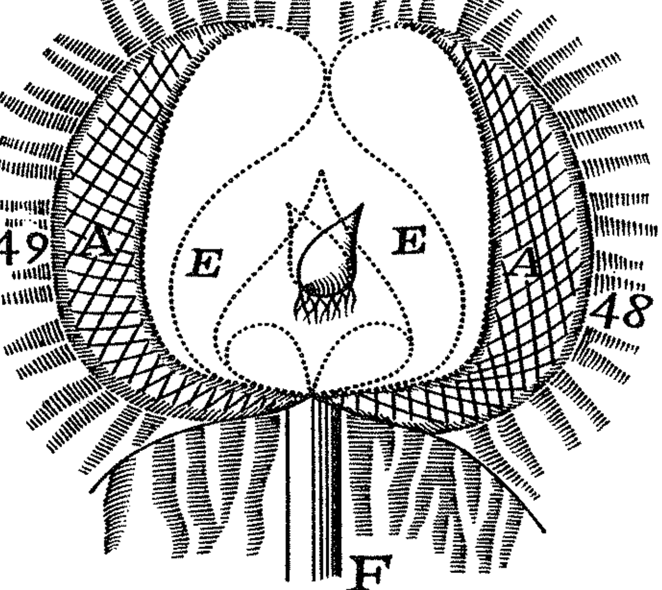
Existe una fundamental unidad del saber.

Y podemos afirmar que todas las ciencias están tan conectadas entre sí, que es mucho más fácil aprenderlas todas juntas que separar una sola de ellas del resto.

La reflexión sobre los mecanismos del conocimiento produce un afán de saber utilizable en varias disciplinas.

Así pues, si uno se propone indagar en serio la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia particular; puesto que todas están relacionadas entre sí y cada una depende de las de-





La glándula pineal. Según el filósofo, en este órgano situado en el centro del cerebro se efectúa el encuentro de la mente (res cogitans) *y del cuerpo* (res extensa).

más; sino que debe pensarse sólo en aumentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad escolar, sino para que en los casos simples de la vida el intelecto aconseje a la voluntad qué es lo que debe elegir. Y muy pronto advertirá con sorpresa que ha hecho progresos mucho mayores que quienes se ocupan de cosas particulares, y habrá conseguido no sólo aquellos resultados que los otros anhelan, sino también resultados más altos que los que ellos podían esperar.

MÉTODO
Es el conjunto de reglas y prescripciones útiles para evitar el error y garantizar la validez del resultado. El intento de formalizar un método del pensamiento (del científico en particular) fue uno de los más tenaces objetivos filosóficos desde los albores de la revolución científica moderna, abandonado luego a causa de la dificultad de la empresa. En efecto, determinar con exactitud los pasos necesarios para un correcto método cognoscitivo equivale a explicar la naturaleza de la inteligencia y de la creatividad.

DUDA METÓDICA
Mientras que los escépticos proponían una duda *absoluta* que deriva de la suspensión de cualquier juicio (*epojé*), Descartes vio en la duda *metódica* un momento preliminar del conocimiento. Su objetivo no es demostrar la imposibilidad de cualquier afirmación, sino remover todos los prejuicios que impiden ésta. Un análogo uso metodológico de la duda, a propósito de proposiciones *indudables*, fue propuesto también por Bacon (*véase* 89) y Husserl (*véase* 189).

DUALISMO CARTESIANO
Es la doctrina metafísica que considera al mundo compuesto por dos sustancias: la materia *(res extensa) y el pensamiento (res cogitans)*. Entre estos dos modos de ser de la realidad hay una diferencia y una oposición absolutas: *el pensamiento es inextenso (es decir, no posee una dimensión espacial)*, consciente de sí mismo y libre. Por el contrario, la materia es siempre extensa y está situada en el espacio, no es consciente de sí y, al estar mecánicamente determinada, no es libre.

92 Duda hiperbólica: ¿y si un genio engañador...?

EL PROBLEMA ¿Es posible formular y reconocer afirmaciones absolutamente ciertas?
LA TESIS Hay que dudar de todas las afirmaciones que no sean intuitivamente evidentes. Para hacer la duda aún más drástica, Descartes propone imaginar un genio maligno que confunda nuestras percepciones. El objetivo final de la duda, sin embargo, no es negar la existencia de una determinada verdad, sino aislar proposiciones tan simples como inobjetables. *(De Meditaciones metafísicas.)*

Hay que someter a la crítica los prejuicios adquiridos con la educación.

• Ya me percaté hace algún tiempo de cómo desde mis primeros años admití como verdaderas una cantidad de falsas opiniones, y de cómo sobre ellas fundé principios tan inseguros que sólo podía sentirme dudoso e incierto de ellos; de modo que por primera vez en mi vida, me vi obligado a deshacerme en serio y de una vez por todas de todas las opiniones que hasta entonces creí, para empezar de nuevo desde los mismos cimientos, si es que quería establecer algo firme y duradero en las ciencias...

La percepción no ofrece garantías de certeza.

Pues bien, todo lo que hasta ahora he admitido como el saber más real y seguro lo he aprendido de los sentidos; he descubierto, sin embargo, que éstos engañan de vez en cuando y que es prudente no confiar nunca por completo en aquellos que nos hayan engañado ya una vez.

Incluso la sensación de nosotros mismos como cuerpos y personas no es segura.

Con todo, aunque a veces los sentidos nos engañan en lo pequeño y en lo lejano, quizá haya otras cosas de las que no se pueda dudar razonablemente, pese a que las recibamos por medio de los mismos: por ejemplo, que estoy aquí, que estoy sentado junto al fuego, que visto un batín, que tengo este papel en las manos y cosas por el estilo.

En efecto, ciertas patologías psíquicas confunden la personalidad y hacen que el individuo se sienta otro.

¿Y cómo podría yo negar que son mías estas manos y este cuerpo? A no ser que me asemeje a esos insensatos cuyos cerebros están talmente turbados y ofuscados por los vapores de la bilis, que afirman en todo momento ser reyes y son en cambio mendigos, o vestir oro y púrpura cuando, en cambio, están desnudos, o imaginan que son tinajas o que tienen un cuerpo de vidrio. Pero ellos están locos, y lo estaría también yo si me guiase por su ejemplo.

Incluso la conciencia puede ponerse en duda: ¿cómo estar seguros de no estar soñando?

Sin embargo, debo considerar que soy un hombre y que, en consecuencia, tengo la costumbre de dormir e imaginar en sueños las mismas cosas que cuando estoy despierto, y a veces otras cosas mucho menos verosímiles que aquellos insensatos cuando están despiertos. ¿Cuántas veces no he soñado, por la noche, que estaba aquí, en este mismo lugar, que estaba vestido, que estaba junto al fuego, aunque estuviese desvestido y en mi lecho?

Hay sueños muy realistas, casi «más reales» que la realidad.

Es cierto que ahora me parece no estar viendo este papel con los ojos adormecidos, y que esta cabeza que muevo no está adormilada, y que conscientemente y sensiblemente extiendo mi mano y que la siento: lo que sucede en el sueño no parece tan claro y definido como todo esto.

No hay criterios seguros para distinguir la vigilia del sueño.

Pero, pensándolo más detenidamente, recuerdo haber sido engañado a menudo mientras dormía por similares ilusiones. Y deteniéndome en este pensamiento, veo de manera tan manifiesta que no hay indicios concluyentes ni señales lo bastante reales que hagan posible distinguir con claridad la vigilia del sueño, que me sorprendo; y mi sorpresa es tal que casi es capaz de persuadirme de que estoy durmiendo.

Las imágenes oníricas retoman las imágenes sensibles archivadas en la memoria; nunca son invenciones puras.

Supongamos ahora que estamos dormidos y que todas estas particularidades, es decir, el abrir los ojos y el mover la cabeza y el extender las manos y otras tantas, no son sino falsas ilusiones; y pensemos que tal vez nuestras manos y todo nuestro

cuerpo no existen tal y como los vemos. Habrá que confesar, sin embargo, que las cosas tal y como aparecen representadas en el sueño son como cuadros y pinturas, que no pueden formarse sino a semejanza de algunas cosas reales y verdaderas; y que así, al menos, estas cosas generales, es decir, los ojos, una cabeza, las manos, y todo el resto del cuerpo, no son cosas imaginarias, sino verdaderas y existentes.

Tampoco la fantasía inventa nunca nada; se limita a ensamblar de modo original las partes de la realidad.

Y, a decir verdad, los propios pintores, aún cuando se esfuerzan con el mayor artificio en representar sirenas y sátiros de formas monstruosas y extraordinarias, no logran atribuirle formas o naturaleza enteramente nuevas, sino que hacen sólo cierta mezcla y composición de los miembros de los distintos animales. O bien, si por ventura su imaginación es lo bastante extravagante para inventar algo nuevo o algo de lo que no hemos visto nunca nada parecido, de tal manera que su obra nos representa una cosa absolutamente simulada y falsa, es seguro que al menos los colores que la componen deberán ser verdaderos.

De ello se puede concluir que existen ideas básicas, de cuya mezcla nacen todas las representaciones mentales.

Y aunque por la misma razón por la que estas cosas generales, es decir, estos ojos, la cabeza, las manos y otras, pueden ser imaginarias, hay que confesar, sin embargo, que existen cosas aún más simples y más universales, que son verdaderas y existentes. Y de la mezcla de estas cosas, de la misma manera en que se mezclan algunos colores verdaderos, se forman todas estas imágenes de las cosas que existen en nuestros pensamientos, ya sean verdaderas o reales, simuladas y fantásticas.

Estas ideas simples atañen a las cualidades objetivas de la materia: extensión, cantidad y tiempo.

De este género de cosas está hecha en general la naturaleza corpórea y su extensión; y así también incluso la figura de las cosas mismas, su cantidad o grandeza y su número; como también el lugar en el que se encuentran, el tiempo que mide su duración y otras cosas parecidas.

Las ciencias naturales son menos certeras que las matemáticas, basadas sólo en deducciones de postulados simples.

Por todo ello, deduciremos quizá sin errar que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas, son ciertamente dudosas e inciertas. Mientras que la aritmética, la geometría y las otras ciencias de este tipo, que no tratan sino de las cosas más simples y generales sin preocuparse en demasía de si en realidad existen o no en la naturaleza, poseen algo de cierto y de indudable.

Las verdades matemáticas prescinden de la experiencia.

Puesto que, ya esté dormido, ya esté despierto, dos y tres siempre formarán el número cinco, y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados; y no parece ser posible que unas verdades tan manifiestas incurran en sospecha de falsedad o de inseguridad.

Cabe la hipótesis de que toda la realidad no sea más que la obra de un Dios que nos engaña.

No obstante, está grabada en mi mente una antigua idea, a saber: que existe un Dios omnipotente, que me ha creado tal y como soy. Pero, ¿quién puede asegurarme que este Dios no haya hecho el mundo de tal manera que no exista ninguna tierra,

ningún cielo, ningún cuerpo extenso, ninguna figura, ninguna grandeza, ningún lugar, y que, sin embargo, yo sienta todas estas cosas, y todo me parezca existir de la misma manera en que lo veo?

El engaño divino podría incluso crear la ilusión de las verdades matemáticas.

Y, además, así como yo juzgo en ocasiones que los otros se engañan hasta en las cosas que creen saber con mayor certeza, es también posible que Él haya querido que yo me engañe siempre que realizo la suma de dos y tres, o que enumero los lados de un cuadrado, o que juzgo cualquier otra cosa aún más fácil, si es que puede imaginarse cosa más sencilla que esta.

El hecho de que sea posible el error cognoscitivo hace posible la hipótesis de un Dios engañador.

Pero tal vez Dios no haya querido que yo sea engañado de tal modo, puesto que de Él se dice que es soberanamente bueno. Sin embargo, si a su bondad le repugna haberme hecho capaz de engañarme siempre, también debería repugnarle el hecho de permitir que yo me engañe en alguna ocasión; y, sin embargo, no puedo poner en duda que lo haya permitido.

Estas consideraciones van contra el sentido común y los hábitos cognoscitivos consolidados.

Pero no basta haber hecho estas observaciones: es también preciso que me ocupe de recordarlas, porque aquellas antiguas y ordinarias opiniones regresan con frecuencia a mi mente, puesto que su uso prolongado y familiar les da el derecho de ocupar mi espíritu contra mi deseo, y de convertirse en casi dueñas de mis creencias.

La búsqueda de la verdad consiste en un trabajo crítico que la mente realiza consigo misma.

Y no me desacostumbraré nunca de acogerlas ni de tenerles confianza, mientras las considere como lo que son; es decir, en cierto modo dudas, como he mostrado, y sin embargo bastante probables, de tal manera que hay muchas más razones para creerlas que para negarlas.

La vía de la duda excluye la posibilidad del error.

Y he aquí la razón de que crea ser más prudente si, colocándome en el bando contrario, empleo todos mis esfuerzos en engañarme a mí mismo, fingiendo que todos los pensamientos son falsos o imaginarios hasta que, habiendo equilibrado mis prejuicios de ese modo, éstos no puedan inclinar mi opinión ni de un lado ni de otro, y mi juicio jamás vuelva a estar dominado por malos usos ni separado de la recta vía que puede conducirlo al conocimiento de la verdad.

La hipótesis de un genio maligno engañador.

Estoy, en efecto, absolutamente seguro de que no puede haber peligro ni error en esta vía, y que no sabría hoy conceder demasiado crédito a la desconfianza, puesto que ahora no se trata de actuar, sino sólo de meditar y conocer.

La duda debe ejercitarse de manera constante, hasta convertirla en un hábito mental.

Supondré, pues, que exista no un Dios auténtico y fuente de verdad soberana, sino algún genio maligno de extremado poder y gran inteligencia que dedica todas sus artes a hacerme errar. Y pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas que vemos no son sino ilusiones y engaños, de los que se sirve para sorprender mi credulidad. Consideraré tener todas estas cosas.

La duda se ejerce constantemente, hasta convertirse en una costumbre mental.

Y permaneceré, pues, obstinadamente asido a este pensamiento; y si con este medio no estuviese en mi poder el alcanzar verdad alguna, al menos estará en mi poder el suspender mi juicio. Estaré, pues, muy atento a no creer ninguna falsedad, y prepararé concienzudamente mi espíritu contra todas las astucias de este gran engañador: así, por fuerte y astuto que sea, nunca podrá imponerme nada.

La práctica de la duda va contra la «normalidad» psíquica, ya que los hábitos mentales formados en la vida cotidiana presionan en sentido contrario.

Pero este designio es penoso y laborioso, y cierta pereza me devuelve insensiblemente al curso de mi vida ordinaria. Y del mismo modo que aquel esclavo, que disfrutaba en sueños de una libertad imaginaria, teme ser despertado cuando empieza a sospechar que su libertad no es sino sueño y se alía con estas ilusiones placenteras para ser engañado más tiempo, así yo recaigo en mis antiguas opiniones. Y, en contra de mí mismo, temo despertarme de éstas por temor a que las laboriosas vigilias que sucedan a la tranquilidad de este reposo no me reporten alguna luz o claridad en el conocimiento de la verdad, sino que sean insuficientes para iluminar las tinieblas de la dificultad que se han agitado antes.



93 Las verdades evidentes son intuitivas

EL PROBLEMA ¿Cuándo puede llamarse verdadera una afirmación?

LA TESIS Podemos considerar que una idea es verdadera cuando se presenta a nuestra intuición con todas las señas de la evidencia: es decir, cuando es clara en sí, bien distinguida de las otras y dotada de un grado de certeza tal que le permita superar el filtro de la duda metódica (*véase* 92). Es cierto que las ideas que cumplan con esos requisitos serán muy simples, incluso obvias (por ejemplo, que los cuerpos, cualquiera que sea su forma, poseen una extensión); sin embargo, desde el punto de vista de Descartes tienen una importancia extraordinaria, puesto que justamente a causa de su manifiesta evidencia, estas ideas pueden ser asumidas como postulados de un razonamiento científico y deductivo (*véase* 96). Toda ciencia se basa en presupuestos obvios y universales, en principios intuitivos que, por su misma simplicidad, no pueden ni siquiera ser explicados. Por lo tanto, la intuición de las ideas evidentes no es un procedimiento mental discursivo, no se desarrolla en el tiempo a través de pasos lógicos, sino que consiste en una iluminación, un inmediato aparecer de la verdad. (De *Reglas para la guía de la inteligencia.*)

La intuición es una forma de conocimiento inmediata y no discursiva.

• Por intuición entiendo no la inconstante aportación de los sentidos o el engañoso juicio de la imaginación, que crea siempre malentendidos y errores, sino un concepto de la mente pura y atenta tan obvio y evidente, que creemos firmemente en la inexistencia de duda alguna.

Una pura intuición no puede estar equivocada.

O lo que es lo mismo: por intuición entiendo un concepto indudable de la mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que es más verdadero que su misma deducción, que por otra parte ya hemos visto antes que el hombre no puede realizarla incorrectamente.

Hay verdades evidentes adquiribles incluso por simple intuición y sin razonamiento.

Así, cada uno puede intuir con el ánimo que existe, que piensa, que el triángulo está delimitado sólo por tres líneas, la esfera por una sola superficie y cosas semejantes: cosas que existen en un número mayor de cuanto la mayoría piensa, pues la mayoría desdeña ocupar la mente en cosas tan sencillas y las aleja de sí.

COGITO

La doctrina cartesiana del *cogito* (abreviación de *cogito ergo sum*, «pienso, luego existo»), indica la *evidencia* con que cada individuo reconoce su propia existencia como sujeto pensante. La conclusión del razonamiento conduce a la afirmación de dos verdades resistentes a la *duda metódica*, y que se pueden emplear con plena efectividad como postulados de la reflexión metafísica: 1) el pensamiento es una realidad en sí misma (una *sustancia*) diferenciada y distinta a la materia; 2) el ser humano es tanto *res cogitans* (un sujeto pensante) como *res extensa* (en tanto que cuerpo).

EVIDENCIA

La evidencia, término introducido en filosofía por Descartes, es la modalidad psicológica con la que la mente se representa algunas verdades como claras y distintas, absolutamente ciertas e inopinables. A las evidencias no se llega con el razonamiento, sino por intuición inmediata. El método para distinguir las intuiciones verdaderas de las falsas es el ejercicio de la duda metódica. Las evidencias, al ser verdaderas por definición, pueden ser asumidas como postulados de razonamientos deductivos.

Pienso, luego existo 94

EL PROBLEMA ¿Hay algo de lo que no se pueda dudar?

LA TESIS Después de haber dudado de todo, queda una cosa irrebatible: quien duda piensa, es una ser pensante. Parece una afirmación obvia: *cogito, ergo sum*, pienso (dudo), luego existo. Pero su importancia es extraordinaria: por más que parezca simple y banal, se trata, de hecho, de una idea absolutamente cierta y que puede ser asumida como postulado de partida para ulteriores y más complejos razonamientos deductivos. (De *Meditaciones metafísicas.*)

El ejercicio metódico de la duda. Hay que dudar incluso de los principios científicos.

• Puesto que, al parecer, nuestros sentidos nos engañan, vamos a suponer que nada existe que sea tal y como nos lo imaginamos. Y como hay hombres que caen en cegueras y paralogismos incluso razonando sobre los más simples argumentos de geometría, pensé que yo era víctima del error como cualquier otro, y rechacé por ello como falsos todos los razonamientos que entonces había considerado demostrados.

Es posible dudar de estar soñando.

En fin: considerando que los mismos pensamientos que tenemos cuando estamos despiertos pueden llegarnos también cuando dormimos, aunque entonces no haya en ellos nada de verdadero, me decidí a fingir que todo lo que había entrado en mi espíritu hasta entonces no fuese más verdadero que las ilusiones de mis sueños.

Pero como la duda es un pensamiento, no se puede dudar de ser pensantes.

Pero inmediatamente después me di cuenta de que, mientras me proponía considerar como falsas todas las cosas, era necesario que yo, que las pensaba, fuese algo. Por lo que, dado que esta verdad, *pienso, luego existo*, era tan firme y cierta que no habría podido negarla ni la más extravagante suposición de los escépticos, juzgué que podía tomarla sin dudar como el principio primero de mi filosofía...

Cogito, ergo sum, *pienso, luego existo: esta afirmación es absolutamente cierta.*

De manera que, después de haberlo pensado bien y tras examinarlo todo cuidadosamente, es preciso concluir y tener como cosa cierta que la proposición *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera en toda ocasión que la pronuncie o que la conciba en mi espíritu.

El hecho de pensar nos permite afirmarnos sólo como seres pensantes, pero no todavía como individuos dotados de cuerpo.

Ahora bien, ya sé con certeza que soy, pero aún no sé con claridad qué soy; de suerte que, en adelante, preciso del mayor cuidado para no confundir imprudentemente otra cosa con lo que yo soy, y así no enturbiar ese conocimiento, que sostengo como el más cierto y el más evidente de cuantos conocimientos he tenido antes.

La realidad de la duda sólo legitima la existencia de un pensamiento –una res cogitans *(sustancia pensante)– y no de un cuerpo.*

Por ello, examinaré de nuevo y desde el principio lo que yo creía como existente antes de alcanzar estos últimos pensamientos; y quitaré de mis antiguas opiniones todo lo que pueda combatirse mediante las razones que acabo de alegar, de suerte que no quede más que lo enteramente indudable.

Antes de iniciar la práctica de la duda, la sensación de existir como cuerpo parecía una certeza.

Yo me consideraba primero como poseedor de un rostro, de unas manos, de unos brazos y de toda esa maquinaria compuesta de huesos y de carne, tal y como aparece en un cadáver: una maquinaria que yo designaba con el nombre de cuerpo.

Otras certezas eran el percibir, el pensar y el poseer un alma.

Además de eso, yo consideraba que me nutría, que andaba, que sentía y que pensaba, y refería todas esas acciones al alma; pero no me detenía a pensar qué fuese el alma; y si lo hacía, imaginaba que fuese algo extremadamente ralo y sutil, como un viento, una llama o un delicado éter insinuado y difuso por mis otras partes más groseras.

Parece evidente la existencia de los cuerpos, de la materia y del espacio en que se mueven.

En lo tocante al cuerpo, no dudaba en absoluto de su naturaleza, pues pensaba conocerla muy distintamente y, si hubiese querido explicarla según las nociones que entonces tenía, la hubiese descrito de este modo: entiendo por cuerpo todo aquello que puede estar delimitado por una figura, que puede estar situado en un lugar cualquiera y llenar un espacio, de suerte que todo otro cuerpo quede excluido; que puede ser captado por el tacto, por la vista, por el oído o por el gusto o el olfato; que puede moverse de distintos modos pero no por sí mismo, sino por alguna otra cosa ajena por la que es tocado y de la que recibe la impresión de movimiento...

Todas estas creencias, sin embargo, no han superado la prueba de la duda metódica e hiperbólica.

Pero, ¿y yo? ¿Quién soy yo, ahora que supongo que hay alguien extremadamente poderoso y, si es lícito decirlo así, maligno y astuto, que emplea todas sus fuerzas y habilidades en engañarme? ¿Acaso puedo estar seguro de poseer el más mínimo de esos atributos que acabo de atribuir a la naturaleza corpórea? Me detengo a pensar en ello con atención, paso revista una y otra vez, en mi espíritu, a todas estas cosas, y no hallo ninguna de la que pueda decir que está en mí. No es necesario que me entretenga en enumerarlas.

La existencia del cuerpo ha sido puesta en duda.

Pasemos, pues, a los atributos del alma, y veamos si hay algunos que estén en mí. Los primeros son nutrirme y andar; pero, si es cierto que no tengo cuerpo, es cierto entonces también que no puedo andar ni nutrirme.

Así como la percepción.

Otro atributo es sentir, pero no puede uno sentir sin cuerpo, sin mencionar que yo he creído sentir en sueños muchas cosas y que, al despertar, me he dado cuenta de que no las había sentido realmente.

Sólo el pensamiento no puede no existir, porque no se puede dudar sin pensar.

Otro es pensar: y aquí sí hallo que el pensamiento es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo: eso es cierto, pero ¿por cuánto tiempo? En verdad, por todo el tiempo en el que estoy pensando, pues quizá me podría ocurrir que, si yo cesase de pensar, cesaría al mismo tiempo de ser o de existir.

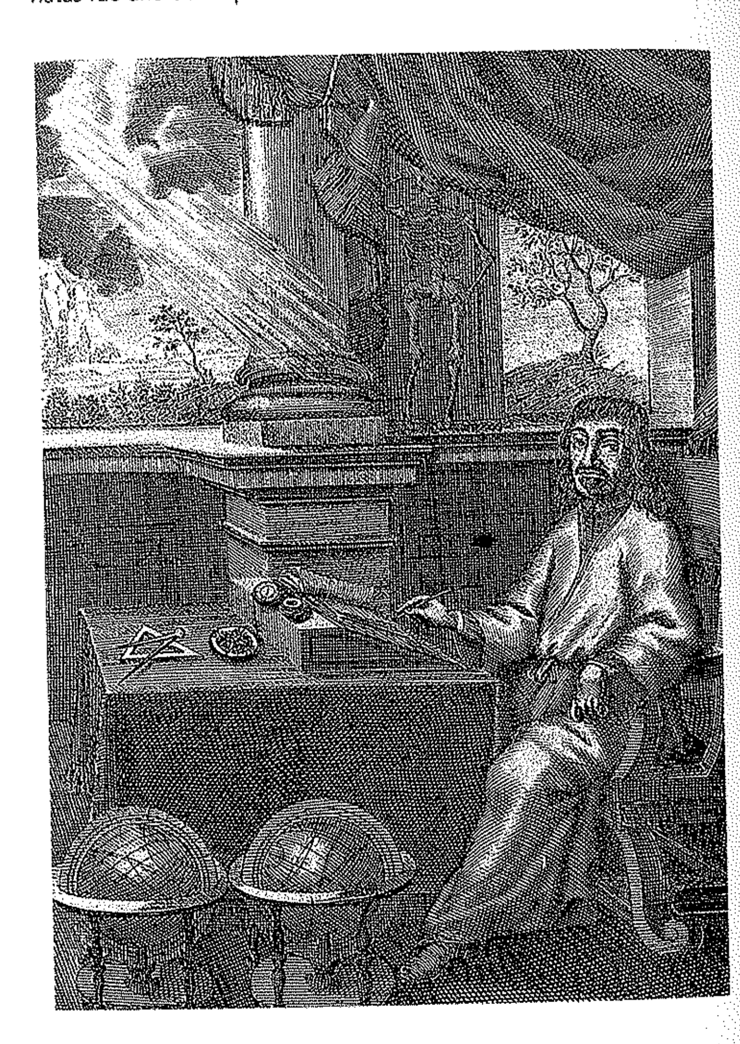
La duda demuestra la existencia de una res cogitans*, una cosa pensante.*

No admito ahora nada que no sea necesariamente cierto; yo no soy, por lo tanto y hablando con precisión, sino una cosa que piensa: esto es, un espíritu, un intelecto o una razón, una serie de vocablos cuyo significado me era antes del todo desconocido.

La certeza de existir como ser pensante tiene carácter fundamental; puede ser asumida como postulado para cadenas deductivas.

Soy, en consecuencia, una cosa cierta y a ciencia cierta existente. Pero ¿qué soy? Ya lo he dicho: algo que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si soy o no algo más. Yo no soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; yo no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; yo no soy un viento, un soplo, un vapor ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada; y, sin modificar ese supuesto, sigo convencido de que soy algo.

INNATISMO
Designa cualquier teoría que postule la presencia en el hombre de determinadas ideas, competencias, habilidades o aptitudes del comportamiento ya desde su nacimiento y, por lo tanto, antes de cualquier experiencia. En el mundo antiguo fue innatista la doctrina platónica de la *anámnesis*; en el moderno, la posición de Descartes, en cuyas doctrinas asegura que las ideas dotadas de *evidencia* no son aprehendidas por la experiencia, sino que son parte constitutiva de la mente humana. Por el contrario, la demostración de la inexistencia de las ideas innatas fue uno de los puntos cardinales del *empirismo*.



Descartes en su estudio.

Cuándo los razonamientos están encadenados 95

EL PROBLEMA ¿Qué significa razonar? ¿Cómo debe proceder el saber científico?
LA TESIS El método para producir un conocimiento inopinable es la deducción (lograr coherentemente nuevas verdades de proposiciones absolutamente ciertas). El modelo a seguir es la geometría de Euclides, capaz de deducir centenares de teoremas a partir de cinco postulados iniciales. Obviamente, el problema fundamental de la deducción, más allá de que las inferencias sean correctas, está en la validez de las afirmaciones de partida, que deben ser realmente *evidentes*. (Del *Discurso del método*.)

• Esas cadenas de razonamientos, largas pero simples y fáciles, que los geómetras acostumbran emplear para llegar a sus más difíciles demostraciones, me dieron ocasión de suponer que todas las cosas de las que el hombre puede adquirir conocimiento se siguen unas a otras de igual manera, y que, con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas las unas de las otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se pueda llegar a alcanzar y descubrir.

La geometría euclidiana como modelo del saber.

Y no me cansé mucho en buscar por cuáles era preciso comenzar, pues ya sabía que debía hacerlo por las más simples y fáciles de conocer. Y considerando que, entre todos los que hasta ahora han investigado la verdad en las ciencias, sólo los matemáticos han podido encontrar algunas demostraciones o razonamientos ciertos y evidentes, no dudé que tenía que empezar por las mismas que ellos ya habían examinado, aun cuando no esperaba sacar de aquí ninguna otra utilidad que la de acostumbrar mi inteligencia a la búsqueda fundada en la verdad y no en falsos razonamientos.

El problema está en encontrar postulados evidentes de los que derivar las cadenas subsiguientes.

Cómo demuestro la existencia de mi cuerpo 96

EL PROBLEMA ¿Cuántas y cuáles son las sustancias que constituyen la realidad? Junto al pensamiento, ¿existe acaso una sustancia extensa, es decir, la materia?
LA TESIS El ejercicio de la duda demuestra la existencia de un sujeto espiritual, capaz de producir el pensamiento. Pero además de esta sustancia pensante (*res cogitans*), por definición no extensa en el espacio, ¿existe una sustancia material (el mundo, los objetos, el cuerpo que hospeda la mente)? El sentido común afirma la existencia de la realidad corporal como una evidencia intuitiva que no necesita de confirmación alguna. Pero esta consideración no puede ser asumida por Descartes, puesto que se funda en percepciones cuya condición de verdad no pasa la prueba de la duda (*véase* 92). Según Descartes, el único modo de demostrar la existencia del mundo consiste en reflexionar sobre la existencia de Dios. Si el mundo no existiese, todas las sensaciones, aparentemente realistas, sólo podrían ser el fruto de un engaño divino. Habría que considerar a Dios como un supremo engañador, pero ello va en contra tanto de la fe como de la lógica, porque ese Dios dejaría de tener una naturaleza divina. Junto a la realidad espiritual existe, pues, una realidad material que se caracteriza por hallarse extendida en el espacio. *Res cogitans* y *res extensa*, espíritu y materia, mente y cuerpo, son las dos sustancias metafísicas de lo real. (De *Principios de la filosofía*.)

Aunque el sentido común sugiere la existencia de cuerpos extensos, se puede dudar de las percepciones.

• Aunque estemos lo suficientemente persuadidos de que existen cuerpos que están realmente en el mundo, igualmente debemos buscar aquí las razones que nos hagan dar forma a una ciencia cierta, puesto que hemos dudado antes y hemos incluido esta idea entre el resto de los juicios que nos acompañan desde el mismo inicio de nuestra vida.

Las percepciones parecen causadas por algo externo a nosotros mismos: algo que no es mental.

Ante todo, experimentamos en nosotros mismos que todo lo que sentimos viene de otra cosa que no es nuestro pensamiento, porque no está en nuestras manos la variedad de sensaciones.

Se puede suponer que sea Dios quien nos provee de estas sensaciones en cada instante de nuestra vida, y que el mundo extenso no existe en realidad.

Es cierto que podríamos preguntarnos si Dios u otro ser podría ser este algo. Pero, puesto que sentimos (o, más bien, puesto que nuestros sentidos a menudo se excitan percibiendo clara y distintamente una misma materia en longitud, anchura y profundidad, una materia cuyas partes tienen formas y movimientos distintos y de la que proceden las sensaciones que tenemos de los colores, de los olores, del dolor, etc.), si el mismo Dios presentase a nuestra alma la idea de esta materia o si simplemente permitiese que ella nos fuese producida por algo carente de extensión, forma y movimiento, no podríamos encontrar razón alguna que nos impidiese creer que Dios se divierte engañándonos; puesto que concebimos esta materia como una cosa distinta a Dios y a nuestro pensamiento, y puesto que nos parece que la idea que tenemos se forma en nosotros cuando aparecen los cuerpos exteriores, a los que ella se asemeja enteramente.

Pero un Dios engañador no puede existir; por lo tanto, la materia extensa existe realmente.

Y puesto que Dios no nos engaña –puesto que esto, como ya ha quedado claro, no se aviene en absoluto con su naturaleza–, debemos concluir que existe cierta sustancia corpórea en longitud, anchura y profundidad, que existe actualmente en el mundo con todas las propiedades que manifiestamente sabemos le pertenecen. Y esta sustancia es precisamente lo que se llama el cuerpo o también la sustancia de las cosas materiales.

La materia tiene como única característica la extensión espacial.

La naturaleza de la materia o del cuerpo en general no consiste en tratarse de algo duro, pesado o de un color determinado, o en algo que despierta nuestros sentidos de algún modo, sino sólo en lo siguiente: que se trata de una sustancia extensa en longitud, anchura y profundidad.

La dureza no es intrínseca a la noción de materia.

Y en lo que concierne a la dureza, de ésta sólo tenemos la siguiente noticia obtenida por medio del contacto: las partes de los cuerpos duros se resisten al movimiento de nuestras manos cuando entran en contacto con ellas; pero si todas las veces que movemos nuestras manos hacia algún lugar, los cuerpos que estuviesen en ese lugar se retirasen apenas éstas se acercaran, no sentiríamos nunca su dureza. Y, de hecho, no tenemos ninguna razón para creer que los cuerpos que se retirasen de ese modo perderían por ello la condición que los hace cuerpos.

De donde se deduce que su naturaleza no consiste en la dureza que sentimos a veces en ella, y ni siquiera en el peso, el calor o en cualquier otra cualidad de ese tipo; puesto que al examinar un cuerpo podemos pensar que éste no tiene ninguna de estas cualidades y, sin embargo, sabemos distinta y claramente que ese cuerpo tiene todo aquello que lo convierte en cuerpo, puesto que posee longitud, anchura y profundidad. De lo que se deduce que, para ser, no tiene necesidad de ser de una manera determinada, y que su naturaleza consiste sólo en esto: que es una sustancia que posee extensión.

Dureza, color, peso, etc., son cualidades accidentales (pueden no existir); pero donde hay materia hay siempre extensión.

El modelo hidráulico del cuerpo humano 97

EL PROBLEMA ¿Cómo funciona el cuerpo humano? LA TESIS Todo cuerpo vivo es una máquina, un mecanismo muy complejo pero que funciona, en definitiva, de acuerdo con las leyes de la mecánica. Para explicar este concepto, Descartes introduce la metáfora de la fuente: el cuerpo actúa siguiendo los mismos principios que regulan el funcionamiento de aquellos mecanismos hidráulicos que, en los jardines reales, ponen en movimiento aguas y estatuas. (Del *Tratado sobre el hombre.*)

• Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o una máquina de tierra que Dios forma expresamente para hacerla lo más parecida posible a nosotros: de manera que no sólo le da el color externo y la forma de todos nuestros miembros, sino que también dispone en su interior todas las piezas que son necesarias para hacer que camine, coma, respire e imite todas nuestras funciones que podemos imaginar como procedentes de la materia y no dependientes de otra cosa que no sea la disposición de los órganos.

El problema: construir un modelo funcional del cuerpo humano.

Vemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas parecidas, las cuales, aunque están hechas por los hombres, tienen sin embargo la capacidad de moverse de muchas maneras. Y me parece que no podría imaginar tantos tipos de movimiento en esta que supongo ha sido creada por la mano de Dios, ni atribuirle tanto artificio que me impida tener razones para pensar que puedan existir aún más.

El movimiento del autómata puede ser producido de manera mecánica.

Así como habréis podido ver en las grutas y en las fuentes que hay en los jardines de nuestros reyes, en las que la fuerza con la que se mueve el agua al brotar de su fuente es del todo suficiente para poder mover distintas máquinas e incluso para hacerlas tocar algún instrumento o pronunciar algunas palabras, según sea la disposición de los tubos que la conducen.

La tecnología hidráulica constituye el mejor modelo del cuerpo humano.

Y, en realidad, se puede muy bien parangonar los nervios de la máquina que os describo a las cañerías de estas fuentes animadas; sus músculos y sus tendones con los diversos mecanismos que sirven para moverlas; sus fluidos animales al agua

Las cañerías de las fuentes son comparables al sistema venoso.

que las mueve, de la que el corazón es la fuente y las concavidades del cerebro son los castillos.

También las funciones fisiológicas pueden ser imitadas por mecanismos hidráulicos.

Por otra parte, la respiración y otras acciones semejantes que para ella son naturales y ordinarias y que dependen del curso de los fluidos, son como los movimientos de un reloj o un molino, que el curso ordinario del agua puede hacer continuos.

La percepción puede ser comparada a los mecanismos de las máquinas hidráulicas.

Los objetos externos, que con su sola presencia actúan sobre los órganos de sus sentidos, y que de este modo la obligan a moverse de muchas y distintas maneras según sea la disposición de las partes de su cerebro, son como esos extraños que al entrar en alguna de las grutas de esta fuente, causan por sí mismos, sin saberlo, los movimientos que se realizan en su presencia. De hecho, sólo pueden entrar caminando sobre ciertas baldosas dispuestas de tal modo que, si por ejemplo se acercan a una Diana que se baña, la obligan a esconderse entre los juncos; y si pretenden seguirla, verán aproximarse a ellos a un Neptuno que los amenazará con su tridente; y si se dirigen a otro lado, harán que surja un monstruo marino que les vomitará agua en la cara, o cosas parecidas, según el capricho de los ingenieros que las hayan realizado.

La razón es similar a la sala de controles de esta máquina.

Y cuando el alma razonable se aloje en esta máquina, tendrá su sede principal en el cerebro y residirá allí como el fontanero que, cuando quiere provocar o impedir o cambiar de algún modo sus movimientos, debe estar en los castillos al que van a dar todas las cañerías de esta máquina.

DEDUCCIÓN

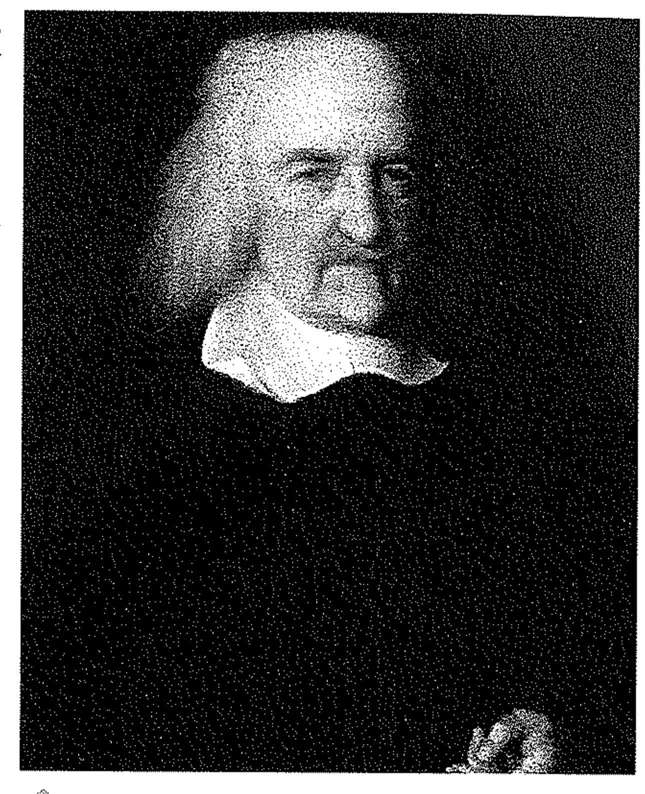
Proceso cognoscitivo habitualmente contrapuesto a la *inducción*, que consiste en llegar a las conclusiones partiendo de determinadas premisas iniciales o postulados. Para que la deducción sea válida es necesario que la derivación (*inferencia*) se desarrolle de manera correcta, según parámetros lógicos. Para que las conclusiones sean verdaderas, es necesario que los postulados sean válidos. Después de haber sido estudiada en la Antigüedad por Aristóteles, la deducción fue considerada por Descartes y los racionalistas del s. XVII como la única fuente de conocimiento verdadero.

MECANICISMO

Es la idea de que el mundo en su conjunto es una inmensa y complicada máquina, y que, por lo tanto, todos los fenómenos son explicables por las leyes que gobiernan la materia y sus movimientos. Al excluir la posibilidad de que en la naturaleza actúen fuerzas psicológicas o teleológicas, el mecanicismo defendido por Descartes y los científicos racionalistas contribuyó notablemente a la crítica del pensamiento mágico y a la introducción en la ciencia de criterios matemático-cuantitativos.

Hobbes
1588-1679

La vida del filósofo inglés Thomas Hobbes fue ejemplar por su coherencia. Desde la infancia mostró una fuerte predilección por los estudios clásicos, tanto que con sólo quince años tradujo del griego al latín la *Medea* de Eurípides. Acabados sus estudios en Oxford, trabajó como preceptor de varias familias nobles, en compañía de las cuales realizó numerosos viajes por Europa. En Italia tuvo ocasión de encontrar a Galileo, y en Francia estuvo en contacto con los círculos cartesianos. Como preceptor de Carlos de Estuardo, en 1640 se fue con la corte al exilio de París, durante la dictadura de Cromwell; tras el regreso al trono de los Estuardo, su fidelidad a la corona fue premiada con una pensión que garantizó al filósofo la independencia financiera. Vivió hasta la edad de noventa y dos años.



Retrato de Thomas Hobbes.

La fama de Hobbes va ligada sobre todo al *Leviatán*, el texto en que expresó con máxima claridad las doctrinas del ***mecanicismo científico*** y del ***absolutismo político***. Su vida se vio condicionada por esta obra, porque la audacia de las tesis sostenidas provocó sospechas de herejía; el intento de fundar la autoridad del Estado sobre una base exclusivamente racional fue también interpretado como una invitación al ateísmo. Además, por haber aplicado por primera vez los principios del mecanicismo a las funciones mentales, reduciendo el pensamiento a operaciones aritméticas de adición y sustracción, hoy se considera a Hobbes el ***lejano precursor de la actual cibernética***, la ciencia que controla las máquinas *inteligentes* por medio de cálculo matemático.

Obras: *Objeciones a las Meditaciones metafísicas de Descartes* (1641); *Del ciudadano* (*De cive*; 1642); *Leviatán* (1651); *Del cuerpo* (*De corpore*; 1655); *Del hombre* (*De homine*; 1658); *Diálogo entre un filósofo y un estudiante del derecho consuetudinario inglés* (1666).

98 El hombre no es un animal social

EL PROBLEMA ¿Los hombres se agregan en sociedades instintivamente o por necesidad? ¿Se puede comparar la sociedad humana con las creadas por los *animales políticos* (abejas y hormigas)?
LA TESIS En conflicto con la tradicional tesis aristotélica que veía en la sociedad el producto de un instinto primordial, Hobbes sostiene que, a diferencia de los animales, en el género humano no existe ninguna sociabilidad instintiva. Entre los individuos no existe un amor natural, si no sólo una explosiva mezcla de temor y de necesidad recíproca que, de no ser por la regulación del Estado, daría origen a una incontrolable serie de violencias y atropellos. Justamente porque el contrato que funda toda sociedad humana tiene carácter artificial, es necesario que el Estado sea absoluto, soberano y potente, así como capaz de suprimir cualquier intento de imposición del interés personal. Los hombres sólo podrán abolir cualquier forma de antagonismo recíproco (que, según Hobbes, sería predominante si los súbditos se transformasen en ciudadanos y adquiriesen el derecho a juzgar la cosa pública) reconociéndose como súbditos de una autoridad externa: el Estado (Del *Leviatán*.)

El hombre no es un animal naturalmente social.

• Es verdad que algunas criaturas vivas, como las abejas y las hormigas, viven en sociedad (y son por ello enumeradas por Aristóteles entre las criaturas políticas); y, sin embargo, no tienen otra dirección que sus juicios y apetitos concretos, y no poseen la palabra con la que la una pueda significar a la otra qué piensa que podría ser ventajoso para el beneficio común. Por eso, quizá algunos quieran saber por qué el género humano no puede hacer lo mismo. Respondo.

Sólo la sociedad humana conoce la guerra...

Primero, porque los hombres están continuamente en competición por el honor y por la dignidad, lo que no sucede entre estas criaturas. En consecuencia, entre los hombres surgen, sobre esos fundamentos, la envidia y el odio y, en fin, la guerra; entre aquéllas, en cambio, no es así.

...distingue entre interés público y privado.

Segundo, porque entre estas criaturas el bien común no difiere del privado, y siendo ellas por naturaleza propensas a su bien privado, procuran con éste el beneficio común. Pero el gozo del hombre consiste en compararse con los otros hombres...

La razón implica valoraciones y crítica.

Tercero, porque estas criaturas, no teniendo (como el hombre) el uso de la razón, no ven ni creen ver culpa alguna en la administración de sus asuntos comunes, mientras que entre los hombres hay muchísimos que piensan que son más sabios y más capaces de gobernar la cosa pública que los otros; éstos se esfuerzan en reformar y en renovar, algunos de un modo, otros de otro, y llevan a la división y a la guerra civil.

Sólo el lenguaje humano hace posible la mentira.

Cuarto, porque estas criaturas, si bien tienen de algún modo el uso de la voz para darse a conocer la una a la otra los propios deseos y aficiones, están faltas sin embargo de aquel arte de la palabra por el cual algunos hombres pueden representar a los otros lo que es bueno bajo el aspecto del mal y lo que es malo bajo el aspecto del bien, y aumentar o disminuir la aparente grandeza del bien y del mal, dejando insatisfechos a los hombres y turbando su paz según su voluntad.

La agresividad humana no depende de condiciones materiales.

Quinto, porque las criaturas irracionales no pueden distinguir entre *injuria* y *daño*; por eso, mientras se encuentran a su gusto, no se sienten ofendidas por sus compañeras, mientras que el hombre es más turbulento cuanto más se encuentra a su gusto; es entonces, de hecho, cuando más desea mostrar su sabiduría y censurar las acciones de quienes gobiernan el Estado.

El pacto que funda la sociedad humana es artificial.

En fin, porque el acuerdo entre estas criaturas es natural, mientras que el que existe entre los hombres es sólo por pacto y es artificial. No es extraño, pues, que (además del pacto) se requiera algo más para hacer que su acuerdo sea constante y duradero; es decir: un poder común que los sujete y refrene y que dirija sus acciones hacia el beneficio común.

CONTRATO SOCIAL
Teoría por la que la constitución de los hombres en sociedad no fue un suceso natural o instintivo, sino el fruto de un pacto: un contrato originario que puso fin al *estado de naturaleza*. En el s. XVII, la teoría contractualista fue adoptada tanto por las filosofías políticas favorables al *absolutismo* (Hobbes), como por las favorables al *liberalismo* (Locke).

ABSOLUTISMO
Teoría política elaborada por Hobbes en oposición a la *liberal* y democrática. Los principios del absolutismo son: 1) la indivisibilidad del poder soberano, que debe desembocar en una sola institución, ya sea un hombre o una asamblea; 2) el deber de obediencia de los súbditos; 3) la superioridad del Estado sobre la ley: el soberano no está vinculado por ningún *contrato social* a sus súbditos, los cuales, en cambio, estipulan entre ellos un contrato negativo, privándose de toda libertad personal; 4) la prohibición del tiranicidio y de toda rebelión, incluso cuando el soberano actúe en contra de los intereses de los súbditos; 5) la fusión de la autoridad política con la religiosa.

GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS
Según Hobbes, la inevitable condición del hombre en el *estado de naturaleza* es aquella en la que cada individuo, no vinculado por la ley ni por un poder supremo, se vuelve *lobo* para los otros. Según los principios del *absolutismo*, sólo se puede salir de tal situación (en la que la seguridad personal está perennemente bajo riesgo) mediante un *contracto social* entre los súbditos que delegue todo el poder en un soberano, para siempre e irrevocablemente.

99 El Estado soberano es un Dios mortal

EL PROBLEMA ¿Dentro de qué límites puede ejercer su libertad el individuo? ¿Hasta dónde puede ejercer la fuerza el Estado para imponer el respeto a la ley?
LA TESIS El hombre no es, como sostuvo Aristóteles, un animal *naturalmente social* (como la abeja o la hormiga, *véase* 98): observa la ley y respeta la seguridad de los otros sólo cuando está atemorizado por la fuerza que el Estado ejerce. En consecuencia, cuanto más fuerte sea el Estado, menores serán las transgresiones. Hobbes fue el teórico del absolutismo político: consideraba al Estado como una entidad digna de veneración, como un *Dios mortal* apenas inferior al Dios inmortal; como un Leviatán, el invencible monstruo descrito en la *Biblia* (*Libro de Job*). El fragmento que sigue, como el posterior, también pertenece al *Leviatán*.

El contrato social prevé la renuncia a la libertad individual.

• La única vía para erigir un poder común capaz de defender los hombres de la agresión extranjera y de las injurias recíprocas, y capaz con ello de preservarles de tal modo que con la propia industria y con los frutos de la tierra puedan nutrirse y vivir satisfechos, es la de conferir todos sus poderes y toda su fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres que pueda reducir todas sus voluntades, por medio de la pluralidad de las voces, a una voluntad única.

Un Estado nace cuando todos los individuos se reconocen en uno sólo y le obedecen.

Esto significa designar un hombre o una asamblea de hombres que sostenga la parte de cada persona, y que cada uno acepte y se reconozca a sí mismo como autor de todo lo que quien sostiene la parte de su persona hará o será causa en las cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes, sometiendo así toda voluntad suya a la voluntad de él, y cada juicio suyo al juicio de él.

La renuncia a la libertad debe ser recíproca.

Esto es más que el consenso y que la concordia; es una unidad real de todos ellos en una sola y misma persona, realizada con el pacto de cada hombre con cada otro, de tal manera que cada hombre diría a cada otro: *yo autorizo y cedo mi derecho de gobernarme a mí mismo a este hombre, o a esta asamblea de hombres, con esta condición: que tú le cedas tu derecho y autorices todas sus acciones del mismo modo.*

Ya que el Estado realiza la voluntad de todos, debe ser venerado.

Hecho esto, la multitud así unida en una persona recibe el nombre de Estado (*civitas*, en latín). Ésta es la generación de aquel gran Leviatán o más bien (para hablar con mayor reverencia) de aquel Dios mortal al que todos nosotros debemos nuestra paz y nuestra defensa, por debajo del Dios inmortal.

El Estado impone el respeto a la ley sólo mediante la fuerza y el terror.

En efecto, por medio de esta autoridad entregada al Estado por cada particular, es tanta la potencia y tanta la fuerza que le han sido conferidas y de que tiene uso, que con el terror de éstas es capaz de modelar las voluntades de todos en la paz interna y en la ayuda recíproca contra los enemigos externos.

Definición de Estado y de soberanía.

En esto consiste la esencia del Estado, que (si se quiere definir) es *una persona de cuyos actos cada miembro de una gran multitud, con pactos recíprocos el uno con relación al otro y viceversa, se ha hecho autor, con el fin de que ella pueda usar la fuerza y los medios de todos como piense que sea ventajoso para la paz y la defensa común.* Quien administra la parte de esta persona recibe el nombre de soberano, y de él se dice que ostenta el *poder soberano*; cualquier otro es súbdito suyo.

Incluso siendo voluntario, el pacto que instituye la soberanía del Estado es irrevocable.

Se consigue este poder soberano de dos modos. El primero viene dado por la fuerza natural, como cuando un hombre hace que sus hijos y los hijos de sus hijos se sometan a su gobierno, en tanto que es capaz de destruirlos si se resisten; o como cuando somete a sus enemigos a su voluntad mediante la guerra, dándoles la vida con esa condición. Se obtiene del otro modo cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí para someterse voluntariamente a algún hombre o a alguna asamblea de hombres, confiando en ser así protegidos de todos los demás. Este último modo puede ser llamado Estado político o Estado por *institución*, siendo el anterior un Estado por *adquisición*.

ESTADO DE NATURALEZA

Indica, en las teorías políticas de los ss. XVII y XVIII, la condición de los hombres antes de estipular cualquier *contracto social*; en ella, los individuos vivían aislados unos de otros y sin ninguna organización estatal. Se trata, obviamente, de una condición hipotética y no de una fase histórica precisa, ya que un semejante aislamiento de los individuos pondría en crisis la misma continuidad de la especie. Según Hobbes, tal estado de naturaleza estaría dominado por la *guerra de todos contra todos*; según Locke, en cambio, estaría regulado por el principio de reciprocidad, por el que se evitaría la violencia para no recibir violencia.

Hombre = animal + racional 100

EL PROBLEMA ¿Cómo se forman los pensamientos? ¿Qué distingue el razonamiento de las otras formas de pensamiento?
LA TESIS Los actuales programadores de inteligencia artificial consideran a Hobbes como su lejano predecesor. En efecto, el filósofo inglés intentó por primera vez en la historia reducir las operaciones mentales a puro cálculo aritmético. Todo el mundo del pensamiento y del lenguaje puede describirse mediante operaciones de composición y descomposición de palabras y signos: dos términos se suman en una afirmación y se sustraen en la negación; cuanto más afirmaciones se suman en una deducción, más deducciones encadenadas entre sí formarán la demostración. Así, razonar no es más que *computar*: es decir, sustraer, sumar, calcular.

Cada operación mental es reducible a una aritmética de signos.

• Cuando se razona, no se hace más que concebir una suma total *a partir de la adición* de partículas, o concebir un resto a partir de la *sustracción* de una suma respecto a otra; esto (si se hace mediante vocablos) es concebir la consecuencia de los nombres de todas las partes con el nombre de la totalidad, o de los nombres de la totalidad y de una parte con el nombre de la otra parte.

Todas las formas del saber, en especial las ciencias físicas, se basan en el cálculo.

Estas operaciones no se hallan sólo en los números, sino también en todas las especies de cosas que se pueden sumar juntas la una con la otra y restar la una de la otra. En efecto, tal como los aritméticos enseñan a sumar y sustraer en el campo de los *números*, así los geómetras enseñan las mismas cosas en el campo de las *líneas*, de las *figuras* (sólidas y superficiales), de los *ángulos*, de las *proporciones*, de los *tiempos*, de las unidades de *velocidad, fuerza, potencia* y similares.

También la lógica puede describirse como el cálculo de las proposiciones.

Las mismas cosas enseñan los lógicos en el campo de las *consecuencias* de los vocablos, sumando dos *nombres* entre sí para hacer una afirmación, dos *afirmaciones* para hacer un *silogismo, varios silogismos* para hacer una *demostración*; y de la *suma* sustraen una *proposición* para encontrar la otra.

La matemática es capaz de describir las ciencias humanas.

Los escritores de política suman los *pactos* entre sí para encontrar los *deberes* de los hombres, y los juristas suman las *leyes* y los *hechos* para encontrar lo que es correcto y lo que es incorrecto en las acciones de los particulares. En suma, en cualquier materia en la que hay espacio para la *suma* y la *sustracción*, hay también lugar para la *razón*; y donde éstas no encuentran lugar, la *razón* no tiene nada que hacer.



Portada del Leviatán *(detalle).*

Pascal
1623-1662

Blaise Pascal inició su vida como niño prodigio. Fue educado personalmente por su padre y nunca asistió a la escuela, mostrándose ***tan especialmente versado en las ciencias matemáticas y físicas***, que fue admitido a muy temprana edad en los círculos culturales de París. A los dieciocho años inventó la *pascalina*, el primer ejemplo de máquina calculadora, para ayudar a su padre en el trabajo de recaudación de impuestos. Siguieron otros descubrimientos científicos (experiencias sobre el vacío, problemas de matemática), pero el acontecimiento central de su vida fue el de su ***conversión***. En 1646 entró en contacto con el movimiento jansenista y quedó impresionado por el rigor y el ascetismo de aquella opción de vida. La radicalización de este proceso de conversión, favorecida por la influencia de su hermana Jacqueline (quien ingresó como religiosa en el austero monasterio de Port-Royal), culminó en la experiencia mística de la noche del 23 de noviembre de 1654, descrita en el *Memorial*. A los treinta y un años de edad, Pascal decidió alejarse del mundo y reunirse con su hermana en la soledad del monasterio. Murió ocho años después, y sólo abandonó el aislamiento que se había impuesto para defender al ***movimiento jansenista*** de la acusación de herejía, lo que hizo en dieciocho cartas abiertas (las llamadas *Cartas provinciales*) y firmadas con pseudónimo. Su obra más conocida son los *Pensamientos*, una recopilación de las notas personales publicada por sus amigos pocos años después de su muerte.



Pascal retratado por Philippe de Champagne.

Obras: *Cartas provinciales* (1656-1657); *Pensamientos* (1670). Las obras científicas son numerosas: *Tratado sobre el vacío* (1651), del que sólo quedan algunos fragmentos; *Tratado sobre el equilibrio de los líquidos* (1654); *Tratado sobre el peso de la masa del aire* (1654); *Tratado del triángulo aritmético* (1654).

101 Conviene apostar sobre la existencia de Dios

EL PROBLEMA ¿Se puede probar la existencia de Dios? ¿A través de qué vías se puede conquistar la fe?
LA TESIS Pascal excluye la posibilidad de que la existencia de Dios pueda ser demostrada con argumentos lógicos (*véase* 57) o consideraciones racionales sobre la perfección de la naturaleza (*véase* 59), incapaces por sí mismos de probar la obra de un divino creador y que parecen decisivos sólo a los ojos de quien ya ha escogido interiormente la fe. No nos acercamos a Dios a través de frías elucubraciones mentales, sino con el sentimiento y la sensatez: algo más parecido al buen sentido común que a la lógica rigurosa. Es razonable, en efecto, vivir como si Dios existiese, y lo es hasta tal punto que sería conveniente apostar sobre esta opción. Pascal propone plantear la cuestión de la existencia de Dios como si de un juego de azar se tratase. Hay una puesta en juego: la conducta virtuosa de nuestra vida; un posible beneficio: la beatitud del Paraíso; una posible pérdida: la renuncia a los placeres mundanos. La apuesta es muy razonable porque el jugador juega un bien finito (la propia vida terrenal) para ganar, si vence, un premio infinito. El paso se cierra con una interesante observación psicológica: más que por los razonamientos, la fe está estimulada por los comportamientos exteriores y por las costumbres de vida. Para creer, pues, es necesario vivir como si se creyese: ir a misa, recitar las plegarias de rodillas y con las manos juntas, santiguarse con agua bendita... La fe es también un mecanismo psicológico, y la devoción formal desarrolla una disposición mental a creer. Las tres series de textos propuestos provienen de los *Pensamientos*.

La existencia de Dios no puede probarse.

• Examinamos este punto y decimos: *Dios existe o no existe.* ¿Pero de qué lado nos inclinaremos? Nada puede determinar la razón a este respecto: hay en medio un caos infinito. En el extremo de esta distancia infinita se juega un juego del que resultará cara o cruz. ¿Cómo apostaréis? Según la razón, no podéis hacer ni una ni otra apuesta; según la razón, no podéis excluir ninguna de las dos.

Aunque la razón no ayude, se debe igualmente escoger.

No acuséis, por lo tanto, de error a aquellos que han tomado partido, porque no sabéis nada al respecto. «No; yo no les acusaré por haber tomado una opción, sino por haber escogido; porque, aunque incurre en el mismo error quien escoge cruz y quien escoge cara, están ambos equivocados: la opción correcta es la de estar callado.» Sí, pero es necesario hablar; no es un hecho voluntario: como al estar en una barca, si hay que bailar se debe bailar. ¿Qué escogeréis, pues? Veamos. Ya que es preciso escoger, veamos qué es lo que más nos interesa.

No se puede eludir la decisión sobre la existencia o no de Dios.

Tenéis dos cosas a perder: la verdad y el bien; y dos cosas a empeñar: vuestra razón y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra beatitud; por otra parte, vuestra naturaleza tiene dos cosas a evitar: el error y la infelicidad. Vuestra razón no sufre un daño mayor por una elección que por la otra, porque ineludiblemente hay que tomar una opción. He aquí un punto seguro.

La ventaja de apostar sobre la existencia de Dios.

Pero, ¿y vuestra beatitud? Sopesemos las pérdidas y las ganancias de escoger cruz: es decir, que Dios existe. Valoremos los dos casos: si vencéis, lo ganáis todo; si perdéis, no perdéis nada. Así pues, apostad que existe sin dudarlo. «Es de veras sorprendente. Sí, apostar es preciso. Pero quizá apuesto demasiado.» Veámoslo.

La posible ganancia supera la posible pérdida.

Puesto que hay las mismas probabilidades de ganar que de perder, aunque no pudieseis ganar más que dos vidas en lugar de una, ya valdría la pena apostar; si hubiese tres vidas a ganar, deberíais jugar (porque estáis en la necesidad de jugar) y seríais imprudente, visto que estáis obligado a jugar, si no arriesgaseis vuestra vida para ganar tres en un juego en el que hay las mismas probabilidades de ganar que de perder. Pero está de por medio una eternidad de vida y de felicidad.

La relación entre una ganancia incierta, pero infinita, y una pérdida igualmente incierta, pero finita, hace ventajosa la apuesta.

Y estando así las cosas, aun en el caso de que hubiese infinitas probabilidades y una sola a favor vuestro, tendríais igualmente razón en apostar uno para tener dos y actuaríais insensatamente si, estando obligado a jugar, rechazaseis arriesgar una vida contra tres en un juego en el que entre infinitas probabilidades existe una a favor vuestro, que puede suponer ga-



Retrato anónimo del filósofo francés Blaise Pascal.

nar una infinidad de vida infinitamente feliz. Pero hay aquí precisamente una infinidad de vida infinitamente feliz a ganar, una probabilidad de vencer contra un número finito de posibilidades de perder, y lo que arriesgáis es, a su vez, finito...

En el común juego de azar, la ganancia no es sólo incierta, sino ciertamente finita.

Cada jugador de azar arriesga con certeza por una ganancia que no es cierta; y no en menor grado arriesga el finito sin la certeza de ganar el finito, sin que por otra parte peque contra la razón. No hay una distancia infinita entre la certeza de lo que se arriesga y la incertidumbre de la ganancia; esto es absolutamente falso.

Ciertamente, estas consideraciones no llevan de por sí a la fe.

«De acuerdo, pero yo tengo las manos atadas y la boca cerrada; se me obliga a apostar, y no soy libre; no se me da tregua, y mi carácter es tal que no puedo creer. ¿Qué queréis, pues, que haga?»

Pero sirven para aquietar la racionalidad.

Es verdad, pero tomad al menos nota de vuestra incapacidad de creer, visto que la razón os lleva a ello e igualmente no podéis hacerlo. Poneos manos a la obra, pues, pero no para convenceros de la existencia de Dios con ulteriores pruebas, sino mediante una disminución de vuestras pasiones.

Lo más útil a la fe es encontrar una guía espiritual.

Vos queréis encaminaros hacia la fe, y no conocéis el camino; queréis curaros de la incredulidad, y pedís la medicina: aprended de aquellos que han tenido vuestros mismos condicionantes y que apuestan ahora todos sus bienes; son personas que conocen el camino que vos querríais seguir y que están curadas del mal del que vos queréis curaros.

Para desarrollar la fe, comportarse como si se creyese resulta útil.

Imitad el modo en que han comenzado: haciendo lo mismo que si fuesen creyentes, tomando el agua bendita, encargando misas, y así sucesivamente. Incluso en vuestro caso, esto os hará creer y os volverá dóciles como ovejas. «Pero eso es justo lo que temo.» ¿Y por qué? ¿Qué podéis perder?

102 Por qué no conseguimos estar tranquilos en una habitación

EL PROBLEMA ¿Qué conducta realiza más plenamente la naturaleza humana?

LA TESIS Detrás del frenesí de la vida cotidiana está siempre la fuga de sí mismo, el intento de aturdirse para no afrontar las cuestiones verdaderamente importantes de la existencia: la inevitabilidad de la muerte, la miseria y la infelicidad de la propia condición humana. Lo que más buscan los hombres es tener distracciones; lo que más temen es estar solos y quietos en una habitación, sin hacer nada. El objetivo real de cualquier tipo de actividad o compromiso, incluso éticamente honorable, es llegar *inadvertidamente* a la muerte, alejando la conciencia de nuestra finitud.

Aburrimiento. Nada es tan insoportable para el hombre como estar en pleno reposo, sin pasiones, sin asuntos que despachar, sin distracciones, sin una sola ocupación. Advierte entonces su nulidad, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia y su vacío. Enseguida se activarán en el fondo de su alma el aburrimiento, la melancolía, la tristeza, la aflicción, el despecho y la desesperación.

La vida tiende a la actividad y al movimiento. Nada es más insoportable para el hombre como no tener proyectos o compromisos.

Distracción. Algunas veces me he puesto a considerar las diversas formas de inquietud de los hombres, y los peligros y las fatigas a que se exponen, tanto en la guerra como en la paz, y de donde nacen tantas controversias, pasiones, empresas audaces y a menudo insensatas. He descubierto que la infelicidad de los hombres proviene de una sola cosa, que es no conseguir permanecer a solas y en tranquilidad en una habitación.

El hombre es incapaz de estarse quieto sin padecer de aburrimiento. En esto reside su infelicidad.

Si un hombre que dispusiese de medios suficientes para vivir fuese capaz de estar feliz en su casa, no saldría de ella para echarse a la mar o sitiar una plaza. No se compraría un grado en el ejército a tan alto precio de no resultarle insoportable quedarse en su ciudad; y si busca conversaciones y la distracción del juego, lo hará sólo por no conseguir quedarse plácidamente en su casa.

Muchos empeños no sirven más que para distraer la mente.

Pero cuando he reflexionado con profundidad y he querido descubrir la razón después de conocer la causa de todos nuestros males, me he dado cuenta de que hay una muy concreta, que consiste en la infelicidad intrínseca de nuestra condición débil y mortal, y es tan mísera que nada nos puede consolar cuando nos detenemos a pensar en ella.

La condición humana es intrínsecamente infeliz.

Sea cual fuere la condición que imaginemos, del reunir todos los bienes que pueden tenerse resultará que la de ser rey es la más bella condición del mundo, siempre que nos imaginemos a ese rey acompañado de todas las satisfacciones posibles. Pero si lo imaginamos privado de distracciones mientras valora y reflexiona lo que es, la felicidad y la comodidad lo abandonarán y sucumbirá inevitablemente a cuantas amenazas pueda ver, a cuantas revueltas puedan producirse y, en fin, a la enfermedad y a la muerte, que son inevitables; y así, si está privado de lo que se llama *distracción*, será infeliz, y más infeliz aún que el más mísero de sus súbditos que pueda jugar y distraerse.

La dolorosa reflexión sobre la existencia y sobre la muerte es universal. En su interior, todos los hombres se sienten asustados e infelices.

De esto se deduce por qué el juego y la búsqueda de la compañía femenina, la guerra y los altos cargos, son metas tan ambicionadas. No porque efectivamente se encuentre en ellas la felicidad, ni porque se imagine que la verdadera gloria consista en el dinero que se pueda ganar en el juego o en una liebre que corre: si nos fuesen ofrecidos, no se aceptarían como dones.

No buscamos las cosas en sí, sino el empeño en buscarlas.

No es esta posesión plácida, y que nos permite pensar en la infelicidad de nuestra condición, lo que se busca, ni los pe-

El verdadero objetivo es el aturdimiento, la fuga de sí.

ligros de la guerra, ni los afanes de los cargos, sino el estruendo que nos aparta del pensar y nos distrae. Razón por la que se ama más la caza que la presa.

Todas las actividades mundanas, incluso las honorables, ocultan una huida de los problemas existenciales.

Esto explica el hecho de que los hombres amen tanto el ruido y la confusión; esto explica por qué la prisión es una pena tan horrible; esto explica por qué el placer de la soledad es una cosa incomprensible. Y, en fin, explica que la razón principal de la felicidad de la condición de los reyes es que todos se esfuerzan incesantemente en distraerles y en procurarles todo tipo de placeres.

Los modelos sociales de felicidad son totalmente exteriores.

El rey está rodeado de personas que no piensan en otra cosa que no sea divertirle e impedirle pensar en sí mismo. Porque sería infeliz, incluso siendo un rey, si pensara en ello. He aquí todo lo que los hombres han podido inventar para ser felices.

El fin psicológico de la distracción es el olvido de la muerte.

Y aquellos que filosofan sobre este argumento y que juzgan muy poco razonable que la gente pase el día entero corriendo detrás de una liebre que se podría haber comprado en el mercado, no entienden nada de nuestra naturaleza. Esa liebre no nos impediría la visión de la muerte y de otras miserias, pero la caza sí puede hacerlo, porque nos distrae.

Por eso, alcanzar cualquier objetivo no nos da satisfacción.

Éstos también se imaginan que, una vez obtenido un cierto cargo, enseguida podrán descansar placenteramente, y no advierten la naturaleza insaciable de su avidez. Creen sinceramente buscar el reposo, y de hecho no buscan más que la distracción. Se mueven por un instinto secreto que les lleva a buscar ocupaciones y distracciones en el exterior, originado por el sentimiento de sus incesantes miserias.

Un modo para engañarse a uno mismo es posponer a un perpetuo futuro el momento de la quietud, en el que dedicarse a la reflexión sobre la inevitabilidad de la muerte.

Están también movidos, sin embargo, por otro instinto secreto, que es un vestigio de la grandeza de nuestra naturaleza primigenia que les hace intuir que la verdadera felicidad no reside, en efecto, más que en la quietud y no en el revuelo; y estos dos instintos contrapuestos originan un confuso propósito en el fondo de sus almas, invisible a sus ojos, que les empuja a tender al reposo a través del trasiego y a imaginar siempre que la satisfacción de la que no gozan llegará cuando, una vez superadas ciertas dificultades, podrán abrirse camino definitivamente a la quietud y al reposo.

El reposo siempre es placentero en el futuro, pero aburrido y doloroso en el presente.

Así transcurre toda la vida. Se busca el reposo combatiendo una serie de obstáculos; y, una vez que se han superado, el reposo se vuelve insoportable; porque se piensa en las miserias en que nos encontramos o en las miserias que nos amenazan. E incluso en el caso de que nos viésemos al amparo de todas estas miserias, el aburrimiento saldría a flote por su propia iniciativa desde el fondo del corazón, donde está arraigado, y llenaría el espíritu con su veneno.

Somos nada para el infinito, todo respecto a la nada 103

EL PROBLEMA ¿Qué define la naturaleza del ser humano?
LA TESIS El destino del hombre consiste en la medianía. Las proporciones de su cuerpo lo hacen incapaz tanto de comprender la inmensidad del Universo como de comprender los innumerables mundos que existen en cada diminuta partícula de la materia. Del mismo modo, su psique no consigue concebir ni la noción de todo ni la noción de nada; no es ni ángel ni bestia. Pascal condena tanto la visión optimista de la realidad humana (*véase* 112) como cualquier desvaloración pesimista, sosteniendo la tesis del *realismo trágico*: el hombre es un extraño amasijo de loable grandeza y censurable miseria: una paradoja lógica, un *monstruo incomprensible* incluso para sí mismo.

La inmensidad del Universo subraya la pequeñez del hombre.

• Contemple el hombre la entera naturaleza y en su alta y plena majestad, alejando la mirada de los objetos mezquinos que lo rodean. Que mire aquella luz resplandeciente, colocada como una lámpara eterna que ilumina el universo; que la Tierra le aparezca como un punto a comparar con la inmensa órbita que aquel astro describe, y que lo llene de asombro el hecho de que este mismo vasto recorrido no es más que un tramo muy pequeño en comparación con el de los restantes astros que se mueven en el universo.

La complejidad infinita del Universo supera las posibilidades de la imaginación humana.

Y si a estas alturas nuestra vista se detiene, que la imaginación vaya más allá: antes se cansará ella de concebir que la naturaleza de ofrecerle materia. Todo este mundo visible es sólo un punto imperceptible en el amplio seno de la naturaleza. Ninguna idea se le aproxima. Podemos incluso agrandar nuestras concepciones más allá de los espacios imaginables: en comparación con la realidad de las cosas, no concebimos más que átomos.

Que la mente humana no consiga concebir el Universo, sugiere la existencia de Dios.

Es una esfera infinita, cuyo centro se halla en todo lugar y su circunferencia, en cambio, en ninguno. En definitiva: que nuestra imaginación se pierda en aquel pensamiento, constituye la mayor señal sensible de la omnipotencia de Dios.

El hombre es ontológicamente miserable: su ser no es nada en comparación con el cosmos.

Considere el hombre, mirándose a sí mismo, lo que es en comparación con todo lo que existe. Que se vea como perdido en este remoto ángulo de la naturaleza; y que de esta angosta prisión en que se halla –entiendo por ella el universo– aprenda a estimar el justo valor de la Tierra, de los reinos, de las ciudades y de sí mismo. ¿Qué es un hombre en el infinito?

La inmensidad del mundo no es sólo espacial. En cada partícula de materia existen mundos enteros.

Pero para presentarle otro prodigio igualmente maravilloso, que busque, entre lo que conoce, las cosas más diminutas. Que un ácaro le ofrezca, en la pequeñez de su cuerpo, partes incomparablemente más pequeñas: patas con articulaciones, venas en esas patas, sangre en esas venas, humores en esa sangre, gotas en esos humores y vapores en esas gotas; y, subdividiendo estas últimas cosas, que agote sus fuerzas en tales concepciones hasta que el postrer objeto al que pueda llegar sea, por ahora, el de nuestro razonamiento. Creerá entonces que acaso sea ésta la más extrema minucia de la naturaleza.

Existen dimensiones de la realidad fuera de la escala del hombre, incapaz de comprender tanto lo inmensamente grande como lo inmensamente pequeño.

Quiero mostrarle ahora un nuevo abismo. Quiero representarle no sólo el universo visible, sino la inmensidad natural que se puede concebir en el ámbito de aquella visión fugaz de átomo. Que divise una infinidad de universos, cada uno de ellos en posesión de su firmamento, sus planetas y su tierra, en las mismas proporciones que el mundo visible; y, en esa Tierra, animales y, en definitiva, otros ácaros, en los que hallará lo que descubrió en los primeros. Y encontrando sucesivamente en los otros las mismas cosas, sin pausa y sin fin, que se pierda en tales maravillas, que asombran por su pequeñez tanto como las otras con su inmensidad.

Lo que llamamos grande y pequeño no lo es en absoluto, sino sólo respecto a la dimensión humana.

En verdad, ¿quién no se asombrará pensando que nuestro cuerpo, que antes no era perceptible en el universo, que a su vez era imperceptible en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo, incluso un todo respecto a esa nada a la que nunca se puede llegar?

La ciencia es incapaz de describir el puesto y el papel ocupado por el hombre en el orden de lo creado.

Quien se considere de esta manera sentirá consternación de sí mismo, y viéndose suspendido en la masa que le ha dado la naturaleza entre los dos abismos del infinito y de la nada, temblará a la vista de tamañas maravillas; y creo que, cambiando su propia curiosidad por admiración, estará dispuesto a contemplarlas en silencio, más que a indagarlas con presunción.



El clima de encendida espiritualidad del movimiento jansenista produjo una serie de curaciones calificadas de milagrosas.



No sólo la infinidad del todo excede de nuestra comprensión, sino también la nada de la que todo ha sido creado.

Porque, en suma, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Un nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada, algo comprendido entre el todo y la nada. Infinitamente lejano de la comprensión de estos extremos, el término de las cosas y su principio permanecen para él invenciblemente ocultos en un secreto inescrutable: igualmente incapaz de entender la nada hacia la que es conducido y el infinito que lo engulle.



El destino del hombre está en la medianía, en el oscilar entre opuestos e insolubles misterios.

¿Qué hará, pues, sino divisar alguna apariencia de la zona intermedia de las cosas, en una eterna desesperación por conocer el principio y el fin? Todas las cosas han salido de la nada y se dirigen hacia el infinito. ¿Quién seguirá semejantes y tan maravillosos procesos?

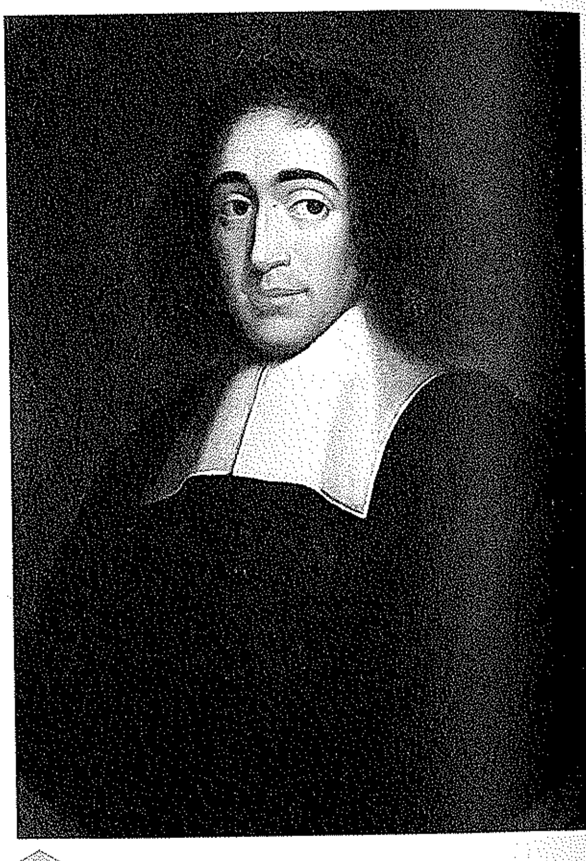
El intento de la ciencia de sondear lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande no es más que pura y vana presunción.

Por no haber considerado estos dos infinitos, los hombres se han dirigido temerariamente a la investigación de la naturaleza como si guardasen alguna proporción con ella. Es extraño que hayan querido descubrir los principios de las cosas y pretendido llegar a conocerlo todo partiendo de ellos, con una presunción tan infinita como su objetivo: porque es cierto que no se puede concebir un plan semejante sin una presunción o una capacidad infinitas, como la naturaleza.

DISTRACCIÓN (*DIVERTISSEMENT*)

Con *divertissement*, imperfectamente traducido del francés como *distracción* o *divertimento*, Pascal entiende el conjunto de las ocupaciones, a menudo honorables y para nada divertidas, que el individuo activa para llenar la vida y la mente, evitando así afrontar los angustiosos problemas de la existencia: la muerte y la miseria humana.

Spinoza
1632-1677


Retrato de B. Spinoza.

Baruch (Benito) Spinoza nació en Amsterdam en una familia acomodada de judíos españoles refugiados en Holanda para huir de la persecución de la Inquisición católica. Estudió en la escuela hebrea, pero completó su educación con un libre pensador de formación católica. Su conocimiento del latín le dio acceso a los clásicos de la filosofía y a las obras de los autores más modernos (Descartes, Bacon, Hobbes). Los roces con la comunidad hebraica de Amsterdam, que veía en aquel joven brillante y excesivamente original un peligro para la ortodoxia religiosa, fueron aumentando a medida que perfilaba su original sistema filosófico. El choque intelectual culminó con la excomunión: Spinoza fue desterrado de la sinagoga, abandonado por los amigos judíos e incluso por sus parientes (su hermana intentó sustraerle la herencia paterna). Un fanático intentó apuñalarlo, y sólo la juvenil agilidad del filósofo evitó lo peor. Desterrado de su comunidad, Spinoza se refugió en una pequeña aldea cercana a Amsterdam y empezó a ganarse la vida como cortador de vidrios ópticos. No obstante su tenor de vida más bien humilde, defendió siempre con coherencia sus ideas y rechazó los numerosos premios y reconocimientos ofrecidos por nobles admiradores de religión cristiana. En 1673 rechazó la oferta de enseñar en la alemana Universidad de Heidelberg, alegando que cualquier cargo profesional y oficial habría limitado su libertad de pensamiento. Murió de tuberculosis tres años después, con sólo cuarenta y cuatro años.

Obras: *Tratado breve sobre Dios, el hombre y la felicidad* (1661); *Tratado de la enmienda del entendimiento* (1661); *Tratado teológico político* (1676); *Ética demostrada según el modo de los geómetras* (1677).

Dios es sustancia: para existir, no necesita nada 104

EL PROBLEMA ¿Cómo debe definirse la noción de sustancia? ¿Cómo debe ser pensado Dios?
LA TESIS Las primeras ocho definiciones de la *Ética* (que se reproducen a continuación) resumen en un estilo denso y sobrio todo el sistema ideológico de Spinoza. La indagación concierne a la *sustancia*, una de las palabras clave de toda la entera tradición filosófica. Entender qué es la sustancia de las cosas significa poder definir de una vez por todas su verdadero ser, lo que de ellas permanece por debajo de las mutaciones accidentales y temporales. Aristóteles, el primero en plantear el problema (y considerado por ello el iniciador de la metafísica), pensaba en una pluralidad de sustancias: así, habría tantas sustancias como seres existen; Descartes defendió la existencia de dos únicas dimensiones de la realidad dignas del nombre de sustancia: la materia y el espíritu. Las tesis de Spinoza deben leerse en franca y abierta polémica con Descartes. Partiendo de la definición clásica del concepto de sustancia como *lo que no necesita de ninguna otra cosa para existir*, Spinoza aplica un vigoroso rigor geométrico y concluye que: 1) sólo puede existir una sustancia (monismo); 2) tal sustancia debe ser forzosamente Dios; 3) la materia y el espíritu no deben ser considerados sustancias, sino atributos (manifestaciones) de la sustancia única; 4) la sustancia divina es libre (puesto que únicamente actúa empujada por la propia necesidad de su naturaleza) y eterna; 5) siendo única, tal sustancia no admite nada fuera de sí y debe, por lo tanto, abarcar el mundo entero. El razonamiento de Spinoza se resuelve, pues, en una doctrina panteísta (o inmanentista): Dios no puede separarse del mundo de ningún modo, sino que coincide plenamente con él. Esta conclusión creó una irreparable fractura entre el filósofo y la tradición judeocristiana, firme en su concebir a Dios como un ente creador y preexistente al mundo: es decir, como una *persona* distinta del mundo.

• Definiciones

I. Como causa del ser, entiendo aquello cuya esencia implica la existencia: es decir, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida de otro modo que existente.

Esencia y existencia son los términos del argumento ontológico de san Anselmo.

II. Se dice finita en su género una cosa que puede ser limitada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo: decimos que un cuerpo es finito porque concebimos siempre otro mayor. Así, también un pensamiento está limitado por otro pensamiento. Pero ni un cuerpo puede ser limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.

Definición de finitud.

III. Por sustancia entiendo aquello que es en sí y es concebido por sí: es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa a partir del que deba ser formado.

Sustancia es lo que existe de por sí.

IV. Por atributo entiendo aquello que el intelecto percibe de la sustancia como constituyente de su misma esencia.

Atributos (espíritu y cuerpo) y modos son manifestaciones (infinitas) de la sustancia.

V. Por modo entiendo las transformaciones de la sustancia; es decir, aquello que es en otro y por cuyo medio es también concebido.

VI. Por Dios entiendo el ente absolutamente infinito, esto es, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

Dios es la única sustancia.

Dios es al mismo tiempo libertad y necesidad.

VII. Se dice libre aquella cosa que existe por la única necesidad de su naturaleza y se determina a actuar por sí sola; es en cambio necesaria, o más bien coaccionada, aquella que es determinada por otro para existir y operar según una cierta y determinada razón.

La eternidad de Dios se deduce de su definición como única sustancia.

VIII. Por eternidad entiendo la misma existencia, en cuanto se concibe necesariamente de la sola definición de la cosa eterna.

ATRIBUTOS

En la terminología de Spinoza, los atributos son aquello que la mente humana puede percibir de la *sustancia*, es decir, de la naturaleza y de Dios, en cuanto constituyentes de su *esencia*. Siendo el Dios-naturaleza infinito, infinitos deben ser también sus atributos; pero de todos ellos, la limitación de la psique humana sólo permite percibir dos: el pensamiento y la extensión. En otros términos: el pensamiento y la extensión, que el *dualismo cartesiano* admitía como sustancias, deben ser calificados como simples atributos de la única y verdadera sustancia.

PANTEÍSMO

El término fue acuñado en época moderna, pero designa la doctrina común al mundo griego y profesada después por algunos filósofos heréticos (Bruno, Spinoza); según éstos, Dios coincide con la naturaleza del mundo: la potencia divina es la causalidad que regula y gobierna la naturaleza. Se trata, en la práctica, de un sinónimo de inmanentismo.

INMANENTISMO

En términos generales, *inmanente* es aquello que, siendo parte integrante de la *sustancia* de una cosa, no puede existir sin ella. La *inmanencia*, pues, es la noción contraria a la *trascendencia*. Imaginando a Dios como un ente no distinto del mundo, en el ámbito teológico el inmanentismo coincide con el *panteísmo*.



Retrato de Spinoza.

Dios es el ser del que puede afirmarse todo 105

EL PROBLEMA ¿Cómo se puede definir la naturaleza de Dios?
LA TESIS De la definición de Dios como sustancia (*aquello que no necesita de nada más para existir*), deriva una serie de consideraciones: Dios es único, perfecto, autosuficiente y dotado de infinitos atributos que los hombres logran percibir y comprender sólo en parte. Aparentemente, se trata de afirmaciones poco originales y casi indistinguibles de las de la tradición teológica cristiana. Spinoza, sin embargo, atribuye a estas proposiciones significados nuevos e incompatibles con la doctrina cristiana o hebraica justo por la inicial identificación que realiza entre las nociones de Dios y de sustancia. En efecto, Dios es la única sustancia y debe coincidir con el mundo porque, de no ser así, existiría otra sustancia material, corpórea y diferenciada de Él. Replanteando en términos nuevos el antiguo panteísmo, Spinoza defiende que Dios es la naturaleza y la naturaleza es Dios. Y como Dios es infinito, también debe serlo la naturaleza, a pesar de que a nosotros nos parezca finita y determinada. El hecho es que nuestra mente consigue entender sólo dos (el pensamiento y la extensión) de los infinitos atributos del Dios-naturaleza. (De *Tratado breve sobre Dios.*)



Dios es aquel de quien todo puede afirmarse.

• Llamamos Dios a un ser del que todo puede afirmarse: esto es, un número infinito de atributos, de los que cada uno, en su especie, es infinitamente perfecto.



Cuatro proposiciones relativas al concepto de sustancia.

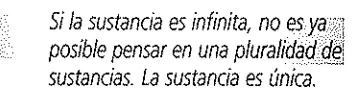
Para que nuestro pensamiento sea claramente expresado, propondremos cuatro proposiciones: 1) no existe una sustancia finita, sino que cada sustancia debe ser infinitamente perfecta en su género; es decir: en el intelecto infinito de Dios no puede haber ninguna sustancia más perfecta de la que ya existe en la naturaleza; 2) no existen dos sustancias iguales; 3) una sustancia no puede producir otra sustancia; 4) en el intelecto infinito de Dios, no hay ninguna sustancia que no exista formalmente en la naturaleza.

La inexistencia de una sustancia finita deriva de la definición de sustancia: «aquello que no necesita de otro para existir».

Por cuanto concierne a la primera proposición –esto es, que no hay sustancia finita–, si alguien quisiera defender lo contrario, nosotros le preguntaríamos: esta sustancia, ¿está limitada por sí misma, ha querido por sí misma ser limitada y no ilimitada? O mejor, ¿está limitada por su causa, que o no ha podido o no ha querido darle más?

Es impensable una sustancia que se limite ella sola; sólo Dios podría limitarla, pero sería un Dios impotente o celoso.

La primera alternativa no es verdadera, porque es imposible que una sustancia haya querido limitarse a sí misma y, sobre todo, una sustancia que exista por sí misma. Entonces, yo digo: debe ser limitada por su causa, que necesariamente es Dios. Ahora bien: si ha sido limitada por causa suya, ello es debido al hecho de que esta causa no ha podido o no ha querido darle más. Si no ha podido, esto contradice la potencia de Dios. Si no ha querido, esto más bien parece indicar celos: lo que es imposible en Dios, que es todo bondad y plenitud absoluta.



Si la sustancia es infinita, no es ya posible pensar en una pluralidad de sustancias. La sustancia es única.

La segunda proposición –que no existen dos sustancias iguales– nosotros la demostramos diciendo que cada sustancia es perfecta en su género, ya que si hubiese dos sustancias iguales, necesariamente la una limitaría a la otra y, consecuentemente, aquélla no sería, en tal caso, infinita, como ya antes hemos demostrado.

Dada la inicial definición de sustancia, si una sustancia produjese otra, ésta debería ser en todo idéntica a la primera, hasta el punto de coincidir con ella.

Por cuanto concierne al tercer punto –esto es, que una sustancia no puede producir otra sustancia–, si alguien quisiera defender lo contrario, nosotros preguntaríamos: la causa que produciría esta sustancia, ¿tiene o no los mismos atributos que la producida? La segunda hipótesis es imposible, ya que nada viene de la nada. Queda, por lo tanto, la primera. Entonces preguntamos desde el principio: en el atributo, que sería la causa del producto, ¿la perfección es igual? ¿O bien es menor o mayor que en el producto? No puede ser menor por las razones ya aducidas. Ni mayor, porque el otro entonces sería limitado, lo que es contrario a todo lo que ya hemos demostrado. Por lo tanto, la perfección debería ser igual y, en consecuencia, las dos sustancias deberían ser iguales, lo que es claramente contrario a la demostración precedente.

Tanto la hipótesis cristiana de que el mundo ha sido creado de la nada por Dios como la neoplatónica de la emanación (véase 51), son impensables.

Por otra parte, lo que ha sido creado no ha podido ser creado de la nada, sino que debe necesariamente haber sido creado de alguna cosa ya existente: pero no podemos comprender con nuestro intelecto que todo lo creado haya podido salir de algo, sin que éste algo no haya disminuido mínimamente.

Dios, la Sustancia, no ha sido causado por nada porque es causa de sí mismo.

Por último, si queremos referir a una causa la sustancia que es el principio de las cosas que nacen de su propiedad, deberemos buscar la causa de esta causa y de nuevo la causa de esta causa, y así hasta el infinito. De modo que, si al final es necesario detenerse y reposar en alguna parte, habrá sin duda que hacerlo en esta sustancia única.

En Dios (la Sustancia de la realidad entera) no puede haber nada más que cuanto existe en la naturaleza.

El cuarto punto –esto es, que no hay sustancias o atributos en el intelecto infinito de Dios, más allá de los que formalmente existen en la naturaleza– nosotros lo demostramos: 1) con la potencia infinita de Dios, que hace que en él no pueda haber causa que lo determine a crear una cosa antes que otra; 2) con la simplicidad de su voluntad; 3) con el argumento de que Dios no puede omitir hacer todo aquello que es bueno; 4) con el argumento de que lo que todavía no es no podrá ser nunca, ya que una sustancia no puede crear otra sustancia.

Dios y naturaleza son la misma cosa.

De todo esto se concluye que todo absolutamente se afirma de la naturaleza; en otras palabras: que la naturaleza está compuesta por infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género. Lo que responde plenamente a la definición que se da de Dios.

Se puede objetar que la coincidencia de Dios con la naturaleza limite a Dios de algún modo.

A cuanto hemos dicho hasta ahora –esto es, que nada existe en el intelecto infinito de Dios que no esté formalmente en la naturaleza–, alguien podría objetar: si Dios ya lo ha creado todo, ya no podrá crear nada más. Pero que Dios no pueda crear nada más es algo contrario a su omnipotencia.

Pero Dios es necesidad y, salvo que se limite su omnipotencia, ya debe haber creado todo lo creable.

Por lo tanto: nosotros admitimos en primer lugar que, efectivamente, Dios no puede crear nada más. En segundo lugar afirmamos reconocer que si Dios no pudiese crear todo aquello que es susceptible de ser creado, esto sería contradictorio con su omnipotencia, pero no admitimos como algo contrario a su omnipotencia el no poder crear aquello que es en sí mismo contradictorio: como lo es el decir que lo ha creado todo y que aún podría crear alguna cosa. Indudablemente, es una perfección mucho mayor en Dios el haber creado todo lo que está en su infinito intelecto, que no haberlo creado o no poderlo crear nunca.

De modo similar, no es blasfemo afirmar que Dios no puede aprender nada, porque esto deriva de su omnisciencia.

¿Por qué, por otra parte, insistir tanto? ¿No se argumenta de la misma manera la omnisciencia de Dios? Si Dios lo sabe todo, no puede, pues, saber nada más; pero que Dios no pueda saber nada más, es algo contrario a su perfección. Aun si Dios lo tiene todo en su infinito intelecto y, por su infinita perfección, no puede saber nada más, ¿por qué no podemos decir que todo lo que tiene en el intelecto lo ha producido y hecho, de tal suerte que existe y existirá formalmente en la naturaleza?

Pensar que el mundo haya sido creado por Dios en el tiempo y en etapas sucesivas, lleva a insolubles contradicciones.

Ya que, por lo tanto, sabemos que todo está igualmente en el intelecto infinito de Dios y que no hay motivo por el que hubiese debido crear una cosa antes o después que otra, sino que podría haberlo expresado todo en un solo instante, veamos si no podremos nosotros, a nuestra vez, servirnos contra nuestros adversarios de las mismas armas que usan contra nosotros. De este modo: si Dios ya no puede crear, sin que nada le quede aún por crear, nunca podrá crear de hecho lo que puede crear; pero que no pueda crear lo que puede crear, es contradictorio. Por lo tanto, las razones por las que hemos afirmado que todos los atributos que existen en la naturaleza son un único ser y no entes distintos, son las siguientes.

Por debajo de los infinitos atributos, la naturaleza (Dios) consiste en una única sustancia.

1) Ya hemos descubierto que debe existir un ser infinito y perfecto, por el que no puede entenderse sino un ser tal que de él deba afirmarse absolutamente todo. De hecho, un ser que tiene una cierta esencia debe tener atributos, y cuanta más esencia se le atribuya, más atributos hay que asignarle; y, lógicamente, si este ser es infinito, debe tener un número infinito de atributos. Y es precisamente por ello por lo que nosotros lo llamamos ser infinito.

La comunicación entre los distintos seres de la naturaleza implica su unidad.

2) Cada cosa en la naturaleza tiene una causa, pero la naturaleza en su totalidad no puede tener una causa. Y puesto que lo que existe sin ser causado es Dios, Dios y la naturaleza coinciden.

La unidad que vemos en la naturaleza: de hecho, si hubiese más seres distintos, el uno no podría comunicarse con el otro.

3) Ya hemos visto que una sustancia no puede producir otra sustancia, y también que si una sustancia no existe, es imposible que empiece a existir; sin embargo, en ninguna de las sustancias que sabemos que existen en la naturaleza, mientras las consideremos sustancias separadas, vemos que haya necesidad alguna de existencia, de modo que la existencia no pertenece a su esencia tomada separadamente: de esto debe necesariamente seguirse que la naturaleza, que no nace de alguna causa –y de la que, sin embargo, nosotros sabemos bien que existe– debe ser un ente perfecto al que pertenece la existencia.

No obstante las posibles objeciones, la extensión es un atributo tanto de la naturaleza como de Dios.

De todo cuanto hemos venido diciendo hasta aquí, resulta evidente que afirmamos que la extensión debe ser un atributo de Dios, lo que parece incompatible con la esencia de un ser perfecto. Ya que la extensión es divisible, el ser perfecto se compondría de partes, lo que parece incompatible con Dios, por ser un ser simple. Además, cuando se divide la extensión, se encuentra en un estado de pasividad, lo que es igualmente incompatible con la esencia de Dios, que no es pasivo; y nada puede partir de otro sujeto, desde el momento en que él mismo es la primera causa eficiente de todas las cosas.

Pensamiento y extensión son dos atributos de Dios.

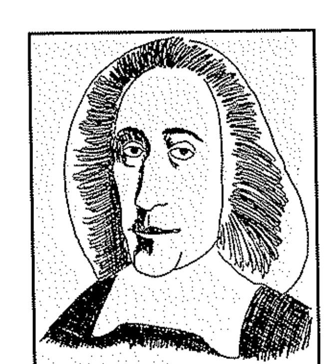
Después de haber tratado de la esencia de Dios, sólo nos resta una palabra por decir acerca de sus atributos; esto es, que aquellos que nosotros conocemos son en número de dos: pensamiento y extensión; ya que aquí sólo hablamos de los atributos que se pueden realmente llamar atributos de Dios y por los que nosotros lo conocemos en sí mismo, y no como actúa fuera de sí.

Pensamiento y extensión son las únicas dos manifestaciones de Dios comprensibles a los hombres.

Todo lo que los hombres atribuyen todavía a Dios más allá de estos dos atributos y que es efectivamente propio de él, debe ser o una denominación extrínseca –por ejemplo: él existe por sí mismo, es único, eterno, inmutable, etcétera– o bien operaciones –por ejemplo: él es causa predestinante y regulador de todas las cosas–. Lo que en verdad es totalmente propio de Dios, sin que, sin embargo, se pueda comprender qué cosa sea Él.

Dios es definible como naturaleza naturalizante (creadora) y naturaleza naturalizada (creada).

Debemos brevemente dividir toda la naturaleza en dos partes: la naturaleza naturalizante y la naturaleza naturalizada. Por naturaleza naturalizante entendemos un ser que por sí mismo, sin el auxilio de ninguna otra cosa (como todas las propiedades o atributos que ya hemos descrito), es conocido claramente y distintamente. Tal ser es Dios.



Spinoza en una interpretación moderna.

NATURALEZA NATURALIZANTE/ NATURALEZA NATURALIZADA

Para Spinoza, la naturaleza naturalizante es Dios (y sus atributos) entendido como causa inmanente a la materia misma: es decir, aquella interna actividad productiva y creativa que vivifica el mundo. La naturaleza naturalizada es la misma cosa, pero no desde el punto de vista de la causa, sino de los efectos. En resumen: la naturaleza es la única realidad existente; la naturaleza coincide con Dios; la naturaleza es madre e hija de sí misma.

Leibniz

1646-1716

Dotado de una extraordinaria inteligencia, Gottfried Wilhelm Leibniz se formó como autodidacta, aprovechando la extensa biblioteca de su padre, profesor universitario de derecho. A sus estudios de ***jurisprudencia*** añadió ***estudios de matemática*** (cálculo infinitesimal) y de ***filosofía***, proyectando una ***reforma general del saber***: la fundación de una ***ciencia universal enciclopédica*** que se elaboraría por medio de la colaboración organizada de las mejores mentes europeas. Para poner en práctica este proyecto cultural, Leibniz se entregó a una intensa actividad diplomática que le llevó a fundar numerosas tertulias culturales y academias científicas (fue importante la de Berlín, creada en el año 1700) de una capital a otra. En 1670 obtuvo un puesto como consejero en la Cancillería del Elector de Maguncia, y en 1676 fue nombrado bibliotecario del duque de Hannover. En Holanda tuvo ocasión de conocer personalmente a Spinoza. También estuvo en contacto con el zar Pedro el Grande, quien bajo su influencia dio vida a la Academia de San Petersburgo.



Retrato de Leibniz.

Esta frenética actividad cultural y diplomática que caracterizó la vida del filósofo también determinó el carácter de sus escritos, que consisten casi exclusivamente en ensayos breves u ocasionales, en proyectos y apuntes para vastos programas de investigación. Sus últimos años de vida sufrieron la amargura de la polémica con Newton respecto al descubrimiento del cálculo infinitesimal, de las hostilidades de la Francia de Luis XIV y del abandono del mismo duque de Hannover, quien en 1714 se convirtió en rey de Inglaterra.

Obras principales: *El arte combinatorio* (*De arte combinatoria*, 1666); *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* (1695); *Ensayo de Teodicea* (1719).

106 ¿Por qué tenemos ojos?

EL PROBLEMA ¿Puede una explicación física y mecanicista dar razón de la realidad?
LA TESIS En clara polémica con Descartes (*véase* 97) y con los científicos mecanicistas, Leibniz defiende que la simple descripción de los mecanismos concretos de un fenómeno no constituye una explicación del fenómeno mismo. El mecanicismo, además, al negar que los objetos y el mundo en su conjunto puedan ser comprendidos sólo por medio del criterio de la causa final (*véase* 40), llega a conclusiones profundamente antirreligiosas. En efecto, según Leibniz, de la noción de omnipotencia divina hay que deducir dos certidumbres: 1) Dios, al crear el mundo, ha tenido que realizar elecciones; 2) este mundo no es el único que Dios pudo crear, sino el mejor. Pero las elecciones de Dios no pueden ciertamente ser casuales, fortuitas, automáticas o predeterminadas; deben tener un sentido y, por lo tanto, haber sido realizadas en vistas a un fin. Una perfecta descripción de los efectos de la cicuta, por ejemplo, no explica para nada la verdadera razón de la muerte de Sócrates. Cada cosa que existe tiene una *causa final* que define su objetivo y existencia y nada se verifica sin una profunda *razón suficiente*; esto es, sin una razón que explique por qué es así y no de otro modo. Recuperando el criterio de la *causa final*, ya localizado por Aristóteles como verdadera sustancia de los fenómenos, Leibniz reabre una reflexión metafísica que lo llevará a refutar a Spinoza (*véase* 104) y a elaborar el concepto de *mónada*. (Del *Discurso de metafísica*.)

Se equivocan los científicos mecanicistas al no tomar en consideración las causas finales.

• No quiero acusar a los filósofos modernos que pretenden alejar las causas finales de la física: estoy obligado, sin embargo, a admitir que las consecuencias de esta opinión me parecen peligrosas, sobre todo cuando está relacionada con aquella según la cual parecería que los fines han de ser excluidos totalmente, casi como si Dios no se propusiera ningún fin ni bien cuando actúa, o como si el bien no fuese el objeto de su voluntad.

Sólo una aproximación finalista puede explicar el orden perfecto de la naturaleza.

Considero, por el contrario, que justo ahí es donde se debe buscar el principio de todas las existencias y de las leyes de la naturaleza, ya que Dios nos propone siempre lo mejor y lo más perfecto... Él no hace nada por azar y en nada se parece a nosotros, a quienes alguna vez se nos olvida lo que es oportuno hacer...

Vemos porque tenemos ojos, como defiende el mecanicismo; pero es igualmente verdadero, como defiende el finalismo, que los ojos han sido hechos para ver.

Todos aquellos que reconocen la admirable estructura de los animales están predispuestos a reconocer la sabiduría del autor de las cosas; mientras que aquellos que tienen algún sentimiento de piedad y una cierta sensibilidad por la verdadera filosofía, yo les aconsejo que se alejen de las frases de ciertos espíritus pretendidamente fuertes, según cuya opinión vemos porque tenemos ojos, sin que los ojos hayan sido hechos para ver.

La explicación mecanicista de los fenómenos naturales suprime la necesidad de Dios.

Cuando se profesan seriamente estas opiniones, que atribuyen todo a la necesidad de la materia o a un cierto azar (si bien la una y el otro deben parecer ridículos a quienes entienden lo que hemos explicado más arriba), es difícil poder reconocer un autor inteligente de la naturaleza.

Descartes admitía la existencia de Dios, pero luego prescindía de Él en la explicación de la naturaleza.

El efecto debe corresponder a su causa; es más: se le reconoce mejor a partir del conocimiento de la causa. Y es irrazonable introducir una inteligencia soberana como ordenadora de las cosas, y luego, en lugar de servirse de su sabiduría, servirse, para explicar los fenómenos, únicamente de las propiedades de la materia.

La descripción de las causas eficientes no conduce a una verdadera explicación de los fenómenos.

Como si, para justificar una conquista hecha por un príncipe al tomar una importante fortaleza, un historiador dijera que lo sucedido se ha debido a que los corpúsculos de la pólvora en contacto con una chispa se han expandido con una velocidad capaz de empujar un cuerpo duro y pesado contra los muros de la fortaleza, a la par que los tentáculos de los corpúsculos que componen la caña del cañón estaban tan bien enlazados entre sí que no se distinguían bajo aquel apremio, en lugar de mostrar cómo la previdencia del conquistador le hizo escoger el tiempo y los medios oportunos, y su potencia se impuso sobre todos los obstáculos...

Las causas eficientes y las causas finales no deben ser absolutas, ya que coexisten en muchos fenómenos.

Pienso que no pocos efectos naturales se pueden demostrar por una doble vía, lo que supone que se conserven las causas eficientes, o bien la causa final. Es oportuno hacer tales afirmaciones para conciliar aquellos que pretenden explicar mecánicamente la formación del tejido fundamental de un animal y de todo el mecanismo de sus partes, con aquellos que justifican esta misma estructura por medio de las causas finales. Ambas vías son buenas: la una y la otra pueden ser útiles no sólo para admirar el arte del Gran Artesano, sino también para llegar a realizar algún descubrimiento útil en física y en medicina.

En las obras humanas hay siempre un proyecto (causa final) y una sabiduría ejecutora, relativa a las causas eficientes.

Si es legítimo servirse de una modesta comparación, la habilidad de un artesano se elogia no solamente mostrando el proyecto que tuviese en mente al construir las piezas de su máquina, sino también al explicar cómo funcionan los instrumentos de los que se ha servido para modelar cada pieza, sobre todo cuando tales instrumentos son inventados simple e ingeniosamente.

En la obra de Dios hay una proyección altísima que utiliza las leyes normales de la naturaleza.

Y Dios es un artesano suficientemente hábil para producir una máquina mil veces más ingeniosa que la de nuestro cuerpo, sin servirse de otra cosa más que de algún líquido bastante simple creado expresamente, de modo que basten luego las leyes ordinarias de la naturaleza para desarrollarlo –como así ocurre– con el fin de producir un efecto tan admirable; pero también es cierto que esto no sucedería si el autor de la naturaleza no fuese Dios.

El mecanicismo construye modelos muy simplificados del mundo; no consigue explicar la vida biológica.

Pienso, sin embargo, que el camino de las causas eficientes, que es más profundo y, en un cierto sentido, inmediato y a priori, se presenta en cambio de forma muy difícil de explicar cuando se llega a los detalles; y creo que nuestros filósofos a menudo están aún muy lejos de poderlo comprender.

Sin finalismo, no es posible comprender el funcionamiento del cuerpo humano.

Pero la vía de las causas finales es más fácil, y sirve siempre para adivinar verdades importantes y útiles; en cambio, para encontrar la otra vía, más física, sería necesario mucho más tiempo: la anatomía nos provee de ejemplos bien claros.

Las causas finales no explican los diminutos mecanismos de la naturaleza...

Estoy de acuerdo en que la consideración de estas causas no sirve para nada con relación a los particulares de la física, y no deben en absoluto emplearse para explicar este o aquel fenómeno.

...y no deben usarse en sentido obvio: que un reloj tenga la finalidad de medir el tiempo, no explica nada.

En esto se han equivocado nuestros Escolásticos, y los médicos de otros tiempos han seguido su ejemplo creyendo dar cuenta de las propiedades de los cuerpos al mencionar formas y cualidades sin cuidarse de examinar su modo de obrar, como si quisieran contentarnos diciendo que un reloj tiene la propiedad relojística derivada de su forma, sin considerar en qué consiste dicha propiedad.

El abuso de las causas finales se debe distinguir del uso razonable y moderado.

Pero este defecto y mal uso de las formas no debe hacernos rechazar una realidad cuyo conocimiento es tan necesario en metafísica, que sin él considero que no se pueden conocer bien los primeros principios ni elevar la mente al conocimiento de las naturalezas incorpóreas y de las maravillas de Dios.

MÓNADA
El término mónada, literalmente *unidad, simplicidad*, lo que *no se puede dividir*, era típico de la tradición pitagórica y neoplatónica (Nicolás de Cusa, Bruno). Leibniz lo adoptó para designar la unidad de medida de la *fuerza viva*, espiritual e *incorpórea*, que constituye el fundamento último de la realidad.

107 Cómo llegué a descubrir la mónada

EL PROBLEMA ¿Cuál es la sustancia metafísica del mundo? ¿Cómo hay que entender la materia? ¿Es algo distinto del espíritu?
LA TESIS Las explicaciones mecanicistas y materialistas del mundo son insatisfactorias porque se detienen en la pura apariencia y no dan cuenta de las causas finales, de naturaleza espiritual, en que reside la verdadera realidad de los fenómenos. Hay que negar el atomismo (*véase* 17) y afirmar, en cambio, que el elemento constitutivo de lo real es la mónada: una sustancia simple (no divisible) de naturaleza espiritual, un centro de actividad, un punto de vida, un átomo metafísico e inmaterial. La mónada no es materia, sino energía, *fuerza viva* en estado puro: es decir, un principio superior que da vida y operatividad a las leyes físicas de la naturaleza. La opción de situar en la base de la realidad un principio no corpóreo se debió a la influencia del descubrimiento del microscopio, que en el s. XVII reveló, por primera vez en la historia, la existencia de mundos vivos en cada partícula de materia. Y según Leibniz, el atomismo también se equivocó al poner un límite a la divisibilidad de la materia: por debajo del mundo biológico de las células –e incluso del atómico– deben por fuerza existir otros, más infinitesimales y desmaterializados. (Del *Nuevo sistema de la naturaleza.*)

El materialismo mecanicista ni siquiera consigue explicar la organización de la materia.

• Al principio, apenas liberado del juego de Aristóteles, me había tropezado con el vacío y con los átomos, cosas que son las más aptas para satisfacer la imaginación; pero, habiendo cambiado de opinión, tras mucho reflexionar me di cuenta de que es imposible encontrar los principios de una verdadera unidad en la materia tomada por sí –es decir, en aquello que es puramente pasivo–, porque esto no es más que una colección o agregado de partes, hasta el infinito.

La unidad básica de la realidad no puede ser pensada sólo en cuanto a materia y extensión.

Ahora bien: lo múltiple no puede obtener su realidad más que de sus unidades propiamente dichas, y éstas tienen un origen y naturaleza del todo diversos de los puntos matemáticos, que no son más que términos de la extensión y modificaciones. De ello queda claro que lo real no puede ser compuesto.

La mónada, la partícula mínima y unitaria de lo real, es un «átomo de sustancia».

Por eso, para encontrar aquellas unidades reales tuve que recurrir a un punto real y animado, por decirlo así, o a un átomo de sustancia, que debe implicar una cierta forma o actividad para construir un ser completo.

No es posible prescindir de las causas finales (sustanciales) de los fenómenos.

Fue necesario, pues, retomar, y casi rehabilitar, las formas sustanciales, tan desacreditadas hoy día; pero de un modo tal que fuesen inteligibles, y que mantuviese bien diferenciado el uso que debe hacerse de ellas del abuso que se hace de las mismas.

Las mónadas deben ser entendidas como átomos de vida.

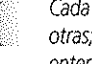
Encontré, pues, que su naturaleza consiste en la fuerza de la que procede algo análogo al sentir y al apetecer; y que, por eso, es necesario concebirlas a imitación de cuanto entendemos como alma.

La mónada no explica los mecanismos concretos de la naturaleza, sino la profunda razón de ser de cada ente.

Pero como el alma no debe utilizarse para dar razón del cuerpo del animal en sus detalles, así igualmente consideré que tales formas no deben ser aplicadas en la explicación de los problemas específicos de la naturaleza, mientras que son necesarias para establecer verdaderos principios generales.

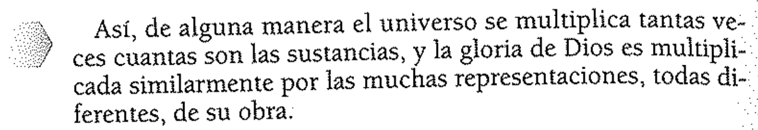
La mónada es un átomo espiritual 108

EL PROBLEMA ¿Qué es y cómo debe entenderse el espíritu?
LA TESIS La mejor forma de entender la noción de mónada es compararla con la mente humana, de la que ella es, en realidad, sólo una parte infinitesimal. Al igual que una mente humana cualquiera, también la mónada es algo unitario e indivisible, pues posee una vida interna y es capaz de conectarse a todas las otras. Ciertamente, esta conexión no puede darse de modo directo (*las mónadas no tienen ventanas*, afirma una célebre sentencia de Leibniz), de la misma manera que no es posible para una mente unirse directamente a otra. Sin embargo, si se parte del principio de que no hay nada en el universo que no pueda ser entendido por una mente humana, hay que concluir que en toda mente cabe, al menos potencialmente, todo el mundo. Así es para cada una de las mónadas; ésta es un microcosmos, un espejo del universo que es, al menos potencialmente, inteligible. Al igual que un verdadero átomo espiritual, posee todas las características de la espiritualidad: percibe –es decir, conoce el mundo desde un punto de vista concreto– y *apetece* –es decir, desea, tiende siempre a la realización de un fin, un proyecto–. (Del *Discurso de metafísica.*)


Cada mónada representa todas las otras; contiene en sí el Universo entero.

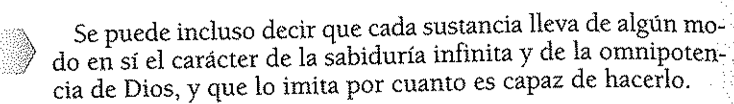
• Toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o de todo el universo, que ésta expresa a su modo, más o menos como una misma ciudad es representada de distinto modo según las distintas posiciones en que se encuentra el que la mira.

Cada mónada es un microcosmos.



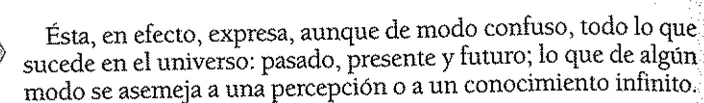
Así, de alguna manera el universo se multiplica tantas veces cuantas son las sustancias, y la gloria de Dios es multiplicada similarmente por las muchas representaciones, todas diferentes, de su obra.

Cada mónada contiene en sí todas las leyes del Universo.



Se puede incluso decir que cada sustancia lleva de algún modo en sí el carácter de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios, y que lo imita por cuanto es capaz de hacerlo.

Toda mónada resume la entera historia del Universo.



Ésta, en efecto, expresa, aunque de modo confuso, todo lo que sucede en el universo: pasado, presente y futuro; lo que de algún modo se asemeja a una percepción o a un conocimiento infinito.

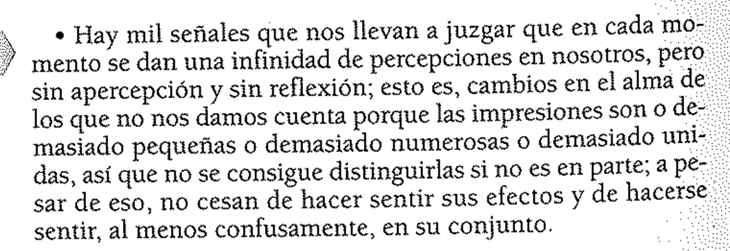
Toda mónada está conectada a todas las demás.

Y ya que a su vez todas las otras sustancias expresan aquélla y se coordinan con ella, se puede decir que ésta extiende su poder sobre todas las otras, a imitación de la omnipotencia del Creador.

109 Algunas pequeñas percepciones son inconscientes

EL PROBLEMA Sensación y pensamiento, ¿implican siempre conciencia? ¿Se puede percibir algo sin saberlo?
LA TESIS La afirmación de que cada una de las mónadas está dotada de percepción planteaba a Leibniz un delicado problema, ya que se puede objetar que sólo un individuo en su totalidad, consciente de sí mismo, puede ver, sentir y percibir. Para resolver esta dificultad, el filósofo elaboró una serie de consideraciones que de algún modo anticipan la visión moderna de la psique. En efecto, refutando un principio que la tradición nunca había discutido por considerarlo obvio, afirma que la conciencia no es un elemento necesario para el pensamiento y para la sensación. No es cierto que no pueda verse algo sin que nos demos cuenta, ya que hay percepciones tan pequeñas que son inadvertidas por la conciencia, aunque actúan sin duda sobre los órganos de los sentidos. El mismo mecanismo se desencadena para las percepciones repetidas con frecuencia: la costumbre a un ruido, por ejemplo, consigue que ya no se advierta. Y, por otra parte, ¿cómo explicar el hecho de que un sonido posea la capacidad de despertar a un durmiente, si no es admitiendo que incluso durante el sueño el oído continúa percibiendo el mundo circundante? Leibniz avanza hasta afirmar que estas percepciones inconscientes, creando una especie de aureola invisible en torno a los objetos, influyen notablemente sobre nuestros juicios. (De *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano.*)

No todas las percepciones que afectan a los órganos de los sentidos alcanzan la conciencia (apercepción).



• Hay mil señales que nos llevan a juzgar que en cada momento se dan una infinidad de percepciones en nosotros, pero sin apercepción y sin reflexión; esto es, cambios en el alma de los que no nos damos cuenta porque las impresiones son o demasiado pequeñas o demasiado numerosas o demasiado unidas, así que no se consigue distinguirlas si no es en parte; a pesar de eso, no cesan de hacer sentir sus efectos y de hacerse sentir, al menos confusamente, en su conjunto.

Un ruido habitual cesa de ser audible, pero las ondas sonoras continúan golpeando el oído.

De tal modo, la costumbre hace que no prestemos atención al movimiento de un molino o a un chorro de agua, cuando hemos permanecido cerca durante un cierto tiempo. No es que este movimiento no afecte siempre nuestros órganos y que no suceda algo en el alma que responda a ello a causa de la armonía del alma y del cuerpo; sino que estas impresiones que están en el alma y en el cuerpo, privadas de las atracciones de la novedad, no son lo bastante fuertes como para reclamar nuestra atención y nuestra memoria, atraídas por objetos más interesantes.

El umbral de audibilidad depende de la atención prestada.

En efecto, toda atención requiere memoria y a menudo, cuando no somos advertidos, por decirlo así, para prestar atención a alguna de nuestras percepciones presentes, las dejamos pasar sin reflexión e incluso sin notarlas; pero si inmediatamente después alguien nos advierte y nos hace observar algún ruido que se oye, nos acordamos de él y nos damos cuenta de cómo un poco antes lo hemos advertido. Así, hay en nosotros percepciones de las que no nos damos cuenta enseguida, pero que no derivan en la apercepción, sino en el advertimiento después de algún intervalo, por pequeño que éste sea...

Que nos despertemos por un ruido demuestra que los sonidos también son percibidos en el sueño.

No se duerme nunca tan profundamente como para no tener alguna sensación, aunque sea débil y confusa, y nunca nos despertaría el más grande estruendo del mundo si no tuviésemos la percepción de su inicio, por pequeño que sea, como no se rompería nunca una cuerda por el mayor esfuerzo si no fuese tensada y alargada al menos un poco por medio de esfuerzos mínimos, aunque la pequeña tensión que éstos producen no se manifieste.



Leibniz conversando con Sofía Carlota de Prusia. Para realizar sus grandiosos proyectos, el filósofo mantuvo con una intensa actividad social.

Aunque inconscientes, estas impresiones influyen en nuestro juicio.

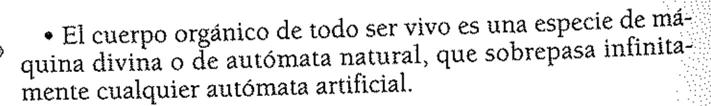
Estas pequeñas percepciones, por sus consecuencias, son de una eficacia mayor de lo que se piensa. Son las que forman aquel no sé qué, aquellos gustos, aquellas imágenes de las cualidades de los sentidos, claras en su conjunto pero confusas en sus partes, aquellas impresiones que los cuerpos exteriores producen sobre nosotros y que encierran el infinito, aquellos vínculos que cada ser tiene con todo el resto del universo.

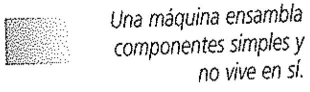
FINALISMO
Actuar por un fin y medir respecto a éste los propios medios es algo típico de la actividad humana. Según la hipótesis finalista, también la naturaleza se movería por un criterio análogo de intencionalidad, obviamente no siempre consciente. Lo que determina el movimiento de los astros celestes o la evolución biológica de las especies animales no es la casualidad y ni siquiera un rígido determinismo, sino el alcance de un objetivo. Teorizado por primera vez por Aristóteles (*véase* 40), aceptado por el cristianismo –que hizo de él un sinónimo de la Providencia divina– y convertido durante el Renacimiento en uno de los fundamentos del pensamiento mágico, el finalismo entró en una crisis definitiva con el surgimiento de la revolución científica.

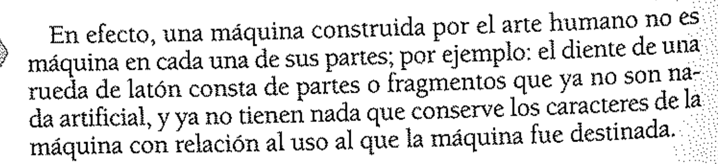
110 En cada gota hay un jardín lleno de plantas

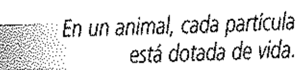
EL PROBLEMA ¿En qué consiste la materia? ¿En qué sentido la materia puede decirse viva? ¿Qué diferencia hay entre la tecnología humana y los cuerpos vivos?
LA TESIS Los mecanicistas pretendían explicar la naturaleza entera construyendo (o imaginando) aparatos capaces de reproducir los mismos resultados. Un mecanicista actual, por ejemplo, defendería que la construcción de un *ordenador inteligente* produce de por sí una explicación del fenómeno de la inteligencia humana. De modo parecido, aunque con referencias tecnológicas menos sofisticadas, Descartes había explicado el funcionamiento del cuerpo humano recurriendo al modelo hidráulico de las fuentes (*véase* 97). Pero según Leibniz, hay una diferencia sustancial entre la tecnología humana y el mundo biológico, que reside en que cada componente, incluso el más pequeño, está dotado de su propia vida. La naturaleza construye máquinas en las que cada una de las partes está formada por otras máquinas, y éstas, a su vez, por otras aún menores, porque el proceso de división de la materia puede ser llevado al infinito, contrariamente a cuanto afirmaban Descartes y Demócrito. Llegando al límite infinitesimal –en un cierto sentido, al fondo de la materia–, se encuentra un principio incorpóreo: la mónada espiritual. (De la *Monadología*.)

Entre la tecnología humana y el mundo biológico hay un salto cualitativo.


• El cuerpo orgánico de todo ser vivo es una especie de máquina divina o de autómata natural, que sobrepasa infinitamente cualquier autómata artificial.


Una máquina ensambla componentes simples y no vive en sí.


En efecto, una máquina construida por el arte humano no es máquina en cada una de sus partes; por ejemplo: el diente de una rueda de latón consta de partes o fragmentos que ya no son nada artificial, y ya no tienen nada que conserve los caracteres de la máquina con relación al uso al que la máquina fue destinada.


En un animal, cada partícula está dotada de vida.

Pero las máquinas de la naturaleza –esto es, los cuerpos vivos– son aún máquinas en sus mínimas partes, hasta el infinito. En esto se resuelve la diferencia entre naturaleza y arte: esto es, entre el arte divino y el nuestro.

Todo está en todo.

Cada uno de los fragmentos de materia puede ser representado como un jardín lleno de plantas o como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de una planta, cada miembro de un animal, cada gota de sus humores, es también un jardín semejante y un estanque semejante.

En cada partícula de lo real existen minúsculos mundos vivos, tan pequeños como para resultar invisibles.

Y si bien la tierra y el aire interpuesto entre las plantas del jardín, o el agua interpuesta entre los peces del estanque, no son planta ni son pez, sin embargo también contienen algo de ellos, pero mayormente en forma tan diminuta como para resultarnos imperceptible.

Nada hay casual en la naturaleza, ni accesorio, inútil o confuso.

Así, no hay nada de inculto, de estéril, de muerto en el universo, y no hay caos ni confusión más que en apariencia, como la que puede aparecer en un estanque visto desde una distancia desde donde no se divisa más que un movimiento confuso y, por decirlo así, un gorgotear de peces en el estanque, sin que se distingan los peces.

Cada viviente posee una mónada dominante: el alma. «Entelequia» es el estado perfecto de un ente que ha alcanzado su fin.

De aquí se ve que cada cuerpo vivo tiene una entelequia dominante, que en el animal constituye el alma. Pero los miembros de aquel cuerpo vivo están llenos de otros seres vivos (de plantas, de animales), cada uno de los cuales tiene, a su vez, su propia entelequia o alma dominante.

Masa, extensión, impenetrabilidad, materia, son sólo manifestaciones exteriores de las mónadas.

En cuanto a las sustancias corpóreas, pienso que la masa, si se considera sólo lo que es divisible, es puramente un fenómeno; que cada sustancia tiene verdadera unidad en sentido metafísico riguroso, y que ésta es indivisible, ingenerable e incorruptible; que cada materia debe estar llena de sustancias animadas o al menos vivas; que las generaciones y corrupciones no son más que transformaciones de lo pequeño a lo grande y viceversa, y que no hay partícula de materia en que no se encuentre un mundo de una infinidad de criaturas, tanto orgánicas como no.

Sólo la doctrina de las mónadas describe la real perfección del Universo.

Pienso, sobre todo, que las obras de Dios son infinitamente más grandes, más bellas, más numerosas y mejor ordenadas de lo que se cree comúnmente; y que la máquina o la organización –es decir, el orden– es como esencial en ellas hasta en las más mínimas partes. En consecuencia, no hay hipótesis que dé a conocer la sabiduría de Dios mejor que la nuestra, según la cual por todas partes hay sustancias que revelan su perfección, y son igualmente espejos, aunque diferentes, de la belleza del universo, mientras nada queda vacío, estéril, inculto o sin percepción.



Retrato de Leibniz.

111 Vivimos en el mejor de los mundos posibles

EL PROBLEMA ¿Existe el mal? ¿Constituye el mundo una realidad perfecta, o bien es mejorable?
LA TESIS La doctrina del *optimismo metafísico* es una de las más conocidas y discutidas de Leibniz (*véase* 125). Replanteando temas de reflexión muy importantes en san Agustín (*véase* 54), el filósofo afirma que todo lo que los hombres consideran como mal (dolor, muerte, pecado) no es en absoluto una condición de imperfección del Universo –casi como si Dios no pudiese o no quisiera crear un mundo mejor–, sino la condición necesaria para su existencia. Un mundo sin dolor no sería mejor que el actual, sería sólo irrealizable. No se puede afirmar que éste sea el único mundo posible –hacerlo equivaldría a limitar de algún modo la omnipotencia divina–, pero sí se puede afirmar con seguridad que todos los demás mundos posibles serían peores que éste. En consecuencia, todo, incluso las cosas consideradas peores, tiene su justificación en la economía del todo. (De la *Teodicea.*)

El mundo contiene la máxima cantidad de bien posible.

• Cuando se dice que sólo la bondad ha determinado a Dios a crear este universo, hay que añadir que su bondad lo ha llevado antes a crear y a producir todo el bien posible, pero que su sabiduría ha hecho su selección y ha escogido lo mejor consecuentemente; y, en definitiva, que su potencia le ha dado la posibilidad de realizar el plan que pensara...

Dios no habría podido crear un mundo ulteriormente perfeccionable.

Hacer un bien menor de lo posible es faltar contra la sabiduría o contra la bondad. Ser lo mejor, y ser deseado por los más virtuosos y por los más sabios, es la misma cosa. Y se puede decir que, si nosotros pudiésemos entender la estructura y la economía del universo, encontraríamos que éste está hecho y está gobernado exactamente del modo que los más sabios y virtuosos podrían esperar, no pudiendo Dios dejar de obrar así.

El acto de la creación divina tuvo que haber sido libre, voluntario y no determinado.

Sin embargo, tal necesidad es sólo moral. Sin duda, si Dios hubiese producido lo que produjo movido por una necesidad metafísica, habría producido todos los posibles o no habría producido... Pero como no todos los posibles son compatibles entre sí en un mismo universo, es ésta la razón por la que no todos los posibles pueden ser producidos; de lo que se concluye que Dios no tuvo ninguna necesidad, metafísicamente hablando, de crear el mundo.

La perfección del mundo debe concordar con su interna complejidad. Un mundo globalmente más perfecto es imposible.

Se puede afirmar que, apenas Dios decreta crear alguna cosa, se establece un conflicto entre todos los posibles que pretenden su existencia; y aquellos que, conectados juntos, comportan varias realidades, más perfección, más inteligibilidad, prevalecen. Es verdad que todo este conflicto no puede ser sino ideal; es decir: no puede ser más que un conflicto de razones en el intelecto perfectísimo y no puede dejar de actuar del modo más perfecto ni, por lo tanto, dejar de escoger lo mejor.

Admitir cualquier imperfección en el mundo significa criticar a Dios.

Por otra parte, Dios está obligado por una necesidad moral a hacer las cosas de modo que nada mejor sea posible: de lo contrario, no sólo otros tendrían razón en criticar lo que Dios hace, sino que Él mismo no podría estar satisfecho de su propia obra y se reprocharía su imperfección; lo que contrasta con la suprema felicidad de la naturaleza.

El Gran Relojero y la armonía preestablecida 112

EL PROBLEMA ¿Es posible alguna relación entre espíritu y materia?
LA TESIS La teoría de la armonía preestablecida constituye el corazón del pensamiento de Leibniz y el punto de llegada de toda su compleja doctrina monadológica. La comparación entre dos relojes de péndulo sirve para explicar la difícil relación entre mónada y materia –es decir, entre espíritu y cuerpo o, para emplear la terminología cartesiana, entre *res cogitans* y *res extensa*–. Excluida cualquier posibilidad de comunicación directa entre espíritu y cuerpo, Leibniz explica la coordinación aparente entre ambas dimensiones de lo real por medio de una precisa programación en el origen por parte de Dios. En otros términos: si un individuo piensa en levantar un brazo y, efectivamente, el fenómeno se realiza, no es porque su voluntad espiritual haya influido sobre el cuerpo, sino porque las dos dimensiones que forman el individuo, espíritu y cuerpo, han sido perfectamente sincronizadas por la sabiduría divina, de modo que el acto sucede apenas después del pensamiento, incluso sin una precisa relación de causa-efecto. Ciertamente, la complejidad del proyecto divino, capaz de programar en el inicio de los tiempos todas las relaciones entre la acción y el pensamiento de cada uno de los individuos, supera muy de largo a toda imaginación humana. Esto demuestra que la perfección del mundo es aún mayor de lo que comúnmente se cree. (De una carta de 1696.)

Espíritu y cuerpo son comparables a dos relojes sincronizados.

• He explicado el acuerdo que existe entre el alma y el cuerpo con una comparación entre el acuerdo de estos dos entes y el de dos péndulos de diferente estructura, que marcarían siempre exactamente la misma hora en el mismo instante.

Sólo existen tres explicaciones de tal sincronía.

Esto podría suceder de tres modos: 1) conectándolos de modo que estén obligados a oscilar simultáneamente; 2) encargando a un hombre que los regule el uno respecto al otro; 3) construyéndolos desde el principio tan exactos y buenos, que puedan funcionar en virtud de su estructura. Éste es, sin duda, el mejor medio. He aquí cómo alma y cuerpo pueden estar de acuerdo.

1) El espíritu influye sobre el cuerpo y viceversa...

1) Por un influjo del uno sobre la otra, lo que es conforme a la opinión común de las escuelas pero del todo inexplicable.

...2) Dios coordina cada modificación del cuerpo y del espíritu...

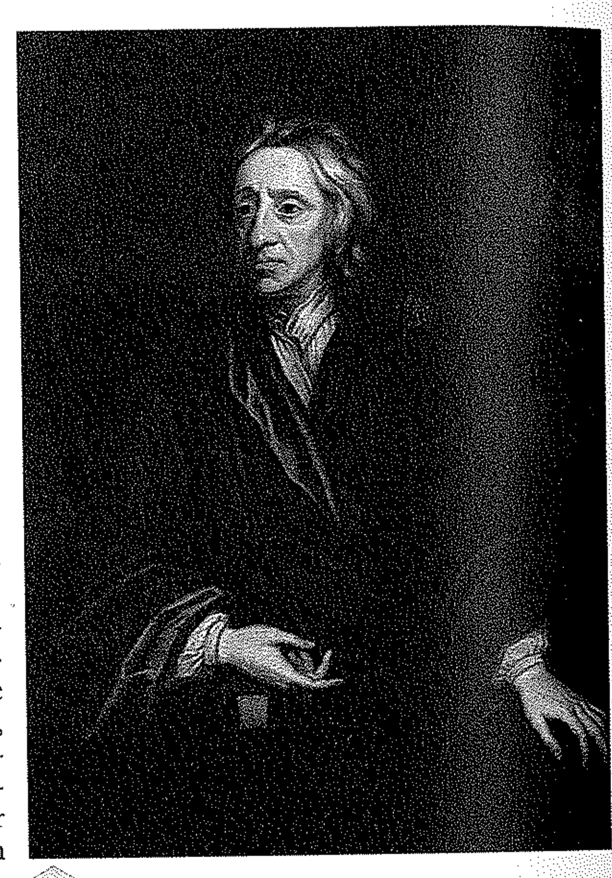
2) Por la intervención de Dios, quien se ocuparía de regular continuamente al uno respecto a la otra según el sistema de las causas ocasionales, de modo que el estado del uno daría ocasión a Dios de provocar en la otra las impresiones correspondientes: sería un milagro continuo muy poco conforme con la sabiduría divina y el orden de las cosas.

...3) Desde el inicio del mundo, Dios ha programado los cuerpos y espíritus del Universo.

3) Por una exacta y autónoma regulación de cada uno de los dos entes, de modo que puedan avanzar conjuntamente en virtud de su propia naturaleza: esto es lo más bello y más digno de Dios. Y es mi sistema de armonía preestablecida.

Locke
1632-1704

La vida de John Locke está indisolublemente vinculada a las ***vicisitudes de la segunda revolución inglesa***, que concluyó en 1689 con el advenimiento al trono de Guillermo de Orange y la instauración de un régimen liberal.
Nacido en Wrington, muy cerca de Boston, Locke estudió y fue después profesor (de griego y de retórica) en Oxford, aunque nunca estuvo satisfecho con la enseñanza recibida, que definió como *palabras oscuras e investigaciones inútiles*. Como autodidacta se interesó por las ciencias médicas (anatomía, fisiología, física), hasta el extremo de ganarse el apelativo de *doctor* sin serlo.
En 1667 abandonó sus compromisos en Oxford para seguir las tumultuosas vicisitudes políticas de Lord Ashley, canciller de Inglaterra, futuro conde de Shaftesbury y máximo exponente del naciente partido *whig*. Tuvo así ocasión de viajar a Francia y entrar en contacto con los ambientes cartesianos del continente. Su militancia política en las filas de la coalición liberal le llevó a Holanda, en donde organizó la expedición de Guillermo de Orange, cuya victoria habría de determinar el definitivo éxito personal de Locke.
Los méritos políticos de Locke son notables: fue el ***teórico de la democracia***, el ***predicador de la tolerancia*** y el profeta de una clara ***distinción entre Estado e Iglesia***. Los méritos filosóficos, sin embargo, no son menores: con su reflexión, ***la tradición inglesa del empirismo alcanzó su plenitud y clara conciencia.***



Retrato de John Locke.

Obras: *Cartas sobre la tolerancia* (1659); *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690); *Tratados sobre el gobierno civil* (1690); *Pensamientos sobre la educación* (1693); *La racionalidad del Cristianismo* (1695).

La mente es una hoja en blanco 113

EL PROBLEMA ¿De qué deriva el conocimiento? ¿Existen conocimientos o competencias innatas?
LA TESIS En polémica con Descartes (*véase* 93), Locke demuestra la inexistencia de ideas innatas con argumentos extraídos de la experiencia: los niños, los locos, los salvajes, no poseen ninguna idea de Dios ni de los principios geométricos básicos. Esto demuestra experimentalmente que nada hay de innato en el conocimiento, sino que todo se aprende con la experiencia. Para ilustrar esta teoría, Locke recurre a una metáfora que se ha hecho célebre: cuando nacemos, la mente humana es una *tabula rasa*, una hoja en blanco en la que la práctica del mundo exterior y la reflexión del individuo sobre sí mismo imprimirán las marcas que llamamos conocimiento. Resulta falsa, pues, la idea fundamental del racionalismo cartesiano, según la cual determinadas verdades evidentes e intuitivas (*ideas claras y distintas*) deben por fuerza ser anteriores a cualquier experiencia. Los textos siguientes han sido extraídos del *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

• Consideran algunos incontestable que hay en la inteligencia ciertos principios innatos o ciertas nociones primarias o comunes; podría decirse que se trata de caracteres impresos en nuestra mente que el alma, al recibirlos desde el primer momento de su existencia, lleva consigo al mundo.

La teoría cartesiana de las ideas innatas.

Si mis lectores estuviesen libres de todo prejuicio, para convencerlos de la falsedad de esta suposición no tendría más que mostrarles cómo los hombres pueden adquirir todos los conocimientos que poseen mediante el simple uso de sus facultades naturales, sin el auxilio de ninguna noción innata; y cómo pueden alcanzar la certidumbre, sin tener necesidad de ninguna de tales nociones o principios originarios.

El aprendizaje de la experiencia basta para explicar toda forma de conocimiento.

Así pues, y según mi opinión, se convendrá fácilmente que sería incongruente suponer que las ideas de los colores sean innatas en una criatura a la que Dios ha otorgado la vista y la capacidad de recibir estas ideas de los objetos exteriores mediante los ojos. Y no sería menos irracional atribuir a impresiones naturales y a caracteres innatos el conocimiento que tenemos de muchas verdades, ya que podemos observar en nosotros mismos la existencia de las facultades apropiadas para permitirnos conocer aquellas verdades con igual facilidad y certeza que si hubiesen sido grabadas en la mente desde el origen...

La hipótesis innatista es, ante todo, inútil.

No hay opinión más comúnmente aceptada que aquella según la cual existen ciertos principios, tanto especulativos como prácticos (ya que nos referimos a ambos), sobre cuya verdad concuerdan todos los hombres universalmente: y de esto se deduce que dichos principios deben ser impresiones constantes que el alma de los hombres recibe con la misma existencia, y que ella lleva consigo en el mundo de modo tan necesario y real como posee todas sus facultades naturales...

El argumento de los cartesianos: innatas deben ser aquellas ideas universalmente consideradas verdaderas.

Pero lo peor es que el argumento del consenso universal, del que se hace uso para demostrar la existencia de principios innatos, me parece una demostración de la inexistencia de ningún otro principio similar, ya que no existe ningún principio sobre el que todos los hombres convengan universalmente.

Pero no existe, de hecho, ninguna verdad universal.

Los principios básicos de la lógica tampoco son universales.

Y, para empezar por las nociones especulativas, he aquí dos célebres principios de demostración a los que se atribuye la cualidad de principios innatos más que a ningún otro. El primero: *todo lo que es, es*. El segundo: *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo*. Estas dos proposiciones se han tomado en tantas ocasiones como máximas universalmente aceptadas que, sin duda, parecerá extraño que alguien ose dudar de ese título. Sin embargo, me tomaré la libertad de decir que, lejos de recibir esas dos proposiciones un consenso general, para una gran parte del género humano no son ni siquiera conocidas.

Los niños y los locos no conocen ningún principio lógico.

Ya que, por encima de todo, es evidente que los niños y los idiotas no tienen la mínima percepción de estos principios y no piensan en ellos de ninguna manera: lo que basta para destruir este consenso universal, que debería ser el necesario dato concomitante de todas las verdades innatas.

Ni siquiera cabe suponer la existencia de pensamientos inconscientes.

Así pues, me parece que afirmar la existencia de verdades grabadas en el alma que el alma no percibe o no entiende en absoluto constituye casi una contradicción, en tanto que si el acto de imprimir significa algo, no puede ser más que hacer que ciertas verdades sean percibidas. En efecto, imprimir algo en la mente sin que la mente lo perciba es, en mi opinión, apenas inteligible. Por lo tanto, si los niños y los idiotas poseen un alma o una mente que posea en sí tales impresiones, es inevitablemente necesario que los niños y los idiotas las perciban, que conozcan necesariamente tales verdades y que convengan con ellas; pero puesto que esto no sucede, es evidente que tales impresiones no existen en absoluto.

El acto del pensamiento implica conciencia.

Luego, si no son nociones grabadas naturalmente, ¿cómo pueden ser innatas? Y si hay nociones grabadas, ¿cómo pueden ser desconocidas? Afirmar que una noción está grabada en la mente y afirmar al mismo tiempo que el alma no la conoce y que hasta ahora nunca se ha apercibido de ella, significa hacer de esta impresión una simple nada. No se puede afirmar de ninguna proposición que esté en la mente cuando ni ésta la ha percibido todavía ni nunca ha sido consciente de ella...

Con mayor razón, no existen principios universales de carácter práctico o ético.

Si las máximas especulativas, de las que hemos hablado en el capítulo anterior, no son acogidas por todos con un consenso efectivo –como hemos probado hasta el momento–, es mucho más evidente en cuanto respecta a los principios prácticos que éstos están bien lejos de recibir un consenso universal. Y creo que sería bastante difícil citar una norma moral de naturaleza tal que fuese acogida con un consenso tan general y tan rápido como la máxima *lo que es, es*, o que pueda pasar por una verdad igualmente manifiesta como el principio *es imposible que una misma cosa sea y no sea*. De lo que se deduce con claridad que el privilegio de ser innatos corresponde mucho menos a los principios de la práctica que a los de la especulación; y que se tiene mayor derecho a dudar que

aquéllos estén impresos por naturaleza en la mente, que a dudarlo respecto a éstos.

La historia y la experiencia demuestran la inexistencia de principios indiscutibles.

Para saber si hay algún principio de moral sobre el que todos los hombres coincidan, apelo a cualquiera que tenga algún conocimiento, aunque sea modesto, de la historia del género humano que emana y que, por decirlo así, haya mirado más allá del humo de la chimenea de su casa. ¿Dónde puede existir una verdad de orden práctico que sea universalmente acogida sin ninguna duda o dificultad, como debería serlo si fuese innata?

El hecho de que haya discusión en el campo ético excluye la universalidad de los juicios.

Otra razón que me hace dudar de la existencia de algún principio innato en la práctica es que, por lo que creo, no es posible plantear ninguna regla moral de la que no se pueda con justicia pedir la razón: y esto sería totalmente ridículo y absurdo si tales principios fuesen innatos o incluso sólo evidentes por sí mismos, puesto que cada principio innato debe ser tan evidente por sí mismo que no se precise de ninguna prueba para constatar su verdad, ni de ninguna razón para acogerlo con un consenso universal y completo.

Si las reglas morales fuesen innatas, no serían violadas tan fácilmente.

Por otro lado, si estas reglas de la moral son innatas y están impresas en nuestras mentes, no alcanzo a comprender cómo los hombres puedan violarlas tranquilamente y con plena confianza. Considerad un ejército que saquea una ciudad y ved qué consideración para la virtud o principio moral y qué remordimiento de conciencia demuestra por los crímenes que comete. El bandidaje, el homicidio, el estupro, no son más que juegos para quienes ha sido concedida la inmunidad a cualquier castigo y censura.

Existe una diversidad enorme en las costumbres sociales y en las leyes.

¿No ha habido acaso naciones enteras, incluso entre las más civilizadas, que hayan aceptado el exponer a sus infantes a dejarles morir de hambre o a ser devorados por fieras feroces tan permisible como el ser traídos al mundo? Hay todavía naciones en las que los recién nacidos son enterrados vivos con sus madres si sucede que éstas mueren durante el parto; o bien se les mata si un presunto astrólogo declara que han nacido bajo una mala estrella. En otros lugares, el hijo mata a su padre y a su madre sin ningún remordimiento cuando éstos han alcanzado una cierta edad... Y Garcilaso de la Vega relata que cierto pueblo del Perú tenía la costumbre de mantener con vida a las mujeres que tomaban prisioneras, para hacer de ellas concubinas y de engordar a los hijos que tenían con ellas para después devorarlos, destino que deparaban a las madres después de que éstas dejaban de darles niños. Los topinambur creían que para ganarse el paraíso debían vengarse de sus enemigos y devorar el mayor número posible de ellos. No disponen siquiera de un nombre para designar a Dios, y no poseen religión ni culto. Aquéllos a quienes los turcos canonizan y disponen en el grupo de los santos llevan una vida que no se podría contar sin herir el pudor.

La verificación experimental demuestra la inexistencia de una moral innata.

Quien se atormente leyendo la historia del género humano y considere con ojos indiferentes la conducta de los diversos pueblos de la Tierra, podrá convencerse de que (a excepción de los deberes absolutamente necesarios para mantener unida la sociedad, que a menudo son violados por sociedades enteras respecto a otras sociedades) no podrá citar ningún principio de la moral ni imaginar ninguna regla de virtud que, en algún rincón del mundo, no sea despreciada o contradicha por la práctica general de sociedades humanas enteras que se gobiernan por máximas de vida práctica totalmente opuestas a las de otras sociedades.

Cuando nace, la mente está vacía y privada de cualquier contenido.

Suponemos, pues, que la mente es una hoja en blanco, privada de todo carácter y sin ninguna idea. ¿De qué modo llegará ésta a recibir ideas?

Todo el conocimiento nace de la experiencia del mundo exterior y de la reflexión interior.

¿Dónde y cómo adquiere esa cantidad prodigiosa de ideas que la imaginación del hombre, siempre creativa y sin límites, le ofrece con una variedad casi infinita? ¿De dónde surgen todos los materiales de la razón y del conocimiento? Respondo: de la experiencia. Es éste el fundamento de todos nuestros conocimientos; de aquí extraen éstas su origen primero. Las observaciones que hacemos tanto respecto a los objetos externos y sensibles como respecto a las operaciones interiores de nuestra mente, que percibimos y sobre las cuales nosotros mismos reflexionamos, proveen a nuestra inteligencia de todos los materiales del pensamiento.

TABULA RASA
Metáfora que considera que, en el momento del nacimiento del individuo, la mente se parece a una *tabula rasa*: es decir, una hoja en blanco; sintetiza la crítica desarrollada por el *empirismo* a la doctrina del *innatismo* defendida por Descartes y los racionalistas. Por definición, todo lo conocido es siempre algo *aprendido* tanto por la percepción del medio como por la reflexión sobre la propia condición interior.

114 La mente no inventa ideas

EL PROBLEMA ¿Cuál es el proceso a través del que se forman las ideas? ¿En qué consiste el poder creativo de la mente?
LA TESIS En sentido restringido, cabe afirmar que la mente humana no inventa ninguna idea, puesto que todos sus contenidos son atribuibles en último término a la percepción. La mente, en otros términos, se limita a reelaborar en formas de creciente abstracción los datos y observaciones que recibe del exterior, según la fórmula empirista *nada hay en el intelecto que antes no haya estado en la percepción*. La regla es también aplicable a las nociones más abstractas, que aparentemente poco tienen que ver con sucesos perceptivos.

En un último análisis, todo el conocimiento puede atribuirse a la percepción.

• Antes que nada, los sentidos permiten el ingreso de ideas concretas que empiezan a decorar aquel local vacío; y la mente, familiarizándose poco a poco con algunas ideas, las pone de nuevo en la memoria y les otorga un nombre.

Los conceptos generales se forman por abstracción a partir de las percepciones.

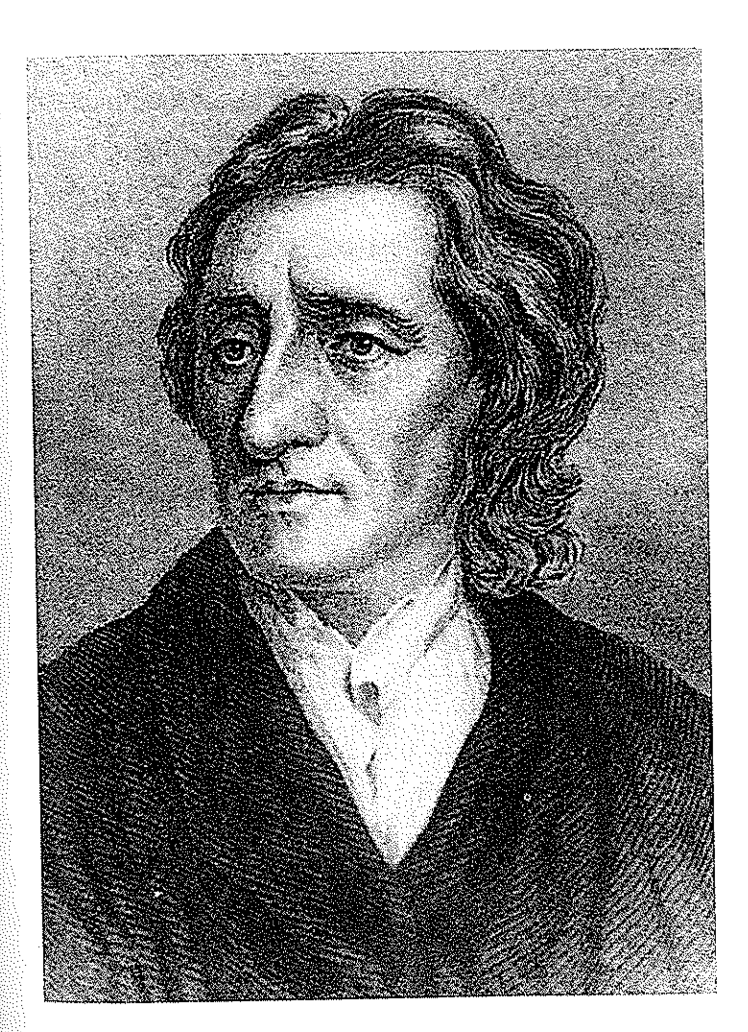
A continuación, se presentan a la mente otras ideas que ésta abstrae de las primeras, y aprende gradualmente el uso de los nombres generales. De esta manera, la mente se abastece de ideas y de lenguaje: es decir, de los materiales sobre los que ejercerá su facultad discursiva. Y a medida que aumentan estos materiales sobre los que la mente actúa, el uso de la razón se vuelve más evidente cada día.

Ningún concepto general es innato.

Pero si bien la adquisición de las ideas generales, el uso de los nombres comunes y la razón crecen por lo general juntos, no veo sin embargo que esto demuestre de algún modo que estas ideas sean innatas.

Lo que fue adquirido mucho tiempo atrás, tiende por costumbre a ser confundido con innato.

Reconozco que hay ciertas verdades cuyo conocimiento se encuentra en la mente desde mucho tiempo atrás, pero esto sucede de un modo que demuestra cómo estas verdades no son en absoluto innatas. Si en verdad le prestamos atención, veremos que las verdades de esta especie se componen de ideas en absoluto innatas, sino adquiridas: puesto que las prime-



Retrato de Locke.

ras ideas son aquellas que los niños tienen después de la impresión de las cosas exteriores con las que se relacionan a menudo, y que más frecuentemente se imponen a sus sentidos.

Estas convicciones rutinarias carecen a menudo de toda coherencia.

De estas ideas de tal modo adquiridas, la mente llega a descubrir que algunas concuerdan y otras son discordantes; y esto probablemente sucede a partir del momento en que ésta llega a hacer uso de la memoria y está capacitada para recibir ideas distintas.

Su formación precede al lenguaje y al pensamiento racional.

Pero tanto si esto sucede como si no, es al menos cierto que los niños forman esta especie de juicio mucho antes de haber aprendido el uso de las palabras y antes de haber alcanzado lo que comúnmente llamamos *edad de razón*. Así pues, antes de saber hablar, un niño conoce la diferencia que existe entre las ideas de lo dulce y de lo amargo (es decir, que lo dulce no es lo amargo) con la misma certeza que tendrá más tarde, cuando hable y diga que el ajenjo y las peladillas no son lo mismo.

EMPIRISMO
En términos generales, empirista es la actitud de quien: 1) ve en la experiencia el criterio último de verdad (lo que la razón sugiere que debe considerarse verdadero sólo si supera el control experimental); 2) sitúa la percepción (y por tanto la experiencia) en la base de todo el saber, considerando que a partir de la sensación también es posible explicar las funciones superiores de la mente (memoria, fantasía, inteligencia), pero no a la inversa.

CONVENCIONALISMO LINGÜÍSTICO
La filosofía ha discutido con frecuencia la naturaleza de la lengua (*véase* 11, 22) y su origen (*véase* 130), elaborando dos interpretaciones alternativas: 1) la hipótesis *naturalista*, defendida por Platón, sostiene la existencia de una conexión intrínseca entre el sonido de una palabra y su significado, tal como parece evidente en las onomatopeyas (por ejemplo, el *pío pío* del gorrión o el *kikirikí* del gallo; 2) la hipótesis *convencionalista*, expuesta por primera vez por Aristóteles y defendida también por Locke, según la cual la conexión entre sonido y significado sería totalmente arbitraria, como demuestra el hecho de que no sólo las palabras normales, sino también las onomatopeyas, varían entre una lengua y otra (para los franceses, el canto del gallo es *cocorocó*).

LIBERALISMO
Teoría política defendida por Locke en oposición al *absolutismo* de Hobbes y convertida en el fundamento teórico de la democracia moderna. Éstos son sus principios: 1) el *contrato social* se estipula no sólo entre los ciudadanos, como afirmaba Hobbes, sino también entre éstos y el Estado; 2) el objetivo del Estado es la salvaguarda de los derechos fundamentales del individuo (libertad, propiedad privada), cuyo ejercicio ya era presente, aunque de modo imperfecto, en el *estado de naturaleza* presocial; 3) el Estado no está por encima de la ley, sino que está obligado a observarla; 4) el ciudadano se reserva el derecho de rebelión cuando un aparato del Estado intente perjudicar siquiera uno de los derechos inalienables del individuo.

Las palabras son signos de las ideas 115

EL PROBLEMA ¿Cuál es la función del lenguaje? ¿Qué relación existe entre palabras y cosas?
LA TESIS A pesar de las tempranas intuiciones de Demócrito (*véase* 18), hasta la época moderna las teorías sobre la naturaleza del lenguaje fueron preferentemente de tipo naturalista: se pensaba que en la mítica lengua de Adán había razones definidas por las que una determinada palabra indicaba un determinado objeto; el sonido de la palabra expresaba de algún modo la naturaleza profunda del objeto. Ciertamente, este vínculo es del todo inadvertible en las lenguas actuales, nacidas de la confusión lingüística impuesta, según la Biblia, durante el episodio de la torre de Babel, pero esto no obsta para que, en principio, debiera existir un vínculo entre palabra y objeto, tal como es todavía evidente en las onomatopeyas. La afirmación de Locke adquiere relevancia sobre el marco de estas doctrinas: las palabras son sólo signos convencionales, puros símbolos arbitrarios eventualmente sustituibles por otros.

• Pese a que el hombre posee una variedad de pensamientos tan grande que otros como él podrían obtener provecho y deleite de éstos, éstos están dentro de su pecho, invisibles y ocultos para los demás, y no se podría conseguir que surgieran por sí mismos.

El pensamiento posee una dimensión autónoma y anterior a la verbalización.

Y puesto que sin la comunicación de los pensamientos no se podría disfrutar de los placeres y ventajas de la sociedad, fue necesario que el hombre descubriese algún signo exterior y sensible capaz de hacer que aquellas ideas invisibles de las que están construidos sus pensamientos pudiesen llegar a ser conocidas por otros. Nada era más adecuado para tal objetivo, ya sea por abundancia ya sea por rapidez, que los sonidos articulados que el hombre descubrió ser capaz de producir de manera tan sencilla como variada.

Ninguna sociedad habría podido surgir sin una forma cualquiera de comunicación del pensamiento.

De tal modo, podemos concebir cómo las palabras, que por naturaleza eran tan adecuadas a aquel objetivo, llegaron a ser empleadas por los hombres como signos de sus ideas: no por alguna conexión natural que pueda existir entre sonidos concretos articulados y ciertas ideas –puesto que en tal caso, no habría entre los hombres más que un solo lenguaje–, sino por una imposición voluntaria que consigue que una palabra dada sea asumida arbitrariamente como representante de una idea dada.

Las palabras son signos: es decir, indican convenciones.

Por ello, el objetivo de las palabras es el de ser signos sensibles de las ideas; y su significado propio e inmediato son las ideas que determinan su existencia.

No existe conexión alguna entre significado y sonido de las palabras.

La primera sociedad fue entre mujer y marido 116

EL PROBLEMA Cómo nace la sociedad? ¿Cuál es la naturaleza del Estado?
LA TESIS En polémica con Hobbes (*véase* 98), Locke defiende la idea de una continuidad entre la condición natural-primitiva y la social-política del hombre. La formación de la sociedad no debe ser entendida como un suceso traumático y artificial en contraste con un natural instinto solitario y agresivo del individuo, sino que, por el contrario, como la perfección de una fundamental exigencia de socialización presente también en las poblaciones más atrasadas. (De *Tratados sobre el gobierno*.)

La sociabilidad es un instinto natural.

• Dios, habiendo hecho del hombre una criatura para la que, en su juicio, no era bueno estar sola, lo sometió a potentes obligaciones de necesidad, comodidad y tendencia a entrar en sociedad, e igualmente lo adaptó con la inteligencia y el lenguaje a conservarla y a disfrutar de ella.

Existe una continuidad entre familia y Estado.

La primera sociedad existente, aquella entre marido y mujer, dio origen a la existente entre padres e hijos; y a ésta se sumó, con el tiempo, la del patrón y el siervo. Y si bien las tres podían coincidir y generalmente se encontraban juntas y no constituían más que una sola familia en la que el patrón o la patrona tenían una forma de gobierno propio de la familia, ni cada una de ellas ni todas juntas alcanzaban a constituir la sociedad política, como veremos tras examinar los diferentes objetivos, obligaciones y límites de cada una de ellas.

Tanto la familia como el Estado se fundan sobre un pacto contractual.

La sociedad conyugal está constituida por un contrato voluntario entre hombre y mujer, y si bien ésta consiste principalmente en la comunión y en el derecho de uno sobre el cuerpo del otro –que es necesario a su fin principal, que es la procreación–, sin embargo ésta conlleva mutua ayuda y asistencia y también una comunión de intereses necesaria no sólo para reunir su cuidado y cariño, sino también para su común prole, que tiene derecho a ser nutrida y mantenida por ellos hasta que sea capaz de proveerse por sí misma.

DIVISIÓN DEL PODER
Es el principio fundamental de organización del Estado en la teoría del *liberalismo*: quien hace las leyes no debe ser el encargado de ponerlas en práctica ni de hacerlas observar. En otros términos: el poder legislativo debe ser distinto del ejecutivo y del judicial, porque éste es el único modo posible para conseguir en la práctica que también los legisladores se sometan a las leyes emanadas de ellos mismos.

117 Propiedad privada y división de los poderes

EL PROBLEMA Cuando los ciudadanos entran a formar parte de una organización social, ¿renuncian a todos los derechos individuales? ¿Puede el Estado obstaculizar el ejercicio de la propiedad privada?
LA TESIS Respondiendo a estos interrogantes, Locke formula los principios fundamentales de la democracia liberal en clara polémica con Hobbes (*véase* 99). El Estado, nacido para salvaguardar los derechos naturales de los ciudadanos, no puede actuar en sentido contrario, negándolos. Y su división es necesaria para salvaguardar al ciudadano de los abusos del poder: quien hace las leyes no puede además encargarse de hacerlas respetar. Los textos que siguen también pertenecen a los *Tratados sobre el gobierno*.

La propiedad privada es un derecho natural innegociable.

• El poder supremo no consiste en quitar parte de sus propiedades a un hombre sin su consentimiento. En efecto, siendo la conservación de la propiedad el fin del gobierno y la razón por la que los hombres entran en sociedad, se presupone y requiere que el pueblo posea necesariamente una propiedad; de lo contrario, habría que suponer que al entrar en sociedad se perdería aquello que era el fin por el que se entró en ella...

Ningún Estado puede impedir el ejercicio de este derecho.

La razón por la que los hombres entran en sociedad es la salvaguarda de su propiedad, y el fin por el que éstos eligen un legislador y lo autorizan es que puedan instituirse leyes y establecerse reglas capaces de custodiar y delimitar la propiedad de cada miembro de la sociedad, y de limitar el poder y moderar el dominio de cada parte o miembro de ésta...

Cabe un derecho de rebelión contra el Estado que niegue la propiedad privada.

Siempre que los legisladores intenten sustraer la propiedad del pueblo o hacerlo esclavo de un poder arbitrario, entran en estado de guerra con el pueblo mismo, que por lo tanto queda absuelto de toda ulterior obediencia.

La división de los poderes es esencial para la democracia.

Dada la existencia de la debilidad humana a apoderarse del poder, la tentación de adueñarse de las leyes, además del derecho de ejercerlas, puede ser demasiado grande para quienes tienen el derecho de hacerlas; así, éstos se eximirían de la obediencia a las mismas leyes que crean...

Los legisladores también deben estar sometidos a la ley.

Por ello, en los Estados bien ordenados, el poder legislativo se pone en manos de diferentes personas que, reuniéndose en los modos prescritos, tienen el poder de hacer leyes de por sí o junto a otras para, a continuación, retirarse y estar sometidas ellas mismas a las leyes que han creado.

La separación entre el poder ejecutivo y el legislativo es garantía de democracia.

Pero es necesario que exista un poder siempre activo que presida la ejecución de las leyes que han sido creadas y que siguen estando en vigor. Por ello, el poder legislativo y el poder ejecutivo suelen estar separados.

La tolerancia y sus límites 118

EL PROBLEMA ¿Qué límites al ejercicio de la libertad existen en una sociedad democrática, especialmente en el ámbito religioso? ¿Qué relaciones deben existir entre Estado e Iglesia?
LA TESIS Después de aclarar el revolucionario principio de la tolerancia religiosa por el que el Estado debe desinteresarse del credo religioso de los súbditos y admitir todo tipo de Iglesia en su propio territorio, Locke aclara los límites del principio mismo: una sociedad democrática no puede aceptar ninguna secta secreta u obediente a un país extranjero, así como no puede permitir el ateísmo, sinónimo de inmoralidad y de falta de responsabilidad. (De *Cartas sobre la tolerancia*.)

La tolerancia religiosa se basa tanto en valores de fe como en argumentos racionales.

• La tolerancia hacia aquellos que tienen opiniones diferentes en materia de religión es en tal medida coherente con el *Evangelio* y con la razón, que la existencia de hombres ciegos a tan clara luz parece una monstruosidad.

El fanático nunca reconoce serlo, sino que oculta su fanatismo bajo motivaciones irracionales.

Yo no quiero acusar aquí ni al orgullo ni a la ambición de los unos, ni a la carencia de moderación ni al fanatismo falto de caridad y mansedumbre de los otros: son éstos defectos probablemente inseparables de la condición humana y, sin embargo, nadie quiere que se le imputen abiertamente; no hay, en efecto, apenas nadie que, alejado por su culpa del recto camino, no busque cubrir esos defectos de una apariencia diversa y honorable para ser alabado.

Es necesario separar la Iglesia del Estado, la fe de la política.

Por otra parte, con el fin de que nadie descubra la persecución y una crueldad poco cristiana con el pretexto de la diligencia del Estado y de la observancia de las leyes, ni que, al contrario, otros exijan, en nombre de la religión, licencia para sus costumbres viciosas e impunidad para sus delitos; con el fin de que nadie, digo, haga imposición a sí o a otros, en la veste de súbdito fiel del soberano o en aquella de sincero adorador de Dios, considero que antes que nada es preciso distinguir entre materia civil y religiosa, y que hay que fijar convenientemente los límites entre Iglesia y Estado. De no actuar así, no será de ningún modo posible regular los conflictos entre quienes efectivamente desean –o fingen desear– la salvación de las almas o la del Estado.

El único deber del Estado es el de organizar la vida civil y garantizar el respeto de los derechos naturales de cada individuo.

El Estado es, a mi modo de ver, una sociedad humana constituida únicamente con el fin de la conservación y promoción de los bienes civiles. Llamo bienes civiles a la vida, a la libertad, a la integridad física y a la ausencia de dolor, así como a la propiedad de objetos externos como tierras, dinero, muebles y demás.

Las leyes del Estado se deben inspirar en criterios de laicidad e igualdad.

Es deber del magistrado civil conservar sana y salva la justa propiedad de todos los bienes propios de esta vida, tanto para todo el pueblo en general como para cada súbdito en particular, mediante leyes igualmente válidas para todos...

Los poderes de la magistratura civil deben estar reglamentados.

No me corresponde indagar ahora hasta qué punto se extienden los poderes del magistrado en cada uno de los pueblos; sé solamente lo que sucede en general cuando nace un conflicto sin que haya un juez. Se dirá: entonces el magistrado, que es más fuerte, hará que suceda lo que considere más acorde a su interés. Respondo: es cierto; pero lo que se busca aquí es la norma del recto actuar, y no el triunfo del dudoso proceder.

La ley del Estado sólo debe prohibir lo que sea dañino para la sociedad.

Pero, para entrar en mayores detalles, diré en primer lugar que el magistrado no debe tolerar ningún dogma adverso y contrario a la sociedad humana o a las buenas costumbres, que son necesarias para la conservación de la sociedad civil.

El Estado no puede admitir sectas o sociedades secretas.

En segundo lugar, un mal más oculto pero también más peligroso para el Estado es el representado por quienes se atribuyen a sí mismos y a los miembros de su secta alguna prerrogativa concreta que, oculta en palabras pronunciadas con la intención de engañar, es contraria al derecho civil.

El Estado no puede admitir Iglesias a las órdenes de otro Estado.

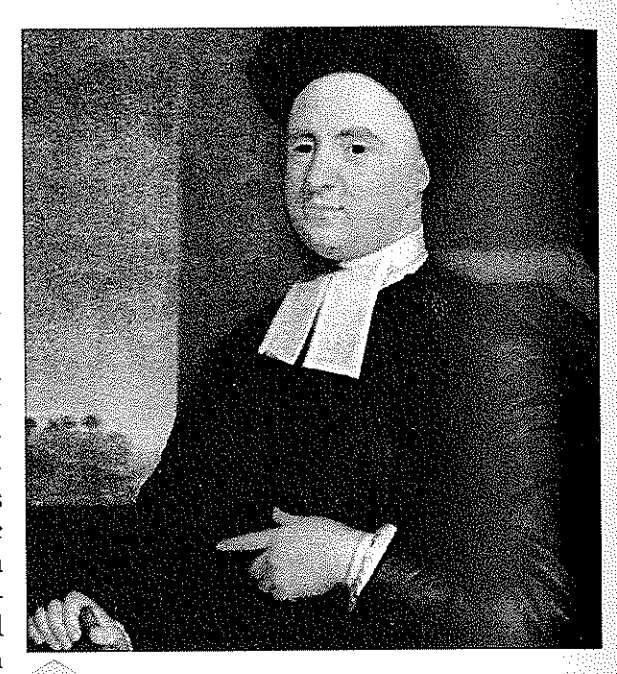
En tercer lugar, aquella Iglesia en la que quienes sean admitidos estén al servicio de otro soberano al que deban obediencia no podrá tener nunca el derecho de ser tolerada por el magistrado. Con este pacto, en efecto, el magistrado daría lugar a la creación de una jurisdicción extranjera en su territorio y en sus ciudades, y aceptaría que entre sus ciudadanos se enrolasen soldados contrarios a su Estado...

El ateísmo no puede ser tolerado, porque es sinónimo de inmoralidad.

En cuarto y último lugar, no deben de ningún modo ser tolerados quienes nieguen la existencia de una divinidad. Para un ateo, en efecto, ni la palabra dada, ni los pactos, ni los juramentos, que son los vínculos de la sociedad humana, pueden ser estables o sacros; eliminado Dios aunque sólo sea con el pensamiento, todas esas cosas caen. Además, quien por medio del ateísmo elimina la religión de los fundamentos, no puede revindicar para sí mismo el privilegio de la tolerancia en nombre de la religión.

Berkeley
1685-1753

El **inmaterialismo**, doctrina elaborada por el obispo irlandés George Berkeley, parece enérgicamente contraria al sentido común: la materia no existe, es pura apariencia. ***Sólo existe el espíritu, del que la mente humana no es más que un componente; las cosas que nos parece percibir desde el mundo exterior sólo son ideas, puros contenidos de la mente.*** Los objetos materiales sólo existen en la mente de quien los percibe y sólo en el momento en que son percibidos. Los razonamientos de este tipo tendían a un ***fin apologético***, es decir, ***a demostrar la existencia de Dios***. Si el mundo no nos parece una masa caótica de sensaciones subjetivas y si conseguimos sobrevivir en él a pesar de que, en realidad, no es en absoluto como nos parece (es decir, material), es sólo por la continua intervención de la divinidad, que en todo momento nos provee del conocimiento más adecuado a la situación y al contexto. Son tesis bastante extremas, pero lo que convierte a Berkeley en uno de los pensadores más estudiados ho, son las sutiles e ingeniosas argumentaciones con las que las defendió.



Retrato de Berkeley, en la National Portrait Gallery de Londres.

Su vida personal estuvo marcada por una brillante carrera eclesiástica: ordenado sacerdote anglicano en 1710, fue nombrado obispo de la pequeña diócesis irlandesa de Cloyne en 1734, donde permaneció hasta su muerte, dos décadas más tarde. En su juventud tuvo ocasión de viajar a Francia e Italia en calidad de capellán de familias nobles, pero el episodio más relevante de su existencia fue sin duda el fallido intento de fundar un colegio misionero en las islas Bermudas. En 1728 embarcó rumbo al nuevo continente, pero permaneció tres años en Rhode Island a la espera de que llegasen de Inglaterra los fondos que le habían sido prometidos. Como homenaje a esa larga estancia en tierras norteamericanas, el estado de California dedicó a Berkeley una de sus ciudades más importantes.

Obras: *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* (1709); *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710); *Diálogo entre Hylas y Filonús* (1713); *Alcifrón o el filósofo diminuto* (1732).

¿La materia? No existe: es una idea de la mente 119

EL PROBLEMA ¿Existe la materia? ¿Hay alguna diferencia entre las cualidades subjetivas de los objetos (color, sabor, luminosidad...) y las tradicionalmente consideradas como objetivas (extensión, forma, tamaño)?
LA TESIS El inmaterialismo, la doctrina metafísica concebida por Berkeley, representa un reto para el pensamiento común: es decir, para el sentido común que la práctica del vivir requiere. La materia no existe: sólo existen Dios y el espíritu humano. Las cualidades objetivas que parecen tan concretas y que Galileo juzgaba incuestionables (*véase* 87) son únicamente una representación de la mente. Estas conclusiones tan extremas se dirigían a la lucha contra el ateísmo y contra los librepensadores ilustrados: según el obispo irlandés, si conseguimos movernos en un mundo de ilusiones mentales es sólo por la continua intervención de Dios. Berkeley imagina un diálogo entre dos personajes (del que se han extraído los textos reproducidos): en él, Hylas defiende la idea de la realidad de la materia –y representa por lo tanto el modo ordinario de afrontar la cuestión–, mientras que, en cambio, Filonús representa el inmaterialista –es decir, el filósofo–.

• HYLAS Francamente, Filonús, debo reconocer que es inútil que defienda todavía mi opinión. Los colores, los sonidos, los sabores y, en una palabra, todas aquellas características que se llaman *cualidades secundarias*, no tienen ciertamente existencia fuera de la mente.

Las cualidades secundarias dependen del sujeto.

Pero no se debe creer que al admitir esto esté restando algo a la realidad de la materia –es decir, a los objetos exteriores–; ya que esto es justamente lo que defienden muchos filósofos que, con todo, están muy lejos de negar la materia.

Sin embargo, esta admisión no niega la realidad de la materia.

Para entender bien esto, debéis saber que los filósofos dividen las cualidades sensibles en *primarias* y *secundarias*. Las primeras son la extensión, la forma, la solidez, la gravedad, el movimiento y la quietud, y ellos consideran que éstas existen realmente en los cuerpos. Las otras, en cambio, son las que habíamos enumerado anteriormente –es decir, todas las cualidades sensibles que no son las primarias–, y ellos afirman que éstas no son más que sensaciones o ideas que no existen en más lugar que en la mente. Pero estoy seguro de que todo esto ya lo sabéis. Por mi cuenta, hace ya tiempo que conocía esta teoría tan difundida entre los filósofos, pero nunca como hasta ahora me había convencido tan plenamente de su verdad.

Según la filosofía tradicional, las cualidades primarias (extensión, forma, tamaño, movimiento...) no dependen del sujeto.

FILONÚS Entonces, tú crees todavía que la extensión y las formas son inherentes a las sustancias exteriores que no piensan.
HYLAS Sí.
FILONÚS Pero, ¿qué pasaría si los mismos argumentos que se introducen contra las cualidades secundarias se mostraran también válidos contra estas otras?
HYLAS Bien: entonces estaría obligado a pensar que también las cualidades primarias sólo existen en la mente.

Ésta es la tesis que se pretende defender: no hay diferencia entre cualidades primarias y secundarias.

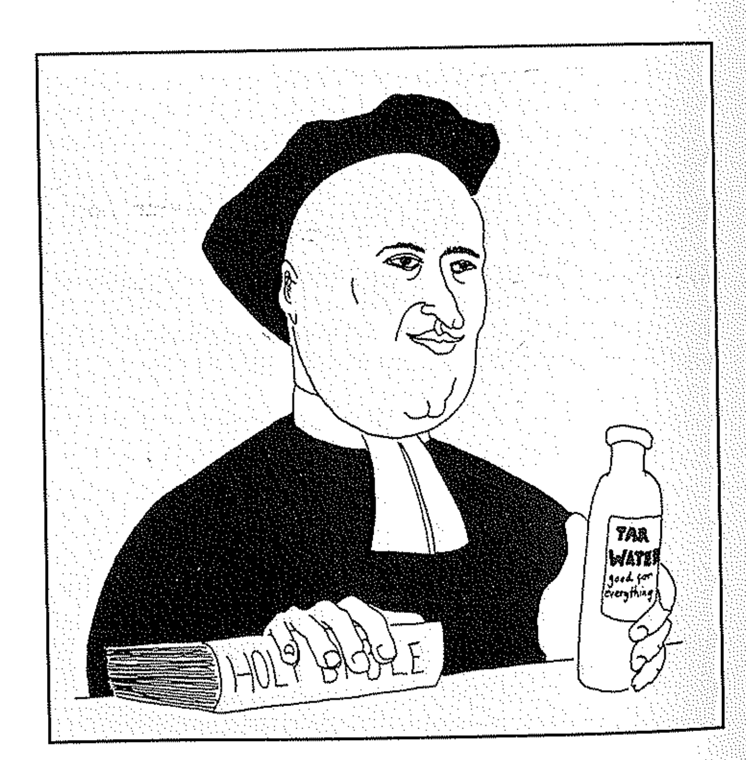
FILONÚS ¿Crees que precisamente la forma y precisamente la extensión que percibes con los sentidos existen en el objeto exterior, es decir, en la sustancia material?

Según el pensamiento tradicional, las cualidades primarias también deberían ser percibidas por los animales.

HYLAS Lo creo, sin duda.
FILONÚS ¿Y tienen los otros animales las mismas buenas razones para pensar lo mismo de la forma y de la extensión que ven y tocan?
HYLAS Sin duda, si es que piensan.
FILONÚS Veamos, Hylas. ¿Piensas que los sentidos hayan sido concedidos a todos los animales para que puedan conservar su propia vida y su propio bienestar? ¿O crees que se han entregado con ese fin sólo a los hombres?

Pero un animal muy pequeño, un ácaro por ejemplo, tendrá percepciones adecuadas a su tamaño.

HYLAS Para mí está claro que también en los demás animales tienen el mismo uso.
FILONÚS Pero de ser así, ¿no sería necesario que ellos mismos fuesen capaces de percibir sus propios miembros a través de los sentidos, así como a los cuerpos que los pueden dañar?
HYLAS Evidentemente.
FILONÚS Entonces, será necesario suponer que un ácaro pueda ver tanto su pie y objetos de la misma dimensión, o menores, como cuerpos de dimensiones considerables, aunque los primeros te parezcan apenas visibles o, como máximo, sólo visibles bajo la forma de minúsculos puntos.
HYLAS Eso es algo que no puedo negar.
FILONÚS Y a las criaturas más pequeñas que un ácaro, ésos les parecerán aún más grandes.
HYLAS Seguro que lo parecerán.
FILONÚS De manera que lo que tú apenas puedes distinguir, a otro animal extremadamente pequeño le parecerá como una enorme montaña.



Berkeley se hizo famoso gracias a un escrito sobre las propiedades curativas del agua de alquitrán.

HYLAS Debo admitir todas esas cosas.
FILONÚS Pero la misma idéntica cosa, ¿puede tener diferentes dimensiones en sí misma y al mismo tiempo?
HYLAS Sería absurdo pensarlo.

La percepción de la extensión siempre guarda relación con la extensión del sujeto dotado de sentidos.

FILONÚS Pero de lo que tú has dicho se deduce que tanto la extensión que tú percibes, la percibida por el ácaro y las diferentes extensiones percibidas por animales más pequeños, son siempre todas la verdadera extensión de la pierna del ácaro. Y esto significa que tus mismos principios te llevan a un absurdo.
HYLAS En verdad parece que aquí haya alguna dificultad.

La percepción de la extensión varía con la distancia.

FILONÚS: Avancemos ahora un poco, y sigamos adelante. ¿No has reconocido que las propiedades inherentes a cada objeto no pueden cambiar sin que se produzca un cambio en la misma cosa?
HYLAS Lo he admitido.
FILONÚS Pero cuando nos acercamos o nos alejamos de este objeto, su extensión visible cambia: a una determinada distancia es diez o cien veces más grande que a otra distancia. ¿No cabe deducir, entonces, que la extensión no es realmente algo inherente al objeto?
HYLAS Confieso que ya no sé qué pensar.

Así pues, también los juicios de extensión son subjetivos.

FILONÚS Podrás decidirte rápidamente si tienes el valor de pensar respeto a esta cualidad con la misma independencia que has utilizado para las demás cualidades. ¿No hemos reconocido como un buen argumento que ni el calor ni el frío existían en el agua porque ésta a una mano parecía caliente y a la otra fría?
HYLAS Lo hemos reconocido.

La forma y la cualidad de los cuerpos dependen de la modalidad de observación.

FILONÚS ¿Y no se razona del mismo modo cuando se concluye que en un objeto no hay ni extensión ni forma porque al ojo de uno puede parecer pequeño, liso y redondo, mientras que al mismo tiempo puede parecer grande, rugoso y anguloso al de otro?
HYLAS Es justo el mismo razonamiento. Pero esto, ¿sucede alguna vez?
FILONÚS Puedes hacer el experimento cuando quieras, mirando con el ojo izquierdo a simple vista y con el derecho a través de una lente.
HYLAS No sé ya cómo defenderla; y, sin embargo, todavía me resisto a abandonar la extensión, porque veo muchas y muy extrañas consecuencias que bien pueden derivar de esta afirmación.

También la extensión, en tanto que juicio mental, sólo existe en la mente.

FILONÚS ¿Te parecen extrañas? ¿De verdad te parecen extrañas? Has debido ya admitir tantas y tan diversas cosas, que espero que ahora no te alteres ante cualquier otra cosa sólo porque sea extraña. Por otra parte, ¿no sería extraño que ese modo general de razonar que se aplica a todas las otras cualidades sensibles no se pudiese aplicar también a la extensión?

Si pensamiento y materia son dos opuestos, entonces todo lo que la mente piensa no puede existir en el mundo material.

Si se admite que en una sustancia que no percibe no puede existir ninguna idea y nada parecido a una idea, se deduce ciertamente que ninguna forma –es decir, ningún tipo de extensión que podamos percibir o imaginar o de la que podamos tener una idea– puede realmente ser inherente a la materia, y eso sin hablar de la especial dificultad que tendríamos en concebir una sustancia material que sea el sustrato de la extensión, y que incluso la preceda y sea diferente de ella.

Cualquier cualidad percibida sólo existe para aquel que la percibe.

Cualquiera que sea la cualidad sensible, ya sea ésta la forma o el sonido o el color, parece siempre imposible que pueda subsistir en alguna cosa que no la perciba.

HYLAS Renuncio de momento a mi tesis, pero me reservo el derecho de retractarme si luego me diese cuenta de haber dado algún paso en falso.

Los juicios comparativos (más grande, más pequeño) expresan relaciones entre ideas y no implican en absoluto la existencia del tamaño.

HYLAS Me viene a la mente haber oído hablar en alguna parte acerca de la distinción entre la extensión absoluta y la extensión sensible. Por lo tanto, aunque se reconozca que lo grande y lo pequeño no son verdaderamente inherentes a las sustancias mismas debido a que sólo consisten en la relación que otros entes extendidos tienen con las partes de nuestro cuerpo, nada nos obliga sin embargo a pensar lo mismo de la *extensión absoluta*, que es algo abstraído de lo *grande* y de lo *pequeño*, de esta o de aquella magnitud o forma concreta. Y lo mismo vale para el movimiento: *rápido* y *lento* son en todo relativos a la sucesión de ideas en nuestras propias mentes.

Aunque la percepción capte distintos grados de tamaño, el tamaño no es en sí pensable.

FILONÚS Dime entonces: ¿qué es lo que distingue un movimiento o una parte de la extensión de otra? ¿No es algo sensible, como un cierto grado de velocidad o de lentitud, un cierto tamaño o una cierta forma especial para cada una de ellas?

HYLAS Me parece correcto.

FILONÚS Entonces, privadas de todo tipo de propiedad sensible, esas cualidades no tienen ninguna diferencia específica y numérica.

HYLAS No la tienen.

Los conceptos abstractos (movimiento, extensión) sólo existen en la mente.

FILONÚS Cabe, pues, decir que esas son la extensión en general y el movimiento en general.

HYLAS Digámoslo así.

FILONÚS ¿Pero no es un principio reconocido por todos que *cada cosa que existe es particular*? ¿Cómo, entonces, podría existir en cualesquiera sustancia corpórea el movimiento o la extensión en general?

HYLAS Se necesitaría de una gran cantidad de tiempo para resolver esta vuestra dificultad.

No es posible pensar el tamaño en abstracto. Sólo se puede imaginar cuerpos más o menos grandes.

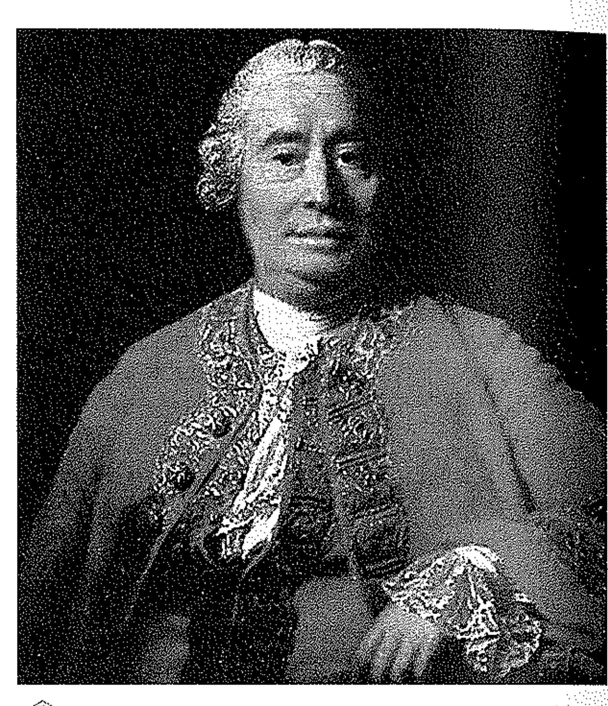
FILONÚS Yo creo, en cambio, que la cuestión puede ser resuelta con rapidez. Sin duda tú sabes decir si puedes o no puedes formar esta o aquella idea. Así pues, decidamos también nuestra discusión sobre la base de este criterio: si puedes formar en tu pensamiento una idea abstracta distinta del movimiento o de la extensión privada de todos los modos sensibles como son rápido y lento, grande y pequeño, redondo y cuadrado o similares (todos ellos modos que sólo en la mente se reconocen como existentes), admitiré entonces que tienes razón en defender lo que defiendes. Pero si no puedes formar estas ideas, sería irrazonable por tu parte seguir insistiendo en la defensa de algo de lo que no tienes la menor idea.

INMATERIALISMO

Idea defendida por Berkeley, según la cual la creencia común de la existencia de la materia no se puede defender ni en el plano lógico ni en el experimental. El filósofo llega a tal conclusión llevando hasta sus últimas consecuencias el principio defendido por el *empirismo* de que *el ser de las cosas consiste en ser percibidas*. De hecho, Berkeley demuestra la imposibilidad de la existencia de una realidad material autónoma de la mente que la percibe. El hecho de que los hombres parezcan percibir más o menos las mismas cosas no demostraría la existencia de una referencia material de las percepciones, pues sólo la gloria de Dios es capaz en su omnipotencia de sincronizar las mentes de todos los hombres, proveyéndoles en el mismo momento de las mismas percepciones. Dios es una *Mente infinita*, y gracias a ella las cosas continúan existiendo aun cuando no son percibidas.

Hume
1711-1776

Sé filósofo; pero más allá de la filosofía, sé siempre hombre. En esta máxima del filósofo David Hume, nacido en Edimburgo, hay que entender no tanto una glorificación del género como ***la desconfianza en la posibilidad de que la filosofía ofrezca un anclaje seguro en cualquier verdad***. El pensamiento de Hume, en efecto, concluye la tradición del empirismo inglés en un sentido escéptico: radicalizando el criterio de la experiencia hasta sus últimas consecuencias, se termina por anular la propia filosofía.



Retrato de D. Hume.

Y, sin embargo, toda la vida de Hume estuvo marcada por un profundo amor a la filosofía. Siendo aún muy joven, consiguió oponerse a la voluntad paterna de emprender estudios de derecho, rechazando obstinadamente ocuparse de otra cosa que no fuese la filosofía –disciplina por la que sintió una precoz pasión–. Así, a los dieciocho años, una potente intuición le llevó a concebir las ideas básicas de la doctrina que después desarrollaría en su obra maestra, el *Tratado sobre la naturaleza humana*. Fue una experiencia intelectualmente tremenda: esta intuición, la ocurrencia repentina de un *nuevo escenario del pensamiento*, empujó al joven filósofo a un semejante empeño en los estudios que acabó minando su salud. Una larga fase de depresión psíquica fue el precio de este entusiasmo por la nueva doctrina que, sin embargo, no tuvo la acogida esperada. Su propensión al ateísmo y al escepticismo, así como las inspiraciones irracionales de su pensamiento, asustaron al mundo académico de tal modo, que Hume nunca consiguió entrar en él. Alcanzó, sin embargo, fama y éxito por otras vías: tanto como escritor de una monumental *Historia de Inglaterra* como por diversos encargos diplomáticos en Francia, en calidad de secretario del embajador inglés.

Obras: *Ensayos morales y políticos* (1742); *Diálogos sobre la religión natural* (1751); *Historia natural de la religión* (1754); *Búsqueda sobre el intelecto humano* (1759).

Observemos dos bolas de billar... 120

EL PROBLEMA ¿La casualidad es sólo un esquema mental o existe verdaderamente en la realidad? ¿Cuáles son los límites del conocimiento experimental?
LA TESIS El principio básico de todo pensamiento científico es el de causa-efecto: determinados sucesos pueden ser previstos como consecuencia necesaria de las causas que los han producido. Sin embargo, Hume afirma que si se lleva hasta las últimas consecuencias el llamamiento empirista a fiarse sólo de la experiencia concreta y verificable, habrá que admitir que nada hay en la naturaleza similar a tal principio. Observemos el choque de dos bolas de billar: veremos una coincidencia espacial y temporal, porque la bola golpeada se mueve inmediatamente después de la primera e inicia su movimiento allí donde ésta se detiene, pero no veremos nada más allá de estas dos evidencias sensibles, y menos aún alguna relación necesaria de causa-efecto. Hume admite la existencia de cierta constancia de los fenómenos, pues en ocasiones descubrimos regularidades típicas en el movimiento de los cuerpos. Pero esto sólo implica costumbre y en absoluto necesidad lógica: si nunca hubiésemos observado un choque entre dos bolas de billar, no estaríamos capacitados para prever su movimiento. La carga escéptica y destructiva de esta tesis es fundamental en la historia de la filosofía: a partir ella, en efecto, se inició la reflexión de Kant (*véase* 135). Los textos siguientes han sido extraídos del *Tratado sobre la naturaleza humana*.

• Tenemos una bola de billar totalmente inmóvil sobre una mesa y otra bola que se mueve hacia ella con rapidez; las dos bolas se golpean y aquella de las dos que primero estaba inmóvil, adquiere un movimiento. Esto constituye un ejemplo de la relación de causa y efecto tan perfecto como cualquier otro que podamos conocer por medio tanto de la sensación como de la reflexión. Por ello, lo examinaremos.

Observemos el choque entre dos bolas de billar...

Es evidente que las dos bolas se han tocado la una contra la otra antes de que el movimiento fuese comunicado a la segunda, y que no se produjo intervalo alguno entre éste y el movimiento de la segunda bola. Por eso, la continuidad en el tiempo y en el espacio es una circunstancia requerida para que opere una causa cualquiera. Es igualmente evidente que el movimiento que es causa precede al movimiento que es efecto. Por lo tanto, la prioridad en el tiempo es otra circunstancia que se requiere para toda causa.

... contigüidad espacial y precedencia temporal son efectivamente observables.

Pero esto no es todo. Hagamos la prueba con otras bolas cualesquiera de la misma especie y en idénticas circunstancias, y comprobaremos siempre que el impulso de una produce el movimiento de la otra. He aquí, pues, una tercera circunstancia: es decir, la confluencia constante entre la causa y el efecto. Cualquier objeto similar a la causa produce siempre algún objeto similar al efecto. En esta causa no puedo descubrir otra cosa más allá de estas tres circunstancias de la contigüidad, de la prioridad y de la conjunción constante.

Se puede incluso notar una constancia en los fenómenos físicos.

La primera bola está en movimiento y toca la segunda; inmediatamente, la segunda se pone en movimiento; y cuando hago la prueba con la misma o con bolas similares, en la misma circunstancia o en circunstancias similares, compruebo que después del movimiento y del choque de una sigue siempre el movimiento de la otra. Siempre se verificará el mismo fenómeno, a despecho de cómo considere o examine la situación.

Pero, aparte de estos tres elementos, nada más resulta de la observación.

Y será siempre el mismo fenómeno que se verifica cuando tanto la causa como el efecto están presentes a los sentidos.

La relación de causa-efecto sólo puede hipotizarse como deducción: no puede constatarse por vía experimental.

Veamos ahora en qué se funda nuestra inferencia cuando concluimos de la presencia de uno de éstos que el otro ha existido o existirá. Supongamos que yo vea una bola que se mueve en línea recta hacia otra; inmediatamente, concluyo que ambas chocarán y que la segunda se pondrá en movimiento. Ésta es la inferencia de la causa al efecto; y de esta naturaleza son todos los razonamientos que hacemos en la conducción de la vida; en esto se funda toda nuestra creencia y de esto deriva toda la filosofía, con la única excepción de la geometría y de la aritmética. Si pudiésemos explicar la deducción que extraemos del choque de las dos bolas, seríamos también capaces de dar explicación de esta operación de la mente en todos los otros casos.

La previsión de determinados efectos se basa sólo la experiencia del pasado.

Si un hombre fuese creado, como Adán, en plena posesión de su inteligencia, del movimiento e impulso de la primera bola no sería capaz, sin experiencia, de inferir el movimiento de la segunda. Nada existe en la causa que, viéndolo la razón, nos haga inferir el efecto. Tal inferencia, si fuese posible, equivaldría a una demostración, en tanto que estaría fundada únicamente en la comparación de las ideas.

Ningún efecto natural deriva de una causa por motivos puramente lógicos.

Con todo, ninguna inferencia de la causa al efecto equivale a una demostración. He aquí una prueba evidente de ello. La mente siempre puede concebir que un efecto cualquiera siga las huellas de una causa cualquiera, y que un suceso cualquiera siga a otro; ahora, todo lo que nosotros concebimos es posible, al menos en un sentido metafísico; pero dondequiera que intervenga una demostración, lo contrario es imposible e implica contradicción.

Ningún efecto puede ser previsto por necesidad lógica.

Por eso, no existe demostración para una conjunción cualquiera de causa y efecto. Y éste es un principio que todos los filósofos generalmente admiten. Habría sido necesario para Adán (salvo en el caso de una inspiración divina) haber tenido experiencia del efecto que resulta del choque de las dos bolas. Habría debido ver en otros casos que cuando una bola choca contra otra, la segunda siempre se pone en movimiento.

La previsión de efectos se basa en la costumbre.

Si hubiese visto un número suficiente de casos de este género, cada vez que viese una bola moverse hacia otra concluiría siempre que sin duda la segunda se pondría en movimiento. Su intelecto se anticiparía a su vista y formaría una conclusión conforme a su experiencia pasada.

Cada previsión en el ámbito físico se basa en el supuesto de que las leyes de la naturaleza son constantes.

Se colige, entonces, que todos los razonamientos que conciernen a la causa y al efecto están fundados en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará siendo uniformemente el mismo. Nosotros concluimos que causas similares producirán siempre efectos similares en circunstancias similares. Podría ahora ser oportuno considerar qué nos induce a formular una conclusión de envergadura tan infinita.

La constancia de las leyes naturales puede verificarse, no demostrarse.

Es evidente que Adán, con toda su ciencia, nunca habría sido capaz de demostrar que el curso de la naturaleza debe continuar siendo uniformemente el mismo y que el futuro debe ser conforme al pasado. Nunca se puede demostrar que lo que es posible pueda ser falso; y en tanto que nosotros podamos concebir tal cambio, será posible que el curso de la naturaleza pueda cambiar.

No hay necesidad lógica de que en el futuro valgan las mismas leyes que en el pasado.

Pero yo digo más y afirmo que Adán no habría conseguido probar con cualquier argumento probable que el futuro deba ser conforme al pasado.

La experiencia ilumina el pasado, pero no dice nada del futuro.

Todos los argumentos probables están fundados en la suposición de que hay conformidad entre el futuro y el pasado, y por eso no pueden probar tal suposición. Esta conformidad es una cuestión de hecho y, si debiera ser probada, no admitiría otra prueba que no fuese la extraída de la experiencia. Pero nuestra experiencia del pasado no puede probar nada para el futuro, si no es sobre la base de la suposición de que exista alguna semejanza entre pasado y futuro. Por eso se trata de un punto que no admite en absoluto prueba de ningún tipo, así que nosotros lo damos por concedido sin prueba alguna.



Hume interpretado por un dibujante de nuestra época.

CAUSA-EFECTO
Una idea fundamental del pensamiento científico y de la psicología común es que exista una relación necesaria entre determinadas causas y determinados efectos, de manera que conociendo las primeras se puedan prever las segundas. A través de una apremiante argumentación de tipo empírico –es decir, deducida de la experiencia real–, Hume demuestra, sin embargo, que la relación causa-efecto se basa sólo en la costumbre: es decir, representa una simple y no motivada creencia psicológica (útil para la vida ordinaria, pero no fundada lógicamente). Estas escépticas conclusiones darán origen a la reflexión de Kant.

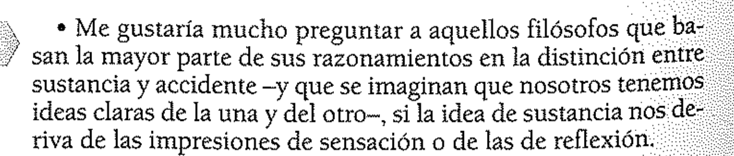
COSTUMBRE
La tendencia típica de la psique humana a reaccionar de modo constante y sin una adecuada reflexión racional frente a sucesos repetitivos. El nexo rutinario es, obviamente, muy débil, puesto que describe una instintiva disposición del sujeto a creer algo sin auténticos motivos lógicos o necesarios. Pese a ello, según Hume, la costumbre es el mecanismo fundamental de los procesos intelectivos y el fundamento psicológico de algunas falsas creencias muy importantes; por ejemplo, la existencia de las relaciones de causa-efecto.

MORAL DE LA SIMPATÍA
Concepción de Hume que interpreta que la moral es un sentimiento y, por lo tanto, un estado afectivo no racional que se basa en la constatación de la utilidad. Bueno es lo que es útil, y si este principio no conduce a la explosión de egoísmos individualistas opuestos es porque el hombre aprecia también la utilidad social, además de la personal. Moral es lo que contribuye a la felicidad universal de la sociedad en la que se vive.

121 ¿Qué es la sustancia? Un haz de percepciones

EL PROBLEMA ¿Cuál es el significado del término sustancia? ¿Tiene sentido la metafísica?
LA TESIS La noción de sustancia –es decir, aquello que la tradición metafísica ha señalado a partir de Aristóteles como la esencia última (no accidental) de las cosas– no significa nada; esta palabra, sustancia, no describe ni designa nada real. En efecto, en el ámbito del pensamiento empirista (orientado hacia la concreción de la experiencia) cabe concluir que en la realidad existen sólo determinadas cualidades especiales de los objetos que la mente, después de haber cultivado por separado, reúne juntas y conecta a un término lingüístico para facilitar la memoria y la comunicación. Veamos un ejemplo. Percibo un objeto con cualidades específicas: se mueve, es negro, peludo, maúlla y tiene bigotes. Decido llamar *gato* a todos los objetos que, más o menos, presentan como característica estas cualidades. Esto facilita enormemente la comunicación, porque está convencionalmente aceptado que cualquiera que hable de gatos se refiere a la misma colección de cualidades sensibles. Pero esto no debe inducir a creer, como postulan los metafísicos, que exista una *felinidad*, es decir, una sustancia (del latín *sub-stare*, estar debajo) inherente a todo gato y presente en todos los gatos, siempre y exclusivamente (es decir, no presente en todo lo que no sea un gato).

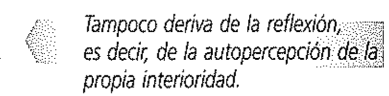
La noción de sustancia, idea base de la metafísica, no tiene ninguna realidad.



• Me gustaría mucho preguntar a aquellos filósofos que basan la mayor parte de sus razonamientos en la distinción entre sustancia y accidente –y que se imaginan que nosotros tenemos ideas claras de la una y del otro–, si la idea de sustancia nos deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión.

Lo que los metafísicos llaman sustancia no es perceptible por los sentidos.

Si nos es transmitida por los sentidos, que nos digan por cuáles y en qué modo: si es percibida por los ojos, debe ser un color; si se percibe por los oídos, un sonido; si se percibe por el paladar, un sabor; y así sucesivamente para los otros sentidos. Estoy seguro de que nadie querrá defender que la sustancia sea un color, un sonido, o un sabor.



Tampoco deriva de la reflexión, es decir, de la autopercepción de la propia interioridad.

La idea de sustancia, si realmente existe, debe, por lo tanto, derivar de una impresión de reflexión. Pero las impresiones de reflexión se reducen a pasiones nuestras o emociones, ninguna de las cuales es posible que represente una sustancia.

Cada una de las así denominadas sustancias es una colección de cualidades sensibles.

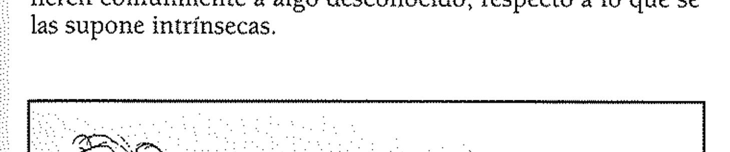
No tenemos, pues, ninguna idea de sustancia que sea distinta de la de una colección de cualidades específicas, ni podemos darle ningún otro significado cuando hablamos o razonamos sobre ella.

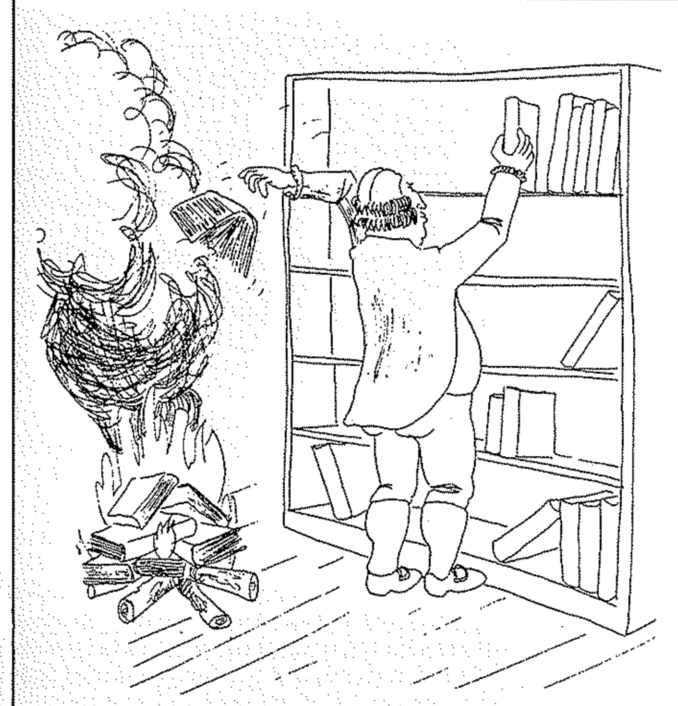
También los nombres que designan sustancias son colecciones de cualidades simples.

La idea de sustancia, como también la de modo, no es más que una colección de ideas simples que, unidas por la imaginación, poseen un nombre especial que se les ha asignado y mediante el cual podemos recordar esta colección a nosotros mismos y a los otros.

El error está en suponer un sub-estrato (la sustancia) por debajo de los objetos dotados de cualidades.

Pero la diferencia entre todas estas ideas consiste en esto: que las cualidades específicas que forman una sustancia se refieren comúnmente a algo desconocido, respecto a lo que se las supone intrínsecas.





Hume como bibliotecario: «Cada vez que un volumen caiga en tus manos, pregúntate: ¿contiene razonamientos experimentales sobre verdades de hecho? ¿Contiene razonamientos referentes a número o cantidad? En caso negativo, arrójalo al fuego, puesto que no contendrá más que ilusiones y proposiciones sofísticas».

Cada nuevo descubrimiento modifica la idea de sustancia.

O bien: si se reconoce que esta función no puede tener lugar, se piensa que, al menos, está estrecha e indisolublemente unida por las relaciones de contigüidad y causalidad. En consecuencia, cualquier nueva cualidad simple que descubramos en posesión de la misma conexión con las otras, la comprenderemos inmediatamente junto a ellas, aunque no figurase en nuestra primera representación de la sustancia.

Se ha descubierto, por ejemplo, que la solubilidad es una cualidad de la sustancia «oro».

Así, la idea del oro puede en un primer momento ser la de un cierto color amarillo, de un cierto peso, de una cierta maleabilidad y fusibilidad; pero, descubierta su solubilidad en el agua regia, añadimos esta cualidad a las otras, suponiendo que pertenece a la sustancia como si su idea desde el principio hubiese formado parte de aquella idea compleja.

Cuando alude a una sustancia, cada concepto constituye una síntesis mnemónica para un conjunto de cualidades específicas.

El principio de unión, siendo considerado como la parte principal y hasta constitutiva de la idea compleja, permite añadir cualquier cualidad que se muestre después, la cual quedará comprendida en aquélla como las otras que se hayan presentado primero.

122 Las elecciones morales se fundan en el sentimiento

EL PROBLEMA ¿En qué se basan y cómo se determinan los juicios morales?
LA TESIS Dado que es siempre posible intentar clarificar por vía teórica los conceptos del bien y del mal, Hume no niega que el uso de la razón pueda contribuir positivamente a la ética; pero afirma que si se analizan los comportamientos reales de los hombres –incluso los considerados virtuosos–, la racionalidad cuenta menos de lo que parece. En realidad, seguimos reglas de moralidad y de justicia no sobre la base de deducciones abstractas, sino según el sentimiento específico de su utilidad colectiva. Según Hume, en efecto, justo es todo lo que se ha establecido colectiva y convencionalmente como tal, sobre la base de la consideración empírica de que ciertos comportamientos facilitan la vida colectiva, mientras que otros la obstaculizan. Pero estas decisiones de valor ético son siempre relativas a la situación específica y a un concreto momento histórico, y no se fundan en ningún principio eterno o universal. No existen valores absolutos, sólo soluciones más adecuadas y mejores que otras. De este modo, la cuestión moral deja de ser teórica para tornarse empírica, pudiéndose resolver con la concreta observación del comportamiento real de los hombres.

Se discute si la moral está fundada en la razón o en el sentimiento, si es universal o subjetiva como el gusto estético.

• Se ha generado una controversia, iniciada recientemente y muy digna de examen, en torno a los fundamentos generales de la moral: si éstos derivan de la razón o del sentimiento; si nosotros conseguimos su conocimiento por medio de una serie de argumentos y de inducción, o bien de un sentimiento inmediato y de un sutil sentido interno; si, como todo juicio bien fundado de verdad y de falsedad, tal conocimiento es el mismo para todos los seres provistos de razón y de inteligencia, o si, como la percepción de lo bonito y de lo feo, ésta resulta enteramente basada sobre la estructura y sobre la constitución específica de los hombres.

Tanto la primera hipótesis, defendida por los racionalistas, como la segunda, defendida por los empiristas, parecen plausibles.

Los argumentos adoptados por cada una de las dos partes son tan plausibles, que tiendo a sospechar que tanto los unos como los otros pueden ser sólidos y satisfactorios, y que tanto la razón como el sentimiento concurren en casi todas las determinaciones y conclusiones morales.

Pero en el momento de la elección, el sentimiento prevalece siempre sobre la fría razón.

Es probable que la sentencia final que juzga a caracteres y acciones como amables o bien odiosas, dignas de estima o de crítica, la sentencia que les otorga el signo del honor o el de la infamia, de la aprobación o de la censura, que hace de la moralidad un principio activo y que hace que la verdad sea nuestra felicidad y el vicio nuestra infelicidad, es probable, digo, que esta sentencia final dependa de algún sentido o sentimiento interior, dispuesto universalmente por la naturaleza en todos los hombres. Ya que, contrariamente, ¿qué podría tener una influencia de tal naturaleza?

A la razón corresponde una importante tarea preparatoria.

Pero para preparar la vía a tal sentimiento y conseguir un adecuado discernimiento de sus sujetos, encontramos que a menudo es necesario que precedan muchos razonamientos, que se hagan cuidadosas distinciones, que se llegue a conclusiones correctas, que se comparen objetos distantes, que se examinen relaciones muy complejas y que se determinen y constaten hechos de carácter general.

En cualquier caso, la cuestión no puede resolverse con una discusión teórica.

Pero, si bien esta cuestión que concierne a los principios generales de la moral es digna de atención y es importante, es del todo inútil que nosotros, ahora, nos tomemos más molestias por tales búsquedas. En efecto, si en el curso de esta búsqueda tenemos la fortuna de descubrir el verdadero origen de la moral, se verá entonces fácilmente la causa de que tanto el sentimiento como la razón entren en todas las determinaciones de tal naturaleza.

Es preciso estudiar el comportamiento cotidiano del hombre común.

Para conseguir este resultado, intentaremos seguir un método muy simple: analizaremos el complejo de cualidades mentales que constituye lo que, en la vida común, llamamos mérito personal; consideraremos toda cualidad de la mente que pueda hacer objeto a un hombre tanto de estima y de afecto como de odio y de desprecio, cada costumbre, sentimiento o facultad que, si son atribuidos a alguien, implican elogio o crítica y pueden formar parte de un panegírico o de una sátira de su carácter y de su comportamiento.

En la reflexión moral, el filósofo se encuentra a la par con el hombre común.

La viva sensibilidad que, sobre este punto, se encuentra tan ampliamente distribuida entre los hombres, otorga a un filósofo la seguridad suficiente como para no poderse equivocar demasiado al formular el catálogo de las cualidades en cuestión, o para no correr ningún peligro de disponer erróneamente los objetos de su contemplación; sólo es preciso que entre en su corazón por un momento y considere si desearía o no que le fuese atribuida esta o aquella cualidad, y si tal imputación o tal otra podría venir de un amigo o de un enemigo.

A la razón compete la tarea de formular una teoría ética, universalizando los casos particulares.

El razonamiento no tiene otra tarea que la de descubrir las circunstancias que son comunes a tales cualidades, en uno y otro sentido, de prestar atención a la convergencia de, por un lado, las cualidades que comportan estima, y por otro, las cualidades que comportan crítica; y, por lo tanto, de llegar al fundamento de la ética y encontrar los principios generales de los que en última instancia deriva cada crítica y cada aprobación.

Las máximas éticas racionales generalizan casos particulares, decididos por el sentimiento.

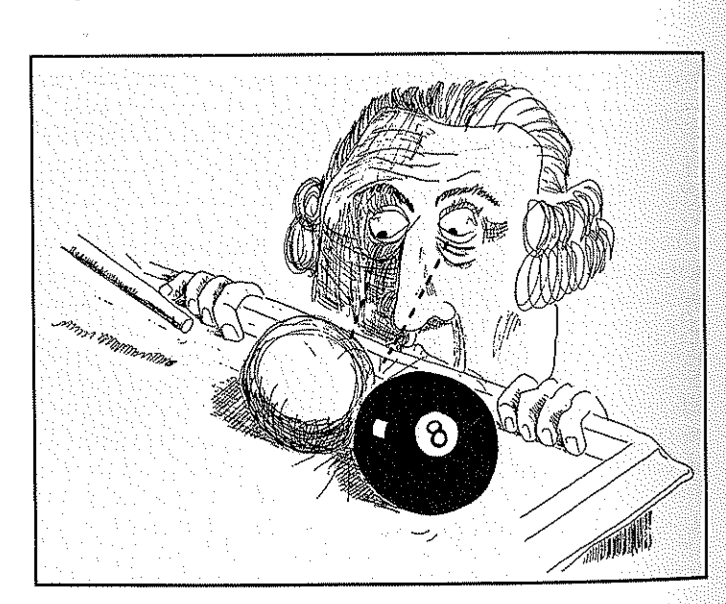
Puesto que ésta es una cuestión de hecho y no de ciencia abstracta, podemos esperar algún resultado solamente si seguimos el método experimental, deduciendo máximas generales de la confrontación de casos particulares.

No se llega nunca a una elección ética por deducción de principios abstractos.

El otro método científico, con el que se llega antes a establecer un principio general abstracto que después se ramifica en una variedad de inferencias y conclusiones, puede ser en sí mismo más perfecto, pero se adapta menos a la imperfección de la naturaleza humana y es una fuente habitual de ilusiones y de error tanto en ésta como también en otras materias.

Igual que la ciencia moderna estudia la naturaleza por vía experimental, así la ética debe estudiar los comportamientos humanos reales.

Los hombres ya están curados de su pasión por las hipótesis y por los sistemas de filosofía de la naturaleza, y no escucharán más que los argumentos derivados de la experiencia. Es hora de que intenten una reforma parecida en todas las búsquedas morales y que rechacen cualquier sistema de ética, aun sutil e ingenioso, que no se base en los hechos y en la observación.

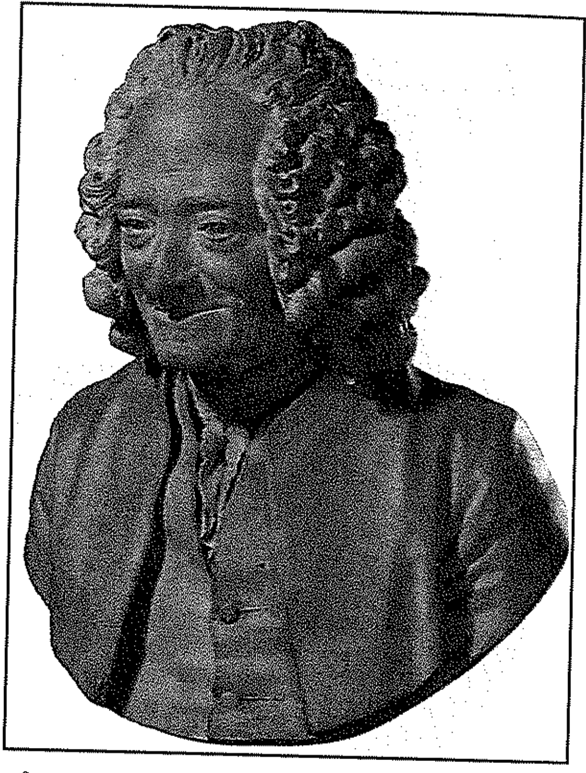


Según Hume, si observásemos por primera vez el choque entre dos bolas de billar, no seríamos capaces en absoluto de prever su movimiento.

Voltaire

1694-1778

El 10 de febrero de 1778, cuando **François Marie Arouet**, llamado Voltaire, regresó a París después de veintiocho años de ausencia para asistir a la representación de *Irene*, su última comedia, una multitud enorme se reunió para aclamar al anciano filósofo, quien ya superaba entonces la edad de ochenta años y se acercaba a su fin. Fue el digno epílogo de una vida dedicada a la ***lucha contra el fanatismo religioso y la arrogancia política***, en la que el compromiso social se alió a una prosa tan elegante como sarcástica y mordaz. Voltaire fue sin duda el padre espiritual de la Ilustración francesa, el emblema mismo del movimiento. No faltaron, sin embargo, momentos difíciles en su vida, sobre todo en los primeros años de su madurez: el filósofo fue arrestado dos veces y encarcelado en la Bastilla por orden de los arrogantes nobles, cuya prepotencia jamás dejó de denunciar. El barón de Rohan, un sencillo burgués hijo de un aposentado notario de París, hizo que sus siervos lo apaleasen brutalmente por negarse a sostener un duelo con él. Obligado a exiliarse en Londres a la edad de treinta años, Voltaire entró en contacto con la cultura inglesa y acusó la influencia de la filosofía de Locke y de la metodología científica inaugurada por Newton, que nunca dejó de divulgar por el continente. En 1746 se reconcilió con la corte, gracias sobre todo a la buena intermediación de Mme. Pompadour, fue recibido solemnemente por la *Académie* y nombrado historiógrafo de Francia.



Busto de Voltaire. La expresión sonriente, evidente en todos los retratos de Voltaire, subraya la ironía que caracterizó sus escritos y su pensamiento.

Voltaire escribió numerosas comedias (*Edipo*, 1718; *Bruto*, 1730; *La muerte de César*, 1733); cuentos filosóficos (*El mundo como va*, 1746; *Zadig*, 1747; *Memnone*, 1750; *Micromega*, 1752; *Cándido o el optimismo*, 1759); ensayos (*Cartas filosóficas* o *Cartas inglesas*, de 1733, condenadas y quemadas en la plaza del Verdugo de París; *Elementos de la filosofía de Newton*, 1737; *Poema sobre el desastre de Lisboa*, 1755, afectada cinco años antes por un terrible terremoto; *Tratado sobre la tolerancia*, 1762; *Diccionario filosófico*, 1764; *Cuestiones sobre la Enciclopedia*, 1776).

123 La discordia es la peste; la tolerancia, el remedio

EL PROBLEMA ¿Qué es lo que genera la intolerancia religiosa y política?
LA TESIS La crítica de la intolerancia, especialmente en el terreno religioso, fue el tema que más discusiones originó entre los filósofos ilustrados, quienes hicieron de ella un importante instrumento en su batalla por la renovación y la modernización. El respeto de las opiniones de los demás, cualesquiera que sean, debería derivar del simple sentido común: es decir, de la sincera constatación de nuestra completa ignorancia sobre cualquier problema de cierta relevancia. ¿Quién puede saber con absoluta certeza qué es Dios, el alma o el diablo? La naturaleza humana es limitada y propensa al error; por eso, la intolerancia es siempre fruto de la ignorancia y de la presunción. Fanatismos y sectarismo se vuelven aún más insoportables cuando los practica la Iglesia, y no sólo porque el perdón constituye la esencia del mensaje cristiano, sino también porque la Iglesia ha padecido siempre en su interior feroces y sanguinarias luchas sectarias. La discordia es la gran peste del género humano; la tolerancia, el único remedio posible. Los siguientes textos se han extraído del *Diccionario filosófico*.

La necesidad de la tolerancia deriva de la falacia humana.

• ¿Qué es la tolerancia? Es el atributo de la humanidad. Estamos embadurnados de debilidad y de errores; perdonémonos recíprocamente nuestras necedades, he aquí la primera ley de la naturaleza...

En la historia ha prevalecido la intolerancia.

¿Por qué entonces hemos continuado degollándonos entre nosotros, casi sin interrupción, desde el primer Concilio de Nicea? Constantino empezó publicando un edicto que permitía todas las religiones; pero acabó siendo un perseguidor...

Las responsabilidades del cristianismo.

No cabe duda de que los cristianos pretendían que su religión fuese dominante, hasta que toda la Tierra fuese cristiana. Se tornaron entonces y necesariamente en enemigos de toda la Tierra, al menos hasta que ésta hubiese sido convertida. Eran, además, enemigos entre sí en todos los puntos de sus numerosas controversias.

El problema de la tolerancia se plantea tanto en el plano individual como en el político.

Está claro que cualquier individuo que persigue a un hombre, su hermano, por el solo hecho de no ser de su opinión, es un monstruo. Sobre este punto no existe la menor dificultad. Pero el gobierno, los magistrados, los príncipes, ¿cómo se comportarán respecto a aquellos que practiquen un culto distinto al suyo?

La política tiende a ser tolerante con los potentes e intolerante con los débiles.

Si se trata de extranjeros poderosos, es evidente que un príncipe intentará incluso aliarse con ellos. Francisco I, el cristianísimo, se aliará con los musulmanes contra Carlos V, que era catolicísimo. Francisco I financiará a los luteranos alemanes para apoyarlos en su revuelta contra el emperador; pero empezará, según costumbre, quemando a los luteranos de su propia nación. Por conveniencia política los paga en Sajonia; y por conveniencia política, los quema en París.

La represión violenta de las opiniones lleva siempre a resultados opuestos a los deseados.

Pero ¿qué podrá suceder? Las persecuciones crean seguidores, y muy pronto Francia estará llena de nuevos protestantes. Al principio se dejarán ahorcar, pero más tarde ahorcarán a su vez. Se empezará con las guerras civiles, después vendrá la matanza de San Bartolomé, y este rincón del mundo se convertirá en el mayor infierno que jamás haya podido imaginar fantasía alguna.

Cuando la intolerancia religiosa se funde con la lucha política, el resultado es devastador.

¡Insensatos! ¡Nunca habéis podido ofrecer un culto puro al Dios que os ha creado! ¡Monstruos que necesitáis supersticiones como el buche de los cuervos necesita de la carroña! Ya os ha sido dicho y nada queda por añadir: si tenéis entre vosotros dos religiones, sus seguidores se degollarán entre sí; si tenéis treinta, todos vivirán en paz.

El cristianismo debería practicar la tolerancia.

De entre todas las religiones, la cristiana es sin duda la que debe inspirar una tolerancia mayor, ya que los cristianos han sido hasta ahora los más intolerantes. Ya los apóstoles estaban en desacuerdo sobre diferentes puntos. Enseguida existieron treinta evangelios, cada uno de los cuales pertenecía a una corriente diferente; y, a partir de finales del primer siglo, se pueden contar treinta sectas distintas de cristianos en Asia Menor, en Siria, en Alejandría y hasta en Roma.

La intolerancia también está presente entre las minorías.

Todas estas sectas, desprestigiadas por el gobierno romano y obligadas a la clandestinidad, se perseguían entre sí incluso en los subterráneos por los que se arrastraban; injuriarse era todo cuanto podían hacer en aquel estado de abyección: por otra parte, todas ellas estaban compuestas casi exclusivamente por la escoria de la sociedad.

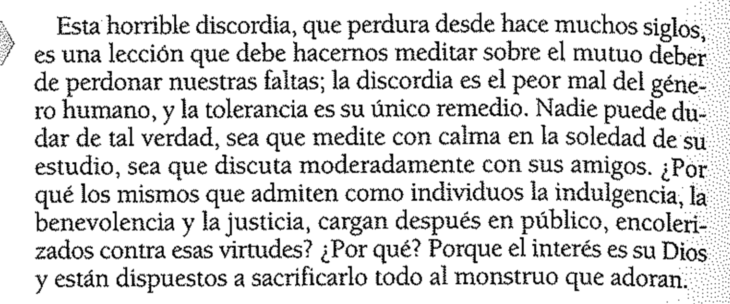
La historia de la Iglesia está repleta de conflictos internos.

Cuando finalmente los cristianos acogieron los dogmas de Platón, mezclando un poco de filosofía con su religión y separándola firmemente del judaísmo, fueron imponiéndose gradualmente, pero permanecieron divididos en muchas sectas; nunca la Iglesia cristiana ha sido auténticamente una. Ya nació en medio de las disputas entre judíos, samaritanos, fariseos, saduceos, esenios, discípulos judíos de Juan y terapeutas. Estuvo, pues, dividida desde la cuna, y lo estuvo incluso durante las persecuciones que padeció bajo los primeros emperadores romanos.



Voltaire en su mesa de trabajo (estatuilla de cerámica, s. XVIII). Antes de morir, el filósofo alcanzó una gran notoriedad como padre fundador del movimiento de la Ilustración.

En ocasiones, la intolerancia política va acompañada de la caridad personal por razones económicas.



Esta horrible discordia, que perdura desde hace muchos siglos, es una lección que debe hacernos meditar sobre el mutuo deber de perdonar nuestras faltas; la discordia es el peor mal del género humano, y la tolerancia es su único remedio. Nadie puede dudar de tal verdad, sea que medite con calma en la soledad de su estudio, sea que discuta moderadamente con sus amigos. ¿Por qué los mismos que admiten como individuos la indulgencia, la benevolencia y la justicia, cargan después en público, encolerizados contra esas virtudes? ¿Por qué? Porque el interés es su Dios y están dispuestos a sacrificarlo todo al monstruo que adoran.

La verdad definitiva sólo está en las ciencias exactas.

Cada secta, como es sabido, es sinónima de error; no existen sectas entre los estudiosos de la geometría, del álgebra o de la aritmética, porque todas las proposiciones de estas ciencias son verdaderas. Nos podemos equivocar en todos los demás campos. ¿Qué teólogo tomista o escolástico podría verdaderamente afirmar que está seguro de lo que dice?

TOLERANCIA
Mucho han insistido los pensadores ilustrados como Voltaire, y los teóricos del *liberalismo* (*véase* 118) sobre el concepto de tolerancia. La idea es la de que, pese a estar compuesto de una masa de fieles, el Estado debe ser por sí *laico*, indiferente y desinteresado por las cuestiones de conciencia que afectan a los ciudadanos. Por otro lado, la Iglesia debe renunciar al ejercicio de la fuerza tanto en el proselitismo como en la resolución de las cuestiones teológicas internas. El fundamento filosófico de estas doctrinas, en abierto contraste con la tradición milenaria, radica precisamente en considerar la fe como un mero acto interior de la conciencia.

124 Contra los fanáticos, el ridículo universal

EL PROBLEMA ¿Qué es lo que produce el fanatismo? ¿Cómo se puede combatir?
LA TESIS El fanatismo es, esencialmente, una patología del alma, y no debe por lo tanto ser combatido sino curado, confiándolo al cuidado de la razón o, mejor aún, de una moderada e indulgente sensatez. En efecto, afrontar firmemente un fanático, demostrarle bajo una lógica sutil la inconsistencia de sus tesis, no sirve para nada y probablemente empeorará el mal, dado que nada mejor que una controversia para excitar al exaltado. Superstición y prejuicios no pueden ser desmentidos con argumentaciones lógicas, porque no nacen de la razón, sino de la pasión. Queda, como único remedio, en casos extremos, la carcajada, la tomadura de pelo capaz de desmontar la agresividad. Pero no siempre es posible y el problema con el que se cierra el fragmento queda sin respuesta: ¿qué hacer cuando un fanático, convencido de seguir la voluntad de Dios, intenta degollarte?

El fanatismo es una consecuencia de los preconceptos y de la superstición.

• El fanatismo es a la superstición lo que el delirio es a la fiebre y lo que la rabia es a la cólera. Quien experimenta éxtasis y visiones y toma sus sueños y sus propias imaginaciones por profecías es un entusiasta; quien hace de su propia locura un delito es un fanático.

Existe un fanatismo de las masas excitadas.

El más detestable ejemplo de fanatismo es el de los burgueses de París, quienes la noche de San Bartolomé corrieron a asesinar, degollar, defenestrar y descuartizar a aquellos de sus conciudadanos que no acudían a misa.

Existe el fanatismo, aún peor, de las sentencias.

Hay fanáticos de sangre fría: son los jueces que condenan a muerte a quienes no han cometido otro delito que el de no pensar como ellos; y esos jueces aún son más culpables y más dignos de la execración del género humano, en tanto que, no encontrándose en un exceso de furor, parece que podrían escuchar la razón.

El fanático se excita solo y progresivamente.

Una vez el fanatismo ha gangrenado un cerebro, la enfermedad es casi incurable. He visto convulsivos que, hablando de los milagros de san Paris, se excitaban lentamente y muy a su pesar: sus ojos se inflamaban, sus miembros temblaban y el furor desfiguraba sus rostros; y habrían matado a quien les hubiese contradicho.

El fanatismo no puede combatirse directamente, pero sí prevenirse con la cultura.

No hay otro remedio para esta enfermedad epidémica que el espíritu filosófico, que, difundido por doquier, acabará suavizando las costumbres de los hombres y previniendo los excesos del mal; porque en cuanto el mal hace algún progreso, no queda sino huir y esperar a que la atmósfera se purifique.

El fanatismo, en tanto que cuestión psicológica, no puede ser abolido por las leyes.

Las leyes y la religión no sirven contra esta peste de los ánimos; la religión, lejos de ser para ellos un alimento saludable, se transforma en veneno para sus cerebros infectados. Estos miserables tienen continuamente presente el ejemplo de Aod, que asesina al rey Eglon; de Judith, que corta la cabeza a Olofernes, después de haber yacido con él; de Samuel, que corta al rey Agag en pedazos. No ven que estos ejemplos, respetables en la Antigüedad, son abominables en el presente y recaban sus iras y cóleras de la misma religión que los condena.

El fanático no puede ser disuadido con argumentos racionales.

Las leyes son todavía muy impotentes contra esos excesos de rabia: es como si leyerais a un exaltado un decreto del consejo del rey. Ellos [los exaltados] están persuadidos de que el Espíritu Santo que les inspira está por encima de las leyes, y de que su entusiasmo es la única ley que deben escuchar. ¿Qué responder a un hombre que os dice que prefiere obedecer a Dios que a los hombres y que, en consecuencia, está seguro de merecer el cielo degollándoos?

De cómo Cándido fue expulsado del Hermoso Castillo 125

EL PROBLEMA Cuando se juzga el mundo y la vida, ¿es preferible ser pesimista u optimista? ¿Es creíble la afirmación de Leibniz de que vivimos en el mejor de los mundos posibles?
LA TESIS Pascal afirmaba que la infelicidad y el dolor son la esencia de la naturaleza humana (*véase* 102); Leibniz, dando un vuelco a esta afirmación, consideraba este mundo el mejor entre todos los posibles (*véase* 111). ¿Quién tiene la razón? Voltaire intervino en este *debate sobre el optimismo*, que tanto in-

teresó a los intelectuales del s. XVIII, sea con el *Poema sobre el desastre de Lisboa* –dedicado al terrible terremoto que a mitad del siglo destruyó la capital portuguesa–, sea con *Cándido* (de la que se ha extraído el fragmento reproducido). No es fácil definir qué es en realidad este texto: ciertamente, no es un tratado filosófico ni tampoco una novela, puesto que las terribles vicisitudes del protagonista se desarrollan de modo casi surrealista y frenético, tanto, que se anula cualquier trama. Cándido es una *fábula tragicómica* y una obra maestra de un nuevo género literario, el *cuento filosófico*, intensamente utilizado durante la Ilustración y posteriormente abandonado. Educado en la doctrina del *todo irá bien* predicada por su tutor Pangloss (claramente una parodia de Leibniz), Cándido representa el incurable optimista capaz de sentenciar ante las peores tragedias (enfermedades, robos, catástrofes naturales, abusos y vejaciones de todo tipo) que *no podía ser de otra manera, porque éste es el mejor de todos los mundos posibles.*

El cuadro idílico de la vida en el castillo describe una situación tan ideal como efímera.

• En Westfalia, en el castillo del barón de Thunder-ten-tronckh, vivía un joven dotado por la naturaleza de dulces maneras. Su fisonomía reflejaba su ánimo. Tenía el juicio bastante recto y el espíritu sencillo; por esta razón, creo, lo llamaban Cándido.

Todos los protagonistas pasarán rápidamente desde su inicial felicidad a inenarrables travesías.

Los viejos sirvientes de la casa sospechaban que era hijo de la hermana del barón y de un buen y honrado gentilhombre de los alrededores: la doncella nunca quiso casarse con él porque no pudo demostrar más de setenta y un cuartos de nobleza. El resto de su árbol genealógico se había perdido por la injuria del tiempo. El barón era uno de los más poderosos señores de Westfalia; su castillo tenía una puerta y ventanas, y su salón estaba decorado hasta por un tapiz. Si era necesario, con todos los canes de su hacienda se podía formar una jauría; los palafreneros podían hacer de perreros y el vicario de la aldea podía convertirse en su gran capellán. Todo el mundo llamaba Monseñor al barón, y todos reían sus ocurrencias. La señora baronesa, que pesaba cerca de trescientas cincuenta libras, era por esa razón muy considerada y cumplía los honores de la casa con una dignidad que la tornaba aún más respetable. La hija Cunegunda, de diecisiete años, tenía un colorido vivaz y era fresca, rolliza y apetitosa. El hijo del barón parecía en todo digno de su padre.



La figura de Pangloss es una sátira de Leibniz.

El preceptor Pangloss era el oráculo de la casa, y el joven Cándido escuchaba sus lecciones con toda la buena fe de su edad y de su carácter. Pangloss enseñaba la metafísico-teólogo-cosmolonigología. Sabía demostrar de modo admirable que no podía existir causa sin efecto y que en este mundo –el mejor de los mundos posibles–, el castillo del señor barón era el más hermoso de los castillos, y la señora baronesa, la mejor de las baronesas posibles.

Leibniz defendía que éste es el mejor de los mundos posibles.

«Está demostrado –decía– que las cosas no pueden ser de otra manera: estando todo predispuesto para un fin, todo es necesariamente para el mejor fin. En efecto, la nariz ha sido creada para llevar las gafas, y así tenemos gafas. Las piernas están visiblemente proyectadas para llevar calzones, y nosotros tenemos calzones.

Es fácil entrever en la doctrina de Pangloss una sátira de las «causas finales» tan apreciadas por Aristóteles y Leibniz.

Las piedras están hechas para ser labradas y para construir castillos: así, el barón tiene un castillo hermosísimo, puesto que el más respetable señor de la provincia debe ser el mejor alojado; y puesto que los cerdos están hechos para ser comidos, nosotros comemos carne de cerdo todo el año. En consecuencia, quienes han afirmado que todo está bien han dicho una tontería: deberían decir que todo es de la mejor manera.»

Cándido permanecerá como un incurable optimista, pese a las pruebas de su mala suerte.

Cándido, inocentemente convencido, escuchaba con atención y creía que la damisela Cunegunda era bellísima, aunque no encontraba nunca el coraje para decírselo...

La ironía es la cualidad esencial del pensamiento y de la escritura de Voltaire.

Un día Cunegunda, paseando por los alrededores del castillo, vio entre los matorrales al doctor Pangloss impartiendo una clase de física experimental a la camarera de su madre, una morenita muy graciosa y muy complaciente. Teniendo la damisela Cunegunda una gran predisposición para las ciencias, observó, sin abrir boca, las reiteradas experiencias de que fue testigo; vio claramente la razón suficiente del doctor, los efectos y las causas, y volvió al castillo toda agitada, pensativa y llena del deseo de ser instruida, pensando que ella habría podido ser perfectamente la razón suficiente del joven Cándido, y que él habría podido ser la suya.

La rapidez con que termina la vida beata de Cándido, testimonia las casualidades de las vicisitudes humanas.

Al día siguiente, levantándose de la mesa después de comer, Cunegunda y Cándido se encontraron detrás de un biombo; Inadvertidamente, la joven Cunegunda dejó caer el pañuelo, Cándido lo levantó; ella le cogió inocentemente la mano; el joven besó aquella mano con una vivacidad, una sensibilidad y una gracia especiales; las bocas se encontraron, las rodillas temblaron, las manos se perdieron.

El azar es el auténtico protagonista de la historia.

El señor barón de Thunder-ten-tronckh pasó junto al biombo y, viendo aquella causa y aquel efecto, expulsó a Cándido del castillo con grandes patadas en el trasero; Cunegunda se desmayó y, una vez recuperada, fue abofeteada por su madre, la baronesa; y así, todo se tornó desesperación en el más hermoso y más agradable de los castillos posibles.

En esta página y en la anterior, dos retratos de Voltaire.

Rousseau
1712-1778

Anticonformista, inquieto, individualista pero también colectivista, desde luego que ilustrado pero en algunos aspectos romántico, Jean-Jacques Rousseau es de seguro el filósofo más diversamente interpretado de la historia. Para algunos representa el ***teórico inspirador de la Revolución francesa***; para otros, el autor de una ***crítica global a la sociedad moderna***; para otros, el ***nostálgico soñador de una perdida primitiva inocencia de la humanidad.*** Todos, sin embargo, reconocen por lo menos el mérito de haber iniciado la **pedagogía moderna** con su *Emilio*. A un pensamiento tan controvertido hace de espejo una vida rica pero atormentada. Nacido en Ginebra de una familia pequeñoburguesa, perdió a su madre durante el parto. Estudió como autodidacta durante su juventud desordenada y errante. En 1742 se trasladó a París y empezó a ganarse la vida como copista de música. Fue entonces cuando entró en contacto con el ambiente de los ilustrados y en especial con Diderot y D'Alambert: para ellos se ocupó de los artículos musicales de la gran *Enciclopedia*. Incapaz de establecer ninguna relación humana satisfactoria, acabó rompiendo toda relación con los ilustrados. En 1762, obligado a huir de Francia por sospechoso de hostilidad al régimen, se refugió en Inglaterra, donde encontró hospitalidad durante un cierto tiempo en casa de David Hume. La relación con el filósofo inglés se rompió enseguida y Rousseau se vio obligado a volver a París. Transcurrió el resto de su vida en soledad y miseria, entregado a completar sus memorias, las *Meditaciones de un paseante solitario*.



Retrato de Rousseau (1765) con ropas armenias, debido a J.B. Michel (Biblioteca Nacional, París).

Obras: *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750); *Discurso sobre el origen y fundamento de las desigualdades entre los hombres* (1755); *La nueva Eloísa* (1761); *El contrato social* (1762); *Emilio o De la educación* (1762); *Confesiones* (1770).

Todo degenera en las manos del hombre 126

EL PROBLEMA ¿Puede la educación determinar la naturaleza del hombre? La historia, ¿es progreso o decadencia?

LA TESIS Si es verdad que el hombre nace bueno y se vuelve vicioso sólo por la mala influencia de la sociedad en la que vive, la reforma de la educación puede convertirse en el instrumento adecuado para crear una humanidad nueva y mejor. *Emilio* (obra de la que se ha extraído el fragmento propuesto) es la historia de un niño educado *según natura*. Es decir: en una tranquilo pueblo del campo, en directo contacto con la naturaleza y lejos de la corrupción de la vida civil, aislado por lo tanto del contacto con sus coetáneos y bajo la guía de un educador *discreto*. El maestro, efectivamente, no debe enseñar nada de modo directo, sino que debe en cambio limitarse a facilitar el brillante desarrollo espontáneo del alumno. Así, desarrollando la instintiva curiosidad de Emilio por los fenómenos naturales, el educador conseguirá transmitir el pensamiento científico sin destrozar la natural bondad del muchacho, quien también podrá progresar desde el punto de vista ético sólo con reflexionar sobre sus propias experiencias.

• Todo es bueno al salir de las manos del Autor de las cosas, todo degenera en las manos del hombre; él obliga a un terreno a producir productos propios de otro, a un árbol a dar los frutos de otro; mezcla y confunde los climas, los elementos, las estaciones; mutila a su perro, a su caballo, a su esclavo; lo altera todo, lo trastorna todo, ama las deformidades y los monstruos; nada quiere como lo produce y entrega la naturaleza, ni siquiera el hombre; es preciso adiestrarlo a su conveniencia, como un caballo de monta; es preciso moldearlo a su manera, como un árbol de su jardín. Sin nada de esto todo iría aún peor, y nuestra especie no quiere ser formada a medias.

La civilización vuelve el mundo artificial, corrompe el medio natural y altera los equilibrios ecológicos.

En el estado en que ahora las cosas se encuentran, un hombre, abandonado a sí mismo desde el nacimiento, sería entre los demás el más alterado de todos. Los prejuicios, la autoridad, la necesidad, el ejemplo, todas las instituciones sociales en que nos hallamos sumergidos, sofocarían en él la naturaleza y nada pondrían en su lugar. Éste se encontraría como un arbusto que el azar hace nacer en medio de una carretera y al que enseguida los viandantes golpean por todas partes y doblan en todos los sentidos, hasta acabar con él.

La presión social manipula la mente del individuo desde su nacimiento.

Nacemos débiles y tenemos la necesidad de fuerzas; nacemos desprovistos de todo y tenemos necesidad de asistencia; nacemos estúpidos y tenemos necesidad de juicio. Todo lo que no tenemos desde el nacimiento y que necesitamos cuando somos grandes, nos es dado mediante la educación. Esta educación nos viene o de la naturaleza, o de los hombres o de las cosas.

Todas las cogniciones nacen de la relación con el ambiente. Así pues, es la educación la que forma las mentes.

El desarrollo interior de nuestras facultades y de nuestros órganos es la educación de la naturaleza; el uso que se enseña a hacer de este desarrollo es la educación de los hombres; la adquisición de nuestra experiencia sobre los objetos que nos conmueven es la educación de las cosas. Así pues, todos somos educados por tres especies de maestros.

La naturaleza educa a los sentidos; la enseñanza a la mente; la experiencia, a los comportamientos.

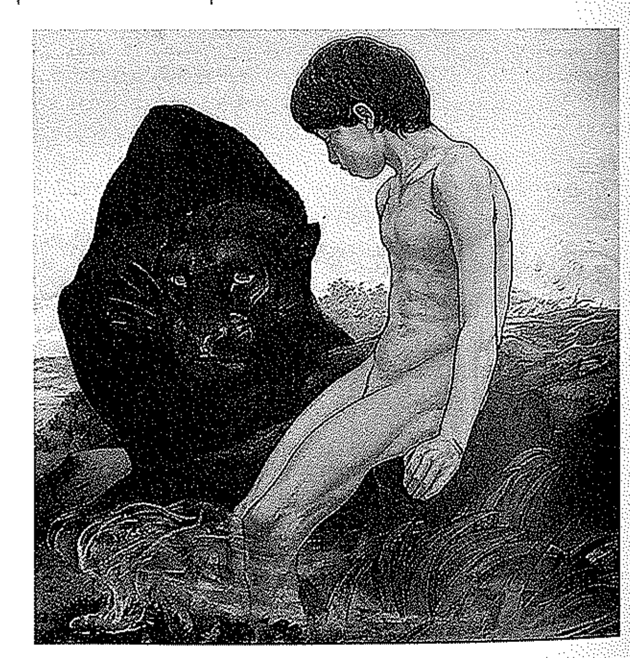
Una correcta formación integra los tres momentos educativos.

El discípulo en el que se contradigan sus lecciones recibidas, será mal educado y nunca logrará estar de acuerdo consigo mismo: en cambio, aquél en quien tales enseñanzas caigan por completo en los mismos puntos y tiendan a los mismos fines, será el único que proceda hacia su objetivo y viva coherentemente consigo mismo. Sólo éste habrá sido educado correctamente...

DECADENCIA MORAL
Idea defendida por Rousseau según la cual la historia no ha producido un progreso sino una regresión del género humano, especialmente desde el punto de vista ético. La primera etapa de esta decadencia moral se debió a la introducción de la propiedad privada, con el consecuente nacimiento de la envidia, del robo, de la política y de la revolución; la segunda etapa fue la invención de la magistratura; la tercera, la transformación en sentido autoritario del poder soberano legítimo.

BUEN SALVAJE
Es la idea de que el hombre natural –o sea, el hipotético individuo que vive aislado en el *estado de naturaleza*– es superior al civilizado desde el punto de vista ético. Lo vuelve mejor el perfecto equilibrio que mantiene con la naturaleza y el ambiente, además de la falta de todas aquellas necesidades superfluas que angustian al hombre moderno. Puesto que un tal salvaje sólo deseará las cosas que conoce, no podrá ser infeliz y no conocerá los vicios inducidos por la *decadencia moral* de la civilización.

EDUCACIÓN NEGATIVA
Es la idea guía de la pedagogía de Rousseau, según la cual se *aprende sólo por uno mismo*. El educador, pues, no debe transmitir ningún saber, sino que deberá: 1) evitar al alumno las perniciosas influencias morales de la sociedad humana; 2) satisfacer sistemáticamente su natural curiosidad en cualquier ámbito; 3) predisponer situaciones de vida aptas para favorecer su espontáneo crecimiento.



Mowgli, el niño criado por las fieras, protagonista de El Libro de la selva, *de R. Kipling. El mito del buen salvaje ha originado un específico género literario (la historia de Tarzán es, probablemente, el ejemplo más conocido).*

El hombre nace libre, pero está encadenado 127

EL PROBLEMA El desarrollo de la civilización, ¿es progreso o decadencia? ¿Es posible un retorno al instinto originario?
LA TESIS Deber de la filosofía es liberar al hombre de las cadenas impuestas por la civilización y devolverlo a la primitiva libertad. Asumida la imposibilidad de un retorno puro y sencillo a la naturaleza originaria, al instinto feliz e inconsciente; se debe formular un pacto, un contrato social, que tenga en cuenta la irreversibilidad de las transformaciones operadas por la historia. Si el retorno al instinto no es practicable, ni siquiera el uso de una férrea y fría racionalidad puede dar una verdadera respuesta al fundamental dilema de la política: cómo garantizar a un mismo tiempo tanto la seguridad colectiva como la libertad individual. Rousseau desconfía de las soluciones que después serán llamadas democráticas: no se trata, en su opinión, de explicitar qué libertades individuales deben ser sometidas a control y, en cambio, qué comportamientos deben ser dejados al libre arbitrio subjetivo. Si no se quiere que el contrato social sea siempre puesto en discusión, la renuncia a la libertad individual debe ser total y, obviamente, recíproca y válida para todos los ciudadanos. La propuesta de Rousseau, aun caracterizándose por un evidente autoritarismo, no coincide con las teorías absolutistas (*véase* 99): la solución no está en transformar a los ciudadanos en súbditos, entregando cada derecho individual al soberano, sino en realizar una profunda mutación antropológica del ser humano, que logre que los vicios producidos por la civilización se tornen inoperantes. Sólo un hombre que no sea educado en la escuela del egoísmo y de la propiedad privada podrá cumplir opciones políticas sobre la base no de sus intereses particulares, sino en vistas del bienestar global de la sociedad, según el principio de la *voluntad general*. Este fragmento y el siguiente han sido extraídos del *Contrato social*.

• El hombre ha nacido libre y está por completo encadenado. Incluso quien se cree patrón de los demás no es menos esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido esta mutación? Lo ignoro. ¿Qué puede legitimarla? Creo que puedo responder a esta pregunta.

La historia de la humanidad no es una evolución, sino una degeneración.

Si considerase solamente la fuerza y el efecto que se deriva, diría: mientras un pueblo está obligado a obedecer y obedece, hace bien; pero hará mejor sacudiéndose ese yugo en cuanto le sea posible hacerlo, puesto que reconquistando su propia libertad sobre la base del mismo derecho por el que le fue quitada, o está legitimado a recuperarla o bien nadie tenía el legítimo derecho de quitársela.

Vista como principio, la libertad es un bien irrenunciable al que defender incluso con la fuerza.

Pero el orden social es un derecho sagrado que sirve de base y fundamento a todos los demás. Sin embargo, este derecho no viene de la naturaleza; está, en cambio, fundado en convenciones. Se trata de saber cuáles son esas convenciones...

El orden social no es natural.

Supongamos que los hombres han llegado a un punto en que los obstáculos que se oponen al mantenimiento de su estado de naturaleza prevalecen, con resistencia, sobre las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en tal condición: en tal caso, el estado primitivo ya no podría subsistir y el género humano perecería si no cambiase su propio modo de ser.

La sociedad nace cuando el estado de naturaleza (en que los individuos viven aislados y en estado salvaje) deja de ser practicable.

Ahora bien: puesto que los hombres no pueden generar nuevas fuerzas, sino solamente unificar y dirigir las existentes, no tienen ya otro medio, para conservarse, que el de formar por agregación una suma de fuerzas que pueda prevalecer sobre la resistencia de sus obstáculos, y ponerla en marcha mediante un solo principio de acción y hacerla actuar concertadamente.

La ventaja de la vida social es la de agregar las fuerzas individuales.

El contrato que funda la sociedad debe garantizar al mismo tiempo la libertad individual y el respeto de las normas comunes.

Esta suma de fuerzas no puede nacer más que de la participación de varios individuos: pero puesto que la fuerza y la libertad de cada hombre son los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo podrá emplearlas sin dañarse a sí mismo y sin desatender los cuidados que se debe a sí mismo? Estas dificultades, reconducidas a la cuestión que me he planteado, pueden enunciarse en los siguientes términos: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común tanto a la persona como a los bienes de cada asociado, y mediante la cual cada uno, uniéndose a los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca libre como antes». Es éste el problema fundamental, cuya solución ofrece el contrato social.

Los principios del contrato social, aun no estando explicitados, fundan el derecho y sólo se tornan evidentes cuando son violados.

Las cláusulas de este contrato están determinadas de tal manera por la naturaleza del acto, que una modificación incluso mínima las volvería vanas y privadas de cualquier efecto; de modo que, si bien nunca han sido enunciadas formalmente, éstas siguen siendo las mismas, tácitamente admitidas y reconocidas en todas partes hasta que, por haber sido violado el pacto social, cada uno recupera sus derechos originarios y retoma su libertad natural, perdiendo la libertad convencional para obtener aquella a la que había renunciado en primera instancia.

Toda sociedad se basa en principios de reciprocidad: cada individuo renuncia a la libertad sólo si todos los demás hacen lo mismo.

Estas cláusulas se reducen todas, si son correctamente entendidas, a una sola: ésta es, la total alienación de cada asociado, con todos sus derechos, a la comunidad. De hecho, en primer lugar, y puesto que cada uno se entrega enteramente, la condición es igual para todos; y siendo la condición igual para todos, nadie tendrá el menor interés de tornarla gravosa para los demás.

La renuncia a la libertad individual debe ser total. El hombre social ya no es titular de ningún derecho.

Además, puesto que la alienación se hace sin reservas, la unión es tan perfecta cuanto puede serlo y ningún asociado tiene ya nada más que pretender. De hecho, si a los individuos les quedase algún derecho, puesto que no habría ningún superior común capaz de pronunciarse entre ellos y el público, cada uno, siendo bajo algún aspecto juez de sí mismo, pretendería pronto serlo en todo; pero en este caso, continuaría subsistiendo el estado de naturaleza y la asociación se convertiría necesariamente en tiránica o vana.

Las normas del contrato son impersonales y vinculantes para todos los miembros de la sociedad.

En fin: donándose cada uno a todos, nadie se entrega a nadie. Y puesto que no hay ningún asociado que no adquiera el mismo derecho que se le concede, se gana el equivalente de todo lo que se pierde y una mayor fuerza para conservar lo que se tiene.

El contrato transforma la suma de las voluntades individuales en una única voluntad general.

Si entonces se resta del pacto social lo que no es inherente a su esencia, se encontrará que éste se reduce a los siguientes términos: «Cada uno de nosotros pone en común su propia persona y todo su propio poder bajo la dirección suprema de la voluntad general; y a nuestra vez, recibimos a cada miembro en el cuerpo colectivo como parte indivisible del todo».

Se puede pensar la sociedad como un organismo cuyos miembros están constituidos por los individuos.

En lugar de a la persona particular de cada contrayente, este acto de asociación da vida instantáneamente a un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos haya en la asamblea; y ese cuerpo recibe la propia unidad, el propio yo común, la propia vida y la propia voluntad, de ese mismo acto.

Todas las instituciones políticas experimentadas en la historia son intentos de dar forma organizada a este organismo.

Esta persona pública, que se forma mediante la unión de todas las demás, recibía antes el nombre de ciudad y hoy toma el de República o cuerpo político; cuando es pasiva, sus miembros la llaman Estado; y cuando es activa, Soberano. Potencia cuando entra en relación con las que se parecen a ella. Por lo que concierne a los asociados, éstos toman colectivamente el nombre de pueblo y se denominan individualmente ciudadanos en tanto que participan en la actividad soberana, y súbditos en cuanto se hallan sometidos a las leyes del Estado. Pero a menudo estos términos se confunden y se toman el uno por el otro; basta saberlos distinguir cuando son utilizados en toda su precisión.

La voluntad general, no de todos o de la mayoría 128

EL PROBLEMA ¿Quién debe establecer cuál es el bien social? ¿Es la democracia la mejor forma de gobierno?

LA TESIS Las reflexiones desarrolladas por Rousseau en esta célebre página del *Contrato social* han tenido un fuerte impacto sobre las vicisitudes políticas de la Europa moderna. Primero inspiraron a Robespierre la instauración del Terror durante los años más cruentos de la Revolución francesa; luego proveyeron argumentos en apoyo de las doctrinas autoritarias del Estado y después, en el s. XX, defendieron la práctica de los estados totalitarios en sus variantes marxista-leninista y nazi-fascista. Rousseau adopta, en efecto, posiciones violentas contra las costumbres de la democracia: el bien común no puede ser establecido por la sencilla suma estadística de las opiniones individuales (por ejemplo, con los votos), puesto que sumando tantos egoísmos no se obtiene ni altruismo ni conciencia civil. Como ya afirmaba Heráclito: *si es mejor, la opinión de uno vale por la de diez mil (véase 4)*. Construir una *voluntad general amante del bien común*, capaz de realizar el interés colectivo y de lograr al mismo tiempo la libre adhesión de cada ciudadano, significa cambiar la naturaleza del hombre. Las reglas sociales deben ser interiorizadas y vivirse como un deber ético y no como una obligación impuesta por la convivencia. La persona debe socializarse de alguna manera, debe abandonar el individualismo para transformarse en un ser colectivo y capaz de pensar en los demás no como instrumento, sino como fin.

La voluntad general debe superar a los intereses particulares.

• La voluntad general sólo puede dirigir las fuerzas del Estado en función del fin por el que éste ha sido instituido: esto es, el bien común. En efecto, si la oposición de los intereses especiales ha hecho necesaria la institución de la sociedad, ésta a su vez ha sido posible por la concordancia de esos mismos intereses.

Al suscribir el contrato social, cada individuo renuncia a su individualidad.

El vínculo social está formado precisamente por lo que hay de común en estos diferentes intereses, y si no existiese ningún punto sobre el que acordar todos los intereses, ninguna sociedad podría existir. Ahora bien: la sociedad debe ser gobernada únicamente tomando a este interés común como base.

La voluntad general (la soberanía) se funda y se legitima a sí misma.

Defiendo, por lo tanto, que no siendo la soberanía otra cosa que el ejercicio de la voluntad general, ésta no puede ser nunca alienada; y que no siendo otra cosa que un ser colectivo, el soberano no puede ser representado si no es por sí mismo: el poder puede ser transmitido, pero no la voluntad.

La voluntad general no puede vincularse a la opinión individual de cada ciudadano.

Efectivamente, si no es imposible que una voluntad particular concuerde en algún punto con la voluntad general, es por otro lado imposible que tal acuerdo sea duradero y constante, puesto que la voluntad particular tiende por su propia naturaleza a las preferencias, mientras que la voluntad general lo hace a la igualdad.

El soberano puede seguir los consejos de los súbditos, pero no puede someter las decisiones comunes a una voluntad particular.

El soberano puede perfectamente decir: yo quiero ahora lo que quiere tal hombre o, al menos, lo que él afirma querer. Pero no puede decir: lo que este hombre querrá mañana, lo querré yo a mi vez, porque es absurdo que la voluntad se fije vínculos para el porvenir y porque permitir algo contrario al bien del ser que quiere no depende de ninguna voluntad.

El ejercicio de la voluntad general excluye la disensión individual: al súbdito sólo le incumbe la obediencia.

Si entonces el pueblo promete sencillamente obedecer, con este acto el mismo pueblo se disuelve y pierde la calidad de pueblo; en cuanto hay patrón desaparece el soberano, y desde ese momento, el cuerpo político queda destruido.

Para ser verdaderamente general, la voluntad común debe expresarse de modo unitario a través de instituciones únicas e indivisibles.

Por la misma razón por la que la soberanía es inalienable, también es indivisible. La voluntad, en efecto, o es general o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o la de únicamente una parte suya. En el primer caso, esta voluntad declarada es un acto de soberanía y constituye ley; en el segundo, no es más que una voluntad particular o un acto de magistratura: se trata, como máximo, de un decreto.

La voluntad general difiere incluso de la suma de las opiniones individuales.

La voluntad general es siempre recta y tiende siempre a la utilidad pública; pero de esto no se deduce que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud. Se quiere siempre el propio bien, pero no siempre se ve con claridad cuál es; nunca se corrompe al pueblo, sino que se le engaña, y es sólo entonces cuando el pueblo parece querer lo que está mal.

Entre el individuo y el Estado existe un complejo mundo de asociaciones que impone intereses y preferencias.

Si cuando el pueblo delibera suficientemente informado, los ciudadanos no tuviesen ninguna comunicación entre sí, la voluntad general siempre resultaría de las múltiples pequeñas diferencias, y la deliberación podría siempre darse por buena. Pero cuando surgen conciliábulos y asociaciones parciales a expensas de las grandes asociaciones, la voluntad de cada una de estas asociaciones se vuelve general en relación con sus miembros y particular en relación con el Estado.

Cuando uno de esos grupos de interés toma el poder, la sociedad se vuelve dictatorial.

Se puede afirmar entonces que ya no hay tantos votantes como hombres hay, sino como asociaciones existan. Las diferencias son menos numerosas y dan un resultado menos general. En fin: cuando una de esas asociaciones es tan grande que supera a todas las demás, no se obtiene como resultado una suma de pequeñas diferencias, sino una diferencia única; ya no hay entonces una voluntad general, y la opinión que gana ventaja no es más que una opinión particular.



El juramento del juego de pelota, *el momento inicial de la Revolución francesa. La ambigua doctrina política de Rousseau sobre la «voluntad general» influyó notablemente en la cultura de los revolucionarios (especialmente en la de Robespierre).*

Sólo prohibiendo todo asociacionismo se evita la tiranía.

Para obtener la expresión verdadera de la voluntad general es preciso, pues, que no exista en el Estado ninguna sociedad parcial y que cada ciudadano piense con su propia cabeza.

La superioridad del hombre salvaje 129

EL PROBLEMA ¿Cómo nació la civilización? ¿Qué relación existe entre el progreso moral y el progreso tecnológico?
LA TESIS El hombre no nace malvado: se torna malvado viviendo en sociedad. Dando un vuelco a la tradicional óptica interpretativa de la historia –que en el nacimiento de la civilización ve el desarrollo hacia formas mejores y más complejas de sociabilidad–, Rousseau defiende la superioridad ética del hombre salvaje. Viviendo solo, sin poseer nada, empeñado en una lucha cotidiana por la existencia en contacto directo con la naturaleza, el hombre primitivo no conocía la mentira ni la agresividad. Mataba para alimentarse, pero no tenía la noción de delito. La evidente maldad del hombre moderno no deriva entonces de una tara o de un pecado original (*véase* 55), sino de la naturaleza artificial, contranatura, de las relaciones sociales. Especialmente pernicioso fue el nacimiento de la propiedad privada, causa del egoísmo, de la envidia y de los peores vicios. El *estado de naturaleza* del que habla Rousseau no se refiere a una fase precisa de la condición humana y no coincide en absoluto con la condición de las actuales sociedades tribales. Es una pura hipótesis de trabajo, una categoría teórica, la respuesta a una pregunta filosófica concreta: *¿cómo sería el hombre si fuese educado no por los demás hombres, sino directamente por la propia naturaleza?*
Voltaire definió el *Discurso sobre el origen y fundamento de las desigualdades entre los hombres*, texto del que se ha extraído este fragmento, como un *panfleto contra el género humano*, añadiendo que *es imposible pintar con colores más enérgicos los horrores de la sociedad humana. Nadie nunca ha usado tanto ingenio para reducirnos a bestias: después de haberlo leído, se sienten ganas de caminar a cuatro patas.*

El objetivo es describir el estado natural del hombre, anterior a la civilización.

• ¡Oh, hombre! Los tiempos de los que hablaré están ya muy lejanos: ¡cuánto has cambiado desde lo que eras! Es, por decirlo así, la vida de tu especie lo que me dispongo a describirte según las cualidades que has recibido, que tu educación y tus costumbres han podido depravar, pero no destruir.

Hoy sólo se puede tener nostalgia de la juventud de la humanidad.

Existe una edad, lo sé, en la que todos los individuos humanos querrían detenerse; tú buscarás, en cambio, la edad en que desearías que tu especie se hubiese detenido. Estando descontento de tu presente estado por motivos que auguran descontentos aún mayores para tu infeliz posteridad, de seguro querrías poder volver atrás. Y este sentimiento debe constituir un elogio para tus lejanos predecesores, una crítica para tus contemporáneos y un motivo de espanto para los que tendrán la desgracia de vivir después de ti...

La superioridad del estado salvaje reside en la armonía con el ambiente natural.

Así pues, concluimos diciendo que mientras erraba por los bosques sin trabajo, sin palabra, sin domicilio, sin guerra ni vínculos, sin ninguna necesidad de sus similares, sin deseo alguno de dañarlos y hasta sin reconocer individualmente a ninguno de ellos, el hombre salvaje, sujeto a pocas pasiones y mucho más a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las luces propios de aquel estado; y no sentía más que las necesidades verdaderas; y no miraba más que lo que quería ver; y su inteligencia no hacía mayores progresos que su vanidad.

Ni el progreso ni la historia existen en la condición presocial.

Si por casualidad realizaba algún descubrimiento, no podía explicarlo a nadie porque no reconocía ni siquiera a sus hijos. El arte moría con el inventor; no había ni educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente y, puesto que cada uno partía siempre del mismo punto, los siglos corrían y la rudeza de las edades primitivas permanecía inalterada. La especie ya era vieja y el hombre seguía siendo niño.

La propiedad privada está en el origen de la civilización y es causa primera de la degeneración del hombre.

El primer hombre que, habiendo cercado un terreno, tuvo la idea de proclamar «esto es mío» y encontró a otros tan ingenuos que le creyeron, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos delitos, cuántas guerras, cuántos asesinatos, cuántas miserias, cuánto horror habría ahorrado al género humano aquél que, arrancando los postes o colmando el foso, hubiese gritado a sus similares: *Guardaos de escuchar a este impostor; ¡si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie, estaréis perdidos!*

La instauración de la propiedad privada presupone una cultura específica, sedimentada en largos períodos de tiempo.

Pero es muy probable que a estas alturas las cosas ya hubieran llegado hasta el punto de no poder seguir siendo tal y como eran antes; evidentemente, esta idea de propiedad, que depende de muchas ideas precedentes, se formó en la mente humana a lo largo de un tiempo y no de golpe: ha sido necesario cumplir muchos progresos, adquirir muchas capacidades y muchas luces, transmitirlas y acrecentarlas a lo largo de las edades, antes de llegar a este término último del estado de naturaleza. Retomemos, pues, las cosas desde el inicio, intentando abarcar con una única mirada esta lenta sucesión de acontecimientos y conocimientos en su orden más natural...

La danza colectiva alrededor del fuego fue, probablemente, la primera ocasión de sociabilidad.

A medida que las ideas y los sentimientos se suceden, que la mente y el corazón se ejercitan, el género humano continúa domesticándose, las relaciones se amplían y los vínculos se estrechan. Empezó entonces la práctica de reunirse ante las cabañas o alrededor de un gran árbol; el canto y la danza, verdaderos hijos del amor y del ocio, se convirtieron en la diversión o, mejor, en el pasatiempo de los hombres y de las mujeres desocupados y holgazanes.

La danza colectiva se bastó para producir enseguida los peores vicios: envidia, vanidad...

Cada uno empezó a mirar a los otros y a querer ser a su vez mirado; así empezó a tener valor la estima pública. Aquel que cantaba o bailaba mejor de todos, el más bello, el más fuerte, el más hábil o el más elocuente, se convirtió en el más considerado; y fue éste el primer paso hacia la desigualdad y, al mismo tiempo, hacia el vicio. De estas primeras preferencias nacieron por un lado la vanidad y el desprecio, por otro la vergüenza y la envidia; y el fermento producido por estos nuevos fermentos dio finalmente lugar a funestos productos para la felicidad y la inocencia.

La defensa del prestigio social produjo el nacimiento de la etiqueta, de las leyes y de la venganza.

Apenas los hombres habían empezado a apreciarse recíprocamente cuando surgió en su mente la idea de la consideración: así, todos pretendieron tener derecho a ella y ninguno fue capaz de lograr evitarlo impunemente. Nacieron así los primeros deberes de las buenas maneras –así sucedió también entre los salvajes– y toda injusticia cometida voluntariamente se convirtió en ultraje, puesto que más allá del mal derivado de la injuria, el ofendido veía también el desprecio hacia su persona, a menudo más insoportable que el mismo mal sufrido. Fue así cómo las venganzas se tornaron terribles y los hombres sanguinarios y crueles: castigando cada uno el desprecio que se le había demostrado de un modo proporcional a la importancia que a sí mismo se atribuía el ofendido.

Estos vicios son observables entre los actuales pueblos primitivos, cuya condición no se debe confundir con el estado de naturaleza.

Es éste justamente el estadio al que habían llegado la mayor parte de los pueblos salvajes conocidos por nosotros; y muchos se han apresurado a concluir de esto que el hombre es naturalmente cruel y que necesita disciplina para ser endulzado, lo que puede verse en el hecho de que no se habían distinguido con suficiente precisión las ideas y en que no se había observado cuán lejanos estaban ya tales pueblos del primitivo estado de naturaleza.

Desde el punto de vista ético, el salvaje natural era superior al hombre moderno.

En realidad, nada hay más dulce que el hombre en su estado primitivo. En aquel entonces, el hombre estaba ubicado por la naturaleza a igual distancia de la estupidez de los brutos que de las luces funestas del hombre cívico, y era empujado por el instinto o por la razón a defenderse del mal que lo amenaza-se. La piedad natural le impedía causar el menor daño y nada le empujaba al mal, ni siquiera después de haberlo recibido...

El desarrollo de la sociedad determinó el nacimiento del sistema jurídico.

Pero hay que observar que una vez nacida la sociedad, las relaciones ya instituidas entre los hombres les exigían otras cualidades que las inherentes a su primitiva constitución. Puesto que la moralidad empezaba a introducirse en las acciones humanas y puesto que cada uno, antes de que hubiese leyes, era único juez y vengador de las ofensas recibidas, la bondad adecuada al puro estado de naturaleza ya no convenía a la sociedad naciente; era preciso que los castigos se volviesen más severos a medida que las ocasiones de ofensa se volvían más frecuentes, y el terror a las venganzas debía ocupar el puesto del freno de las leyes.

Las primeras sociedades tribales, aún cercanas al estado presocial, fueron las más felices de la historia humana.

De este modo, si bien los hombres se habían vuelto menos resistentes y si bien la piedad natural ya había sufrido alguna alteración, este período de desarrollo de las facultades humanas (que se halla justo a medio camino entre la indulgencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio) debió ser la época más feliz y más duradera.

La inmovilidad de las sociedades tribales primitivas demuestra su perfección.

Cuanto más se reflexiona sobre esto, tanto más se entiende cómo esta condición era la menos sujeta a las revoluciones y era la más adecuada al hombre, y cómo éste la abandonó sólo a causa de algún funesto azar que, por bien de la utilidad común, nunca debió haberse producido. El ejemplo de los salvajes –casi todos han sido descubiertos anclados en este estadio– parece confirmar que el género humano estaba hecho para quedarse siempre así, que esta condición constituye la verdadera juventud del mundo y que todos los sucesivos progresos han sido aparentemente pasos hacia la perfección del individuo, pero en realidad han llevado a la decrepitud de la especie.

En las sociedades tribales, el individuo permanece económicamente autónomo e independiente.

Mientras los hombres se conformaban con sus rústicas cabañas, mientras se limitaban a coser sus vestidos de piel con espinas o raspas, a adornarse con plumas y conchas, a pintarse el cuerpo con variados colores, a perfeccionar o embellecer sus arcos y sus flechas, a construir con piedras cortantes sus canoas de pesca o sus rudos instrumentos musicales; mientras se dedicaban únicamente a tareas que un hombre podía realizar solo, a artes que no necesitaban el concurso o la participación de muchas manos, los hombres vivieron libres, sanos, buenos y felices, y siguieron disfrutando entre sí de las mieles de una relación independiente.

Propiedad privada y división del trabajo son causas de la degeneración.

Pero desde el momento en que un hombre necesitó la ayuda de otro, en cuanto comprobó que a un solo hombre podía serle útil tener provisiones para dos, la igualdad desapareció. Se introdujo entonces la propiedad, el trabajo se tornó necesario y los vastos bosques se trocaron en campos que debían ser regados con el sudor de los hombres; campos en los que muy pronto la miseria y la esclavitud germinaron y crecieron junto a las mieses.

Agricultura y metalurgia fueron las primeras ocupaciones profesionales.

La metalurgia y la agricultura fueron los dos artes cuyo descubrimiento produjo esta gran revolución. Si para el poeta fueron el oro y la plata, para el filósofo fueron el hierro y el grano los que trajeron la civilización a los hombres, provocando así la ruina del género humano. Ambos, en efecto, eran ignorados por los salvajes de América, que, por este motivo, se quedaron tal cual eran; parece incluso que los demás pueblos hayan seguido siendo bárbaros hasta que iniciaron la práctica de uno sólo de estos oficios. Y quizá una de las razones principales por las que Europa conoció la civilización si no antes, sí al menos de forma más duradera y mejor que las demás partes del mundo, reside en el hecho de que Europa es a un mismo tiempo la tierra más rica en hierro y más fértil en grano.

El desarrollo de la propiedad privada deriva de la agricultura.

De la cultura de las tierras se ha originado necesariamente su partición, y del reconocimiento de la propiedad provienen las primeras reglas de justicia: de hecho, para dar a cada uno lo suyo es necesario que cada uno pueda tener algo; por otra parte, y puesto que los hombres empezaban a mirar al porvenir y se daban cuenta de que todos poseían algo que podían perder, ninguno de ellos se consideraba a salvo de las represalias por las ofensas que podía provocar a otros.

Sólo el trabajo da derecho a la propiedad.

Este origen es tanto más natural en cuanto es imposible concebir la idea de una propiedad nacida de otra fuente que no sea el trabajo manual; de hecho, no parece que el hombre pueda ofrecer algo más que su propio trabajo para apropiarse de cosas que él no ha creado. Sólo el trabajo otorga a quien cultiva un derecho sobre el producto de la tierra que ha cultivado, amén de conferirle un derecho sobre el terreno, al menos hasta llegada cosecha. Y así, año tras año, esa posesión se torna continua y termina por convertirse fácilmente en propiedad.

La propiedad privada ha desarrollado el individualismo y la ostentación de sí mismo.

He aquí, pues, todas nuestras facultades desarrolladas, la memoria y la imaginación en juego, el amor propio desvelado, la razón activada y la mente alcanzando casi el límite de la perfección de la que es susceptible. He aquí todas las cualidades naturales puestas en acción, el rango y la suerte de cada hombre establecidos no sólo según la cantidad de bienes y el poder de servir o de hacer daño, sino también según la inteligencia, la belleza, la fuerza o la habilidad: según los méritos o los talentos; y puesto que estas cualidades eran las únicas que podían llamar la atención, pronto se hizo necesario poseerlas y ostentarlas.

La necesidad de los demás ha desarrollado la hipocresía social.

Su propio interés le impulsó a mostrarse distinto de lo que realmente era. Ser y parecer se tornaron dos cosas absolutamente diferentes y de esta distinción nació el fasto imponente, la sagacidad que engaña y todos los vicios que son su séquito. He aquí el hombre, antes libre e independiente y ahora sometido, por así decirlo, a la multitud de nuevas necesidades, a toda la naturaleza y, sobre todo, a sus similares, de los que en cierto sentido se torna esclavo incluso cuando se convierte en su patrón; el rico necesita sus servicios; el pobre necesita de su ayuda; y ni siquiera la mediocridad lo pone en condiciones de pasar sin ellos.

El sistema productivo hace difícil las relaciones sociales sinceras.

Debe entonces buscar sin pausa cómo interesarlos en su suerte y actuar de modo tal que ellos, en realidad o en apariencia, encuentren un provecho en trabajar para su beneficio: esto lo vuelve astuto y artificioso con los unos, imperioso y duro con los otros; y lo lleva a la necesidad de engañar a todos aquellos de quienes tiene necesidad, cuando no consigue que éstos lo teman y no halla su propio beneficio en servirles útilmente.

La agresividad, más o menos disimulada, es la base de la sociedad civil.

En definitiva, la ambición devoradora, la sed de acrecentar la propia fortuna personal –no tanto por una verdadera necesidad como para ponerse por encima de los demás– inspira a los hombres la triste inclinación a dañarse recíprocamente: una secreta envidia tanto más peligrosa en cuanto que, para tener mayor seguridad de triunfo en su pretensión, a menudo se cubre con la máscara de la benevolencia. Por un lado se obtiene el espíritu de competencia y rivalidad; por otro, el contraste de intereses; y siempre, el deseo oculto de obtener el propio beneficio a expensas de los demás. Todos estos males son el primer efecto de la propiedad y el séquito inseparable de la incipiente desigualdad.

Las leyes que regulan la sociedad crean un hombre artificioso, lejos de la simplicidad natural.

Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes. Éstas dieron nuevos impedimentos al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron definitivamente la libertad natural, establecieron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, transformaron una hábil usurpación en un derecho irrevocable y sometieron a todo el género humano, desde entonces y para siempre, al trabajo, al servicio y a la miseria, en favor del beneficio de algún ambicioso.

La degeneración provocada por la civilización se ha extendido por todo el planeta.

Es fácil ver cómo la formación de una sola y única sociedad hizo del todo indispensable la de todas las demás y cómo, para oponerse a tantas fuerzas reunidas, fue del todo necesario unificarse a la vez. Las sociedades, multiplicándose o extendiéndose rápidamente y por doquier, cubrieron muy pronto toda la superficie de la Tierra hasta que ya no fue posible encontrar un solo rincón del entero universo en que fuese posible liberarse del yugo y alejar la cabeza de la espada, a menudo injustamente empuñada, que todo hombre ve constantemente suspendida sobre él.



Rousseau en contacto con la naturaleza.

Las palabras para decir «te amo» 130

EL PROBLEMA ¿Cómo nació el lenguaje?
LA TESIS La reflexión conducida por Rousseau en su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, del que se ha extraído el siguiente fragmento, confirma la tendencia general de su pensamiento: lo que es originario y primitivo es también genuino, poético y vital; al contrario, lo que es artificial, producido por la evolución cultural y civil, es frío, racional y degenerado, (si no muerto). El lenguaje nació bajo el estímulo de las emociones y no –como ya Demócrito había defendido (*véase* 18)– de la utilidad social o como consecuencia de una planificación racional. Los gestos y acciones se bastan para resolver todos los problemas prácticos de la vida; las palabras sólo son imprescindibles para expresar el significado del amor o del odio. El primer lenguaje de los hombres era, pues, poético, expresivo y muy vinculado a los estados de ánimo. Después llegaron las gramáticas: se ganó en claridad, pero se perdió en poesía.

En contra de la opinión general, el lenguaje nació de las emociones.

• Las necesidades dictaron los primeros gestos y las pasiones arrancaron las primeras voces. Siguiendo el curso de los hechos con la guía de estas distinciones, se debería razonar sobre el origen del lenguaje de un modo del todo distinto a cómo se ha hecho hasta ahora.

Las lenguas primitivas no tienen nada de racional y sí mucho de poético.

Las lenguas orientales, las más antiguas que conocemos no tienen nada de metódico ni racional: son vivas y figuradas. Alguien ha convertido el lenguaje de los primeros hombres en lenguas de geómetras, mientras nosotros creemos que fueron lenguas de poetas.

Las necesidades económicas crean competición; las pasiones del ánimo, unen.

Las lenguas tienen origen en las necesidades morales, en las pasiones. Las pasiones aproximan a los hombres, mientras que la necesidad de buscar su supervivencia les obliga a evitarse. Las primeras voces no fueron arrancadas por el hambre o la sed, sino por el amor, el odio, la piedad y la cólera.

La lengua tiene, ante todo, la función de expresar los estados de ánimo.

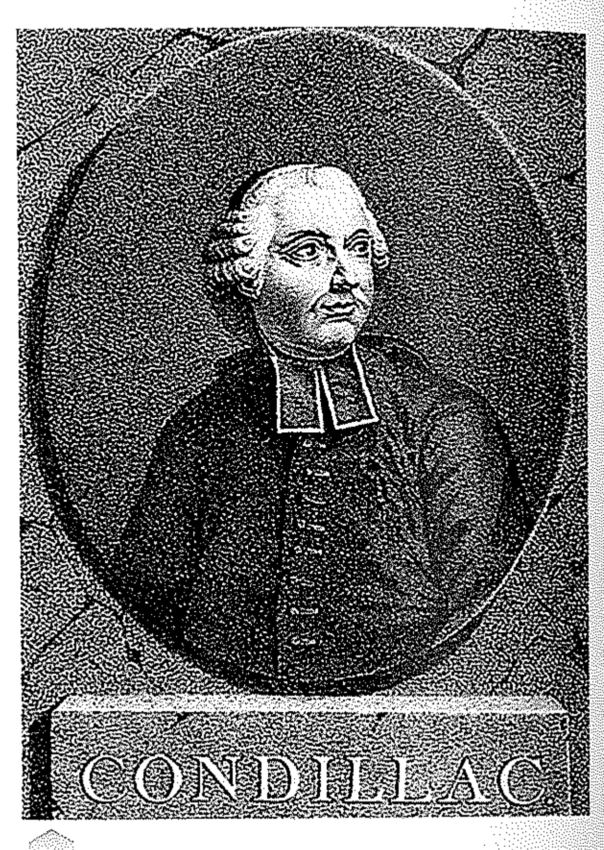
Como los frutos no huyen de nuestras manos, nos podemos nutrir de ellos sin hablar; podemos seguir en silencio la presa con la que saciar el hambre; pero para conmover a un joven corazón, para rechazar a un agresor injusto, la naturaleza dicta acentos, gritos y gemidos. Son éstas las más antiguas palabras inventadas, y he ahí por qué las primeras lenguas fueron apasionadas y cantarinas, antes de ser simples y melódicas.

Las transformaciones racionales sufridas por todas las lenguas han destruido su original carga poética.

Por un progreso natural, todas las lenguas cultas deben cambiar de carácter y perder fuerza, ganando en claridad; cuanto más nos apliquemos en perfeccionar la gramática y la lógica, más se acelerará este progreso; y para que una lengua llegue a ser fría y monótona, basta fundar Academias junto al pueblo que la habla.

Condillac
1715-1780

Etienne Bonnot, abate de Condillac, fue uno de los grandes representantes de la cultura del siglo de las Luces, capaz de conciliar los hábitos eclesiásticos y la fe con el gusto por la vida y el pensamiento laico.
Nacido en Grenoble en el seno de una antigua familia, tras realizar sus primeros estudios en el colegio de los jesuitas ingresó en la facultad de Teología de la Sorbona, en París, aunque pronto abandonó los estudios teológicos para dedicarse a la filosofía, profundizando especialmente en las doctrinas de Locke y Newton.
Entró así en relación con las mayores figuras de la cultura de su época (Diderot, D'Alembert, Rousseau) y en 1746 expuso su célebre *hipótesis de la estatua* en *Ensayos sobre el origen de los conocimientos humanos*, su obra más importante. Su ***interés por los fenómenos de las sensaciones*** le llevó a participar, junto a Berkeley y Diderot, en los debates que surgieron a raíz de las primeras operaciones de cataratas (una práctica médica que abordó los antiguos problemas de la visión desde una nueva perspectiva).
En 1758, las ***acusaciones de herejía y ateísmo*** le obligaron a abandonar París y se estableció en Parma, ciudad en la que vivió durante casi diez años y en la que fue preceptor de Fernando de Borbón, hijo del duque de Parma, amén de ejercer una notable influencia en los intelectuales italianos.
De regreso a París, rechazó el cargo de preceptor del hijo del Delfín de Francia y se retiró al castillo familiar a orillas del Loira, donde dedicó sus últimos años a los estudios de lógica, pedagogía y economía agraria.



Retrato de Condillac (Biblioteca Nacional, París).

Obras filosóficas principales: *Ensayos sobre el origen de los conocimientos humanos* (1746); *Tratado de las sensaciones* (1754) ; *Tratado de los animales* (1755).

Imagina que eres una estatua... 131

EL PROBLEMA ¿Dónde y cómo nace el conocimiento?
LA TESIS El conocimiento deriva de la experiencia. Todas las facultades humanas, incluidas las denominadas superiores (como la memoria y la inteligencia) nacen y se desarrollan exclusivamente a partir de las sensaciones. Llevando a sus extremas consecuencias la crítica de las ideas cartesianas (*véase* 93) de Locke (*véase* 112), Condillac formula una doctrina totalmente materialista y sensualista: en la mente humana no hay otra cosa que las percepciones que recibe del exterior en todo momento. Lo que llamamos memoria no es sino el cotejo entre esas sensaciones y las precedentes; fantasía, su libre composición; gusto y juicio, la constatación de su efecto benéfico o perjudicial; inteligencia, su reestructuración en nuevas y creativas representaciones. Supongamos una estatua, un ser organizado interiormente como nosotros pero cerrado hacia el exterior, literalmente recubierto de mármol, e imaginemos que lo dotamos primero sólo del olfato, luego del tacto y así, progresivamente, de los demás sentidos. Analizando los efectos que produciría esa progresiva adquisición, Condillac concluye que bastaría tan sólo con que la estatua percibiera el perfume de una rosa para que se generase en ella la atención y la memoria. Y que si el perfume cambiase, la estatua podría llegar fácilmente al juicio, a la comparación, a la imaginación y al desarrollo, por lo tanto, de las ideas abstractas de número, igualdad, diversidad, preferencia y así sucesivamente. En otros términos: en el ejercicio de un solo sentido están ya comprendidas todas las facultades del alma. (Los textos citados provienen del *Tratado de las sensaciones*.)

• El principal objeto de esta obra es mostrar cómo todos nuestros conocimientos y todas nuestras facultades proceden de los sentidos. O, por decirlo de manera más exacta, de las sensaciones, porque verdaderamente los sentidos no son más que la causa ocasional.

Todas las facultades humanas provienen de las sensaciones.

Los sentidos no sienten: es el alma sola la que siente con la ayuda de los órganos, y de las sensaciones que la modifican obtiene todos sus conocimientos y todas sus facultades. Esta investigación puede contribuir infinitamente al progreso del arte de razonar.

La capacidad de percibir no está localizada en los órganos de los sentidos.

Pero se me objetará que ya está todo dicho, puesto que desde Aristóteles se viene repitiendo que nuestros conocimientos proceden de los sentidos. Aristóteles, estamos de acuerdo, es uno de los mayores genios de la antigüedad, y quienes formulen tal objeción poseen sin duda mucho ingenio... Ignoro cuál fue la razón que empujó a Aristóteles a asentar su principio sobre el origen de nuestros conocimientos, pero lo que sí sé es que no nos ha dejado ninguna obra donde esté desarrollado este principio. Y también sé, por otra parte, que Aristóteles procuraba ser totalmente contrario a las opiniones de Platón.

Ya Aristóteles sostenía que todos los conocimientos provienen de las sensaciones.

Imaginemos una estatua organizada en su interior como nosotros y animada por un espíritu privado de toda especie de ideas. Supongamos, además, que su exterior marmóreo no le permite el uso de ninguno de sus sentidos, y reservémonos la libertad de abrirlos, según nuestro arbitrio, a las diferentes impresiones a las que son susceptibles.

Imaginemos, por hipótesis, poder dotar a una estatua de conocimiento.

Creemos que debemos comenzar por el olfato, ya que de todos los sentidos es el que menos parece contribuir al conocimiento del espíritu humano. A continuación, deberán ser obje-

El olfato es el menos espiritual de los sentidos.

to de nuestra investigación los otros sentidos y, tras haberlos considerado por separado y en conjunto, veremos a la estatua convertirse en un animal capaz de cuidar de su propia conservación.

Incluso una percepción mínima y aislada pone en movimiento mecanismos mentales complejos.

El principio que determina el desarrollo de sus facultades, y que está contenido dentro de las mismas condiciones, es simple: siendo todas necesariamente agradables o desagradables, la estatua está interesada en gozar de unas y sustraerse a las otras. Ahora bien, se nos dirá que este interés es suficiente para dar lugar a las operaciones de la inteligencia y de la voluntad. El juicio, la reflexión, los deseos, las pasiones, y demás, no son sino la sensación misma que se transforma diferentemente.

De la percepción extraemos los elementos mínimos del pensamiento que luego articulamos y complicamos en la mente.

Por eso nos parece inútil suponer que el alma derive inmediatamente de la naturaleza todas las facultades de las que está dotada. La naturaleza nos proporciona órganos para advertirnos con el placer lo que debemos buscar, y con el dolor lo que debemos evitar. Pero aquí se detiene, dejando a cargo de la experiencia el cuidado de hacernos contraer hábitos y terminar la obra que ha iniciado.

El experimento mental prevé la identificación con las condiciones de la estatua.

Advierto, por tanto, que es muy importante ponerse exactamente en el lugar de la estatua que hemos de observar. Es preciso comenzar a existir con la estatua, disponer de un solo sentido cuando ella posee sólo uno, adquirir sólo las ideas que ella adquiera, contraer únicamente los hábitos que ella contrae. En una palabra: es necesario no ser sino que lo que ella es. La estatua podrá juzgar las cosas como nosotros lo hacemos tan sólo cuando disponga de todos nuestros sentidos y de toda nuestra experiencia; y nosotros sólo juzgaremos como ella cuando soportemos la privación de todo lo que a ella le falta. Creo que a los lectores que se pongan exactamente en su lugar no les será difícil entender esta obra; los otros me opondrán múltiples dificultades.

132 Para conocer el mundo, basta con tocarlo

EL PROBLEMA El proceso perceptivo, ¿es activo o pasivo? ¿Es inteligente o mecánico?
LA TESIS Profundizando en la doctrina sensualista que plantea con la hipótesis de la estatua (*véase* 131), Condillac se pregunta qué mecanismos psíquicos se activarían si únicamente se dotase a la estatua del sentido del tacto. En primer lugar, comprendería que el contacto con los objetos externos produce sensaciones distintas a la sensación de tocar su propio cuerpo, llegando, por lo tanto, a una idea de sí misma: es decir, al conocimiento subjetivo e individual. Lo que el filósofo quiere subrayar es la idea, muy innovadora para el s. XVIII, de que la percepción –incluso la olfativa– nunca es un proceso pasivo y estático, sino que posee un dinamismo interno, una forma de inteligencia desconocida. (Del *Tratado de las sensaciones*.)

Incluso poseyendo únicamente el sentido del tacto, la estatua sería capaz de percibir la resistencia y solidez de los cuerpos.

• Mientras permanece inmóvil, la estatua no ha podido tener ninguna idea de resistencia. El sentir su propio cuerpo tan sólo le proporcionaba ese sentimiento uniforme que llamamos pesadez. Pero en cuanto la estatua empiece a moverse, a tocarse y a asir otros objetos, podrá percibir entonces la solidez y la resistencia.

Basándose en estos parámetros, sería capaz de distinguir objetos diferentes.

Y esta sensación es apropiada para hacerle distinguir las cosas ya que, lejos de ser uniforme, se ve modificada desigualmente por todo lo que encuentra duro, blando, áspero o liso; es decir, por todas las impresiones que el tacto nos procura.

Percibiría la extensión de los cuerpos y su ubicación en el espacio.

Es apropiada también para hacerle distinguir las cosas en tanto están provistas de extensión, ya que se las representa como situadas necesariamente en lugares distintos: dadas dos cosas sólidas, cada una excluye a la otra del lugar que ocupa.

El tacto y la movilidad de la mano son suficientes para construir una representación del ambiente.

Por consiguiente, para atribuir carácter de cuerpo a las maneras de ser, basta con que los órganos móviles y flexibles añadan a cada una de ellas la resistencia y la solidez. La mano sirve especialmente para tal fin: palpando, la mano obtiene una sensación de solidez que abarca todas las otras sensaciones experimentadas por ella, la incluye dentro de determinados límites, la gradúa y la circunscribe. La estatua advierte entonces su propio cuerpo a partir de esta sensación, así como los objetos y el espacio.

Podemos percibir nuestro cuerpo mediante el tacto.

Aprende a conocer su cuerpo y a reconocerse en todas las partes que lo componen: apenas apoya su mano sobre una de esas partes, el mismo ser que siente se responde a sí mismo diciendo «soy yo». Si continúa palpando, la mano experimentará por todas partes una sensación de solidez que confiere una resistencia a los distintos modos de ser, y el mismo ser que siente seguirá respondiéndose a sí mismo «soy yo, sigo siendo yo».

El sentido de sí mismo como individuo se basa en la percepción del cuerpo.

Se siente en todas partes de su cuerpo. Por eso, ya no vuelve a confundirse con sus modificaciones ni a multiplicarse a la par que ellas: ya no es el calor y el frío, sino que siente calor en una parte y frío en otra.

La diferencia perceptiva entre el sí mismo y el mundo origina la conciencia individual.

Mientras la estatua no pone sus manos más que sobre ella, puede considerarse a sí misma como si ella fuese todo lo que existe. Pero si, en cambio, toca un cuerpo extraño, el yo que se siente modificado en la mano no se siente modificado en dicho cuerpo. Sin embargo, si la mano dice yo, no recibe la misma respuesta. De este modo, la estatua considera sus maneras de ser como subsistentes fuera de ella.

Comprendemos, por analogía, que también los demás seres poseen conciencia de sí mismos.

Así como ha formado la sensación de solidez para su cuerpo, así la forma también respecto a todos los demás objetos. Y esa sensación, que ha proporcionado a tales maneras de ser un carácter de consistencia en un caso, también lo proporciona en el otro, con la diferencia de que el yo, que entonces se respondía a sí mismo, cesa ahora de responder.

Aun utilizando únicamente el tacto, la estatua puede comprender la diferencia entre ella y el mundo, presentarse como individuo y hacerse una idea de los objetos circundantes.

La estatua no advierte, por lo tanto, los seres en sí, sino tan sólo sus propias sensaciones. Cuando varias sensaciones distintas y coexistentes son circunscritas dentro de los límites en los que el yo se responde a sí mismo, adquiere conocimiento de su propio cuerpo; cuando varias sensaciones distintas y coexistentes son circunscritas dentro de límites en los que el yo ya no se responde a sí mismo, la estatua adquiere idea de

un cuerpo distinto del suyo. En el primer caso, sus sensaciones continúan siendo sus cualidades; en el segundo se convierten, en cambio, en cualidades de un objeto diferente.

SENSUALISMO
Doctrina filosófica que considera que cualquier contenido de la mente es un producto más o menos refinado de las sensaciones. Dicho de otro modo: el conocimiento se reduce al sentir y a las operaciones de transformación que la mente realiza sobre los contenidos de la percepción. Las capacidades psicológicas que llamamos inteligencia, memoria, atención y juicio no requieren de la intervención de ningún principio particular o específico. Tras haber sido enunciado en la Antigüedad por los sofistas, el sensualismo fue reformulado en la época moderna por Telesio (*véase* 74), Campanella y, especialmente, por Condillac, quien hizo de la demostración de tal principio la razón misma de su filosofía.

Kant
1724-1804


Retrato de Kant.

La vida del ***más importante filósofo de la época moderna*** (tal vez de todos los tiempos) está marcada por una extraordinaria carencia de acontecimientos. Immanuel Kant, hijo de devotos pietistas, nació en Könisberg, en la Prusia oriental, en el seno de una familia burguesa de origen escocés. Estudió en el Collegium Fridencianum, que dirigía el famoso pietista F. A. Schultz, donde recibió una rigurosa educación religiosa. En 1741 ingresó en la Universidad de Könisberg, donde estudió filosofía, matemática y la física de Newton. La muerte de su padre y los problemas económicos familiares le obligaron a abandonar los estudios para emplearse como preceptor de algunas nobles familias locales. En 1756 obtuvo la libre docencia y un modesto cargo de profesor extraordinario en Könisberg. Decidido a vivir siempre en su ciudad natal, Kant llegó a rechazar prestigiosos cargos para dedicarse con serenidad al estudio y a la enseñanza. Por la misma razón decidió, tras una atenta reflexión, permanecer célibe. Durante sus últimos años padeció disturbios cerebrales que le impidieron escribir. Carente de acontecimientos mundanos, la vida de Kant estuvo en cambio llena de descubrimientos, crisis, intuiciones y desarrollos intelectuales a través de un recorrido que, comenzando en el plano de la investigación científica (sobre el modelo del saber newtoniano), se enfrentó luego a las tesis escépticas de Hume (*véase* 120) para llegar por fin a la intuición del ***procedimiento crítico***. Un periplo que el propio Kant describe como una especie de novela filosófica: es decir, como el traumático paso de un *sueño dogmático* al descubrimiento de una *gran luz*.

Obras científicas precríticas: *Historia natural universal y teoría general del cielo* (1755); *El fuego* (1755). Obras del período crítico: *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763); *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764); *Crítica de la razón pura* (1781); *Metafísica de las costumbres* (1787); *Crítica de la razón práctica* (1788); *Crítica del juicio* (1790); *La religión en los límites de la simple razón* (1794); *Para una paz perpetua* (1795).

133 El cielo estrellado y la ley moral

EL PROBLEMA ¿De qué se puede tener certeza?
LA TESIS La prosa de Kant se presenta habitualmente densa en términos técnicos y en un estilo estrictamente controlado, pero este pasaje de la *Crítica de la razón pura* (del que se reproducen los párrafos 134 al 140) es famoso por su tono de íntima participación. Según el filósofo, hay dos cosas que tienen el poder de conmover su ánimo: el cielo estrellado y la constatación de la fuerza de la ley moral interior. Entre ambas cosas existe oposición, pero también complementariedad: no sólo porque uno es interno y la otra externa al individuo, sino también porque la sensación de pequeñez que produce el espectáculo del Universo enfatiza, por contraste, la conciencia del poder absoluto, de la autosuficiencia y de esa universalidad que habitualmente denominamos *voz de la conciencia*. Si el hombre es nada respecto al cosmos, es, sin embargo, legislador absoluto en el terreno moral, y puede asumir como norma de su obrar no la utilidad o la conveniencia, sino el interés universal.

El cielo estrellado y la ley moral: dos certidumbres.

• Dos cosas llenan el espíritu de admiración y reverencia siempre nuevas y crecientes, cuanto más frecuentemente y por más tiempo se detiene el pensamiento en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí.

Dos datos ineludibles de la conciencia.

Ambas cosas no tengo que buscarlas más allá de donde alcanza mi mirada, envuelta en la oscuridad, ni tampoco en lo trascendente; debo, simplemente, presumirlas: las veo ante mí e inmediatamente las conecto con la conciencia de mi existir.

El cielo estrellado sugiere la infinitud de la naturaleza, la eternidad del tiempo.

La primera comienza por el lugar que ocupo en el mundo sensible exterior, y extiende la conexión en la que me encuentro a inconmensurables grandezas en las que hay mundos sobre mundos y sistemas de sistemas; y además de eso, a los tiempos ilimitados de su movimiento periódico, de su inicio y de duración.

La ley moral tiene un fundamento interior: implica la conciencia del deber, de la necesidad de la acción moral y de su universalidad.

La segunda parte de mi yo invisible, de mi personalidad, y me representa en un mundo que posee una infinita verdad, aunque perceptible sólo por el intelecto, y con el que (mas, por ello, también con todos esos mundos visibles al mismo tiempo) me reconozco en una conexión no simplemente accidental, como en el primer caso, sino universal y necesaria.

En relación con la infinitud de la naturaleza, el hombre aparece débil y determinado.

La primera visión es la de un conjunto innumerable de mundos que anonada, por así decirlo, mi importancia como criatura animal, y que deberá restituir al planeta la materia de la que está hecha (un simple punto en el universo) después de haber sido dotada por un breve tiempo (no se sabe cómo) de fuerza vital.

Respecto a la ley moral el hombre está dotado de una infinita potencialidad.

La segunda, por el contrario, eleva infinitamente mi propio valor como valor de una inteligencia que es gracia de mi personalidad y en la que la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y hasta de todo el mundo sensible: al menos por lo que puede deducirse del destino final de mi existencia en virtud de esta ley, cuya destinación no está limitada por las condiciones y los confines de esta vida, sino que tiende al infinito.

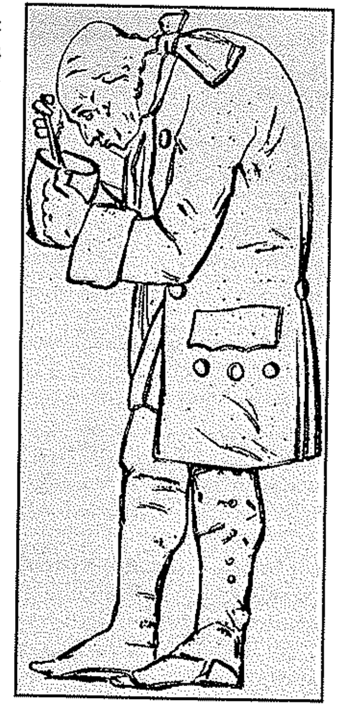
El tribunal de la razón 134

EL PROBLEMA ¿Puede la razón analizarse a sí misma?
LA TESIS Si se asume que el conocimiento está condicionado por los esquemas mentales preexistentes en el sujeto (*véase* 139), entonces el análisis crítico de los fundamentos del saber consistirá en el intento de la mente de analizarse a sí misma. Esta situación paradójica puede ilustrarse con una metáfora de índole jurídica: al igual que en un tribunal en el que juez y acusado fuesen la misma persona, la razón, si quiere determinar cuáles son sus propios límites de acción, debe citarse a juicio a sí misma y analizarse a sí misma para verificar los límites de sus propia legalidad: es decir, establecer cuándo y dónde se produce un conocimiento verdadero y cuándo, en cambio, el error.

Sólo la mente puede analizarse a sí misma. Sólo la razón puede fundamentar la razón.

• Hay que recurrir a la razón para que asuma nuevamente la más ardua de sus tareas –es decir, el conocimiento de sí misma– y establezca un tribunal que la tutele en sus justas pretensiones, pero que quite de en medio las privadas de fundamento y que no lo haga arbitrariamente, sino según sus leyes eternas e inmutables. Y este tribunal no es otro que la misma crítica de la razón pura. Con esta expresión no pretendo aludir a la crítica de libros y sistemas, sino a la crítica de la razón en general.

CRITICISMO
Actitud filosófica creada por Kant que consiste en someter a crítica los resultados de la propia actividad mental y de toda experiencia humana en general, con la finalidad de establecer sus límites, su validez y su posibilidad. Su presupuesto es que la mente debe vigilarse a sí misma e inspeccionar sus propias elaboraciones a fin de mantener bajo control determinadas tendencias naturales de la psique; principalmente, la propensión a generalizar casos concretos formulando leyes universales de valor metafísico (es decir, no verificables por la experiencia).



Kant representado en su vejez.

Una revolución en la filosofía del conocimiento 135

EL PROBLEMA ¿Cuál es la base del saber? ¿Puede la filosofía del conocimiento convertirse en una verdadera ciencia?

LA TESIS Oponiéndose totalmente a la perspectiva tradicional de la filosofía del conocimiento, Kant afirma que el acto cognoscitivo no es, como le pa-

rece al sentido común, exactamente una adecuación de la mente al objeto conocido. Al contrario: son los esquemas mentales ya presentes en la mente los que determinan qué podemos conocer del objeto. Estos esquemas funcionan como un filtro, seleccionando las modalidades de la realidad que pueden ser recibidas por la mente; son como una especie de anteojos que se interponen entre la mente y el mundo. Kant establece un innovador programa de investigación: en el centro de la filosofía del conocimiento hay que situar estas *formas a priori* de la mente, universales y necesarias.

La filosofía debe renovarse siguiendo el ejemplo de la física y de las matemáticas.

• Debo pensar que el ejemplo de las matemáticas y de la física, que son hoy lo que son gracias a una revolución tan inmediata como radical, sea lo bastante digno de atención como para reflexionar sobre el punto esencial del cambio de método, que tan provechoso les ha sido a ambas disciplinas, y para imitarlo aquí –o intentarlo al menos–, por cuanto nos permite hacerlo la analogía de las mismas con la metafísica (en tanto que conocimientos racionales).

Todos los intentos por explicar el conocimiento como adecuación de la mente al objeto conocido han fracasado.

Hasta ahora se ha admitido que todo nuestro conocimiento debía basarse en los objetos, pero todos los intentos de establecer en torno a ellos cualquier realidad a priori –usando conceptos con los que nuestro conocimiento, asumiendo tal presupuesto, habría podido ampliarse– han resultado en vano.

La mente debe ser considerada como base del conocimiento, y no el mundo exterior.

Así pues, hágase ya la prueba y compruébese si seremos más afortunados en los problemas de la metafísica proponiendo la hipótesis de que los objetos deben ser controlados por nuestro conocimiento, lo que sería más acorde con la ansiada posibilidad de disfrutar de un conocimiento a priori que siente bases sobre los objetos, antes de que éstos nos sean dados.

Así como Copérnico desplazó del centro del Universo a la Tierra y colocó en su lugar al Sol, en el centro de la investigación cabe ahora colocar al sujeto observador, y no al objeto.

Aquí procede actuar como en el caso de la primera idea de Copérnico, quien, al ver que no podía explicar los movimientos celestes si admitía que todo el ejército de astros rotaba en torno al espectador, intentó lograrlo haciendo girar al observador y dejando en quietud a los astros. Cabe ahora considerar la realización de un intento similar en la metafísica, y aplicarlo en la intuición de los objetos.

Sólo un análisis de las facultades cognoscitivas del hombre puede implicar principios a priori.

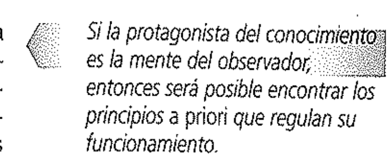
Si la intuición debe regirse por la naturaleza de los objetos, no veo, de ningún modo, cómo podría saberse de ahí cualquier cosa *a priori*. Si, en cambio, el objeto (en cuanto objeto del entendimiento) se rige por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva, puedo representarme muy bien esta posibilidad.

La relación entre observador y objeto sólo admite dos posibilidades...

Pero como no puedo detenerme en intuiciones de este tipo si es que ellas deben convertirse en conocimientos, y puesto que es preciso que las refiera, en tanto que representaciones, a cualquier cosa que exista en el objeto y que yo determine mediante aquellas, no me queda más que plantear dos hipótesis:

...o es la mente del que observa la que se adecua al mundo exterior...

1) O los conceptos, con los que cumplo esta determinación, se basan también en el objeto –y en este caso me encuentro en la misma dificultad respecto al modo en que puedo conocer cualquier cosa *a priori*–.



...o bien es el objeto el que debe adecuarse a los conceptos del que observa.

2) O bien los objetos –o lo que es lo mismo, la experiencia, en la que ellos son los únicos conocidos (en tanto que objetos dados)– se basan en estos conceptos.

Si la protagonista del conocimiento es la mente del observador, entonces será posible encontrar los principios a priori que regulan su funcionamiento.

Así pues, repentinamente veo una más fácil vía de salida en el segundo caso, porque la experiencia es un tipo de conocimiento que requiere el concurso del intelecto, cuya primera regla debo suponer por mí mismo que sea la de que todos los objetos me han sido dados. Y a causa de ello, todos los objetos de la experiencia deben *a priori* basarse necesariamente en ellos, y concordar en todo con ellos.

La filosofía del conocimiento debe estudiar los principios a priori de la mente y la relación creada entre éstos y los objetos.

En lo que respecta a los objetos en tanto que son simplemente pensados por la razón –es decir, necesariamente–, pero que de ningún modo pueden ser dados en la experiencia (al menos como los piensa la razón), los intentos de pensarlos (¡deben, sin embargo, poderse pensar!) nos proporcionarán una excelente piedra de toque de lo que nosotros asumimos como el renovado método a priori, que es el mismo que nosotros mismos proponemos.

A PRIORI/A POSTERIORI
Apriorístico es todo juicio elaborado sin necesidad de recurrir a la experiencia. Se trata casi siempre de afirmaciones que se limitan a explicar mejor un elemento ya implícito en el sujeto. Por ejemplo: la afirmación *este cuerpo tiene un peso* puede ser pronunciada siempre, incluso antes de evaluar el cuerpo en cuestión, ya que no hay ningún cuerpo que carezca de peso. *A posteriori*, en cambio, son aquellos juicios que pueden ser enunciados sólo como consecuencia de una experiencia particular y concreta: por ejemplo, la afirmación *este cuerpo es muy pesado.*

La mente debe criticarse a sí misma 136

EL PROBLEMA ¿Cuál es la tendencia espontánea de la mente en el ámbito cognoscitivo?
LA TESIS La razón humana debe proceder a una autocrítica, estableciendo de una vez por todas cuáles son los límites de su radio de acción (y más allá de los cuales sólo podría aventurarse abandonando, obviamente, toda pretensión de certeza). El proceder kantiano actúa sobreentendiendo que la mente tiene una espontánea e irrefrenable tendencia a ir más allá de esos límites, y que debe por ello ser controlada. Hay en la psique un impulso irresistible a superar el ámbito de la experiencia verificable para formular conjeturas hipotéticas, doctrinas metafísicas o, más simplemente, fantásticas (entre los múltiples significados que el término *crítica* asume en los textos de Kant, figura también el de restringir a la mente para que no sobrepase los límites de su propia validez).

La filosofía del conocimiento describe los esquemas mentales innatos y universales que condicionan la experiencia.

De ello deriva la idea de una ciencia especial, que bien podrá tomar el nombre de *Crítica de la razón pura*. En efecto, la razón es la facultad que nos da los principios del conocimiento *a priori*. Razón pura es, por lo tanto, aquella que contiene los principios para conocer cualquier cosa puramente *a priori*; un órgano de la razón pura sería un conjunto de principios según los cuales todos los conocimientos también *a priori* pueden adquirirse y poner efectivamente en acto.

El objeto de tal filosofía no es aumentar nuestro conocimiento...

La aplicación total de un órgano semejante constituirá un sistema de la razón pura. Pero como sea que este sistema, aun siendo muy requerido, deja abierta todavía la cuestión de si también aquí es posible una extensión en general de nuestro conocimiento, y en qué casos, se podrá entonces considerar una ciencia de la simple valoración de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites, como la propedéutica del propio sistema de la razón pura.

...sino una crítica negativa a la pretensión de la razón de explicarlo todo, señalándole sus límites insuperables.

Una ciencia concebida de tal modo no debiera ser denominada doctrina, sino tan sólo crítica de la razón pura; y su utilidad respecto a la especulación sería, en realidad, sólo negativa, ya que más que para ampliarla, serviría simplemente para purificar nuestra razón liberándola de los errores, lo que ya supone un gran beneficio.



Retrato de Kant

JUICIOS SINTÉTICOS *A PRIORI*
En la terminología kantiana representan a las afirmaciones (juicios) dotadas de universalidad y necesidad que, aun siendo *a priori* –es decir, proviniendo de cualquier experiencia– son tan fecundas (sintéticas, en la terminología de Kant) que pueden emplearse como axiomas de partida del saber científico. Un importante ejemplo de juicio sintético a priori es el principio de *causa-efecto*; es decir, el axioma de que *todo en el mundo tiene una causa*.

137 La diferencia entre juicios analíticos y sintéticos

EL PROBLEMA ¿Es posible construir una tipología de los juicios del conocimiento?
LA TESIS Los juicios analíticos son característicos de la tradición racionalista cartesiana, que construía la ciencia como explicación deductiva a partir de ciertas verdades evidentes (*véase* 96). Los juicios sintéticos, en cambio, son típicos de la tradición empírica, que describía el conocimiento como aprendizaje de la experiencia (*véase* 120). Los juicios analíticos tienen, ciertamente, el valor de su ser indiscutibles (reduciéndose a ser, en el fondo, afirmaciones obvias), pero lo cierto es que no pueden constituir el fundamento de un progreso cognoscitivo. Por otro lado, y pese a su riqueza en nuevos conocimientos, también los juicios sintéticos presentan un límite insuperable en su dependencia de una experiencia concreta. Y si la existencia de algo sólo pudiese afirmarse tras haber tenido una experiencia concreta de ello, evidentemente la ciencia debería renunciar a ser predictiva. Según Kant, se trata de formular una aproximación cognoscitiva que relacione la certeza y la universalidad apriorística de los juicios analíticos con la fecundidad cognoscitiva de los juicios sintéticos. Es necesario, por lo tanto, una aproximación global al conocimiento, superando tanto la tradición del racionalismo como la del empirismo.

Juicios analíticos y juicios sintéticos.

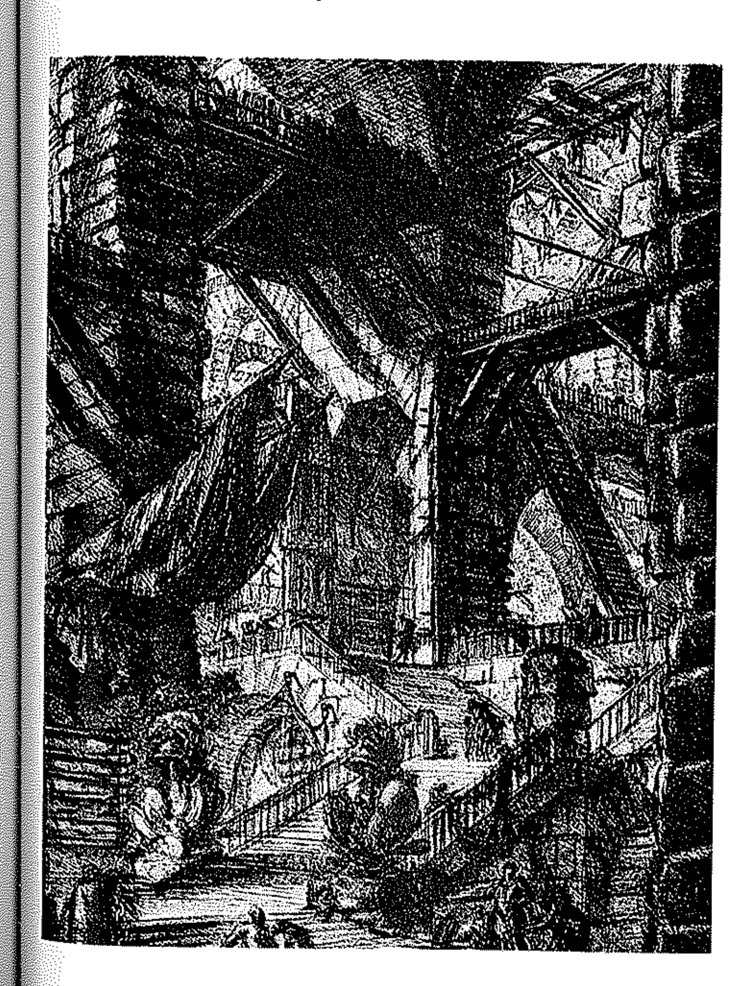
• En todos los juicios en los que se piensa la relación entre un sujeto y un predicado (me refiero sólo a los afirmativos, puesto que la aplicación a los juicios negativos resulta más fácil), esta relación puede tener dos formas: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto A, o bien B se halla completamente fuera del concepto A, aunque guarde con él alguna relación. En el primer caso, enuncio un juicio analítico; en el segundo, uno sintético.

Diferencia sustancial entre juicios analíticos y juicios sintéticos.

Los juicios analíticos (afirmativos) son, por lo tanto, aquellos en los que se piensa la conexión entre predicado y sujeto mediante la identidad, mientras que se llamarán juicios sintéticos aquellos en los que dicha conexión se piense sin identidad.

El procedimiento analítico es explicativo y desarrolla un contenido ya conocido. Los conocimientos sólo se adquieren a través de los juicios sintéticos.

Los primeros también podrían denominarse juicios explicativos, y extensivos los segundos; en efecto, nada añaden los primeros mediante el predicado al concepto del sujeto, sino que se limitan a descomponer el concepto, por análisis, en sus conceptos parciales, que ya estaban pensados en dicho concepto del sujeto (aunque de forma confusa). Por el contrario, los segundos añaden al concepto del sujeto un predicado que ni estaba pensado en él, ni podía extraerse mediante alguna descomposición suya.



Cárcel fantástica *(Giovan Battista Piranesi, 1761). La insistencia de Kant en el concepto de límite y en la metáfora jurídica según la cual la mente debe citarse a sí misma a juicio, sugiere una comparación con la poética de Piranesi, contemporáneo suyo.*

Dado que no hay cuerpo sin extensión, notar la extensión de un cuerpo es algo obvio (un juicio analítico).

Si digo, por ejemplo, *todos los cuerpos son extensos*, tenemos un juicio analítico. En efecto, no tengo necesidad de ir más allá del concepto que relaciono con la palabra *cuerpo* para encontrar la extensión que a él se vincula. Para hallar ese predicado, no necesito más que descomponer dicho concepto; es decir, adquirir conciencia de la multiplicidad que pienso que él contiene siempre. Se trata, pues, de un juicio analítico.

Dado que los cuerpos pueden ser pesados o ligeros, la afirmación de que todos son pesados no sería exactamente obvia (un juicio sintético).

Por el contrario, si digo *Todos los cuerpos son pesados*, el predicado constituye algo completamente distinto de lo que pienso en el simple concepto de cuerpo en general. Consecuentemente, de la adición de semejante predicado surge un juicio sintético.

ESPACIO Y TIEMPO
Espacio y tiempo son nociones sobre las que mucho han reflexionado los filósofos (*véase* 53, 184,189) y que tienen un papel fundamental en el conocimiento científico. Las observaciones escépticas de Hume –que, llevando a sus extremas consecuencias la perspectiva *empirista*, demostraron la inconsistencia de las nociones de espacio y tiempo reduciéndolas al fruto de un simple *hábito*– animaron a Kant a formular la completa prospectiva del *criticismo*. Kant cree resolver este desafío considerando el espacio y el tiempo como dos *formas sintéticas a priori* de la percepción. Dicho de otro modo, el espacio y el tiempo no son realidades absolutas y extrañas al hombre, ni tampoco hábitos subjetivos, sino dos esquemas mentales que estructuran íntimamente la psique humana. En cuanto tales, son universales: es decir, están presentes del mismo modo en todos los hombres de todas las épocas. Por lo tanto, sobre estos esquemas se puede fundar una ciencia que no tenga la presunción de ser objetivamente verdadera (es decir, de describir el mundo en su objetividad), sino, más modestamente, de ser universal (es decir, válida para todos los hombres).

CRITICA DE LA RAZÓN PURA
Es el título de la obra más importante de Kant, cuyo contenido consiste en la aplicación del principio del *criticismo* a las facultades cognoscitivas de la mente. Este contenido ser resume en un análisis general de la validez y los límites de la razón humana considerada de modo *puro*: es decir, no en el ejercicio de su aplicación, sino en sus estructuras esquemáticas *a priori*, independientemente de cualquier experiencia concreta.

138 Espacio y tiempo no son realidades, sino esquemas mentales

EL PROBLEMA ¿Cuáles son las formas a priori de la sensación? ¿En qué consisten el espacio y el tiempo?
LA TESIS Espacio y tiempo no son determinaciones objetivas de la realidad a las que nuestra mente se adecua, sino, por el contrario, esquemas mentales (formas a priori) que preceden, condicionan y estructuran toda nuestra percepción del mundo externo. Para comprender el razonamiento de Kant, basta con preguntarse en qué dimensión del tiempo viviríamos si la existencia humana fuese mucho más breve o mucho más extensa de cuanto es. Si, hipotéticamente, la vida durase sólo unas horas –como ocurre con ciertas minúsculas especies animales–, también lo que llamamos tiempo tendría un significado diferente. En consecuencia, lograríamos aprehender sensiblemente determinaciones que para nosotros son puramente teóricas: por ejemplo, la noción de milésima de segundo. Y si fuésemos seres dotados de un cuerpo mucho más pequeño o mucho más grande, también el espacio sería distinto: un microbio no percibe la misma dimensión espacial que un elefante. Por lo tanto, el mundo en que vivimos es, al menos en parte, también el fruto de nuestro modo, peculiarmente humano, de existir.

• El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas; es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos y capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición...

Lo que llamamos espacio no es una dimensión objetiva de la realidad.

El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos; es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo en esa condición nos será posible alcanzar la intuición externa.

El espacio es el modo en que la psique estructura la conciencia fenoménica que proviene del mundo.

El tiempo no es algo que exista por sí mismo o que sea inherente a las cosas como su determinación objetiva, es decir, algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición.

Tampoco el tiempo es una realidad objetiva.

El tiempo no es más que la forma del sentido interno: esto es, del intuirnos a nosotros mismos y a nuestro estado interno. El tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general.

El tiempo es un esquema psíquico, una forma a priori de la mente.

En tanto que forma pura de toda intuición externa, el espacio se refiere, como condición a priori, sólo a los fenómenos externos. Por el contrario, toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del psiquismo, al estado interno. Ahora bien: éste se halla sometido a la condición formal de la intuición interna y, consecuentemente, pertenece al tiempo. De ello se deduce que el tiempo constituye una condición a priori de todos los fenómenos en general.

También el esquema temporal es condición de existencia de las intuiciones espaciales. Tiene, por tanto, carácter fundador.

En toda sensación hay un a priori 139

EL PROBLEMA ¿Cómo funciona la percepción?
LA TESIS La innovadora descripción del funcionamiento de la percepción constituye la base de la doctrina kantiana del conocimiento. A lo largo de toda la historia del pensamiento, ningún filósofo había puesto en duda el dogma de la pasividad de la sensación: la vista no puede elegir lo que ve, así como el oído no decide lo que oye. Los órganos de la percepción sólo pueden registrar de forma pasiva –y con más o menos fidelidad– las impresiones que le llegan del exterior. Ciertamente, Kant admite también que hay un aspecto de la percepción (la *materia* de la percepción) que es totalmente independiente de los órganos de los sentidos: lo que vemos o sentimos depende indudablemente de lo que en verdad existe en el mundo, de las ondas luminosas o sonoras que llegan a la vista o al oído. Pero la vista no funciona como un máquina fotográfica: una parte de la percepción (su forma) depende exclusivamente del sujeto, de los esquemas (espacio-temporales) a priori que estructuran su psique. En otros términos: el mundo en sí (el *nóumeno*) no cambia, pero si la mente humana cambiase (si, por ejemplo, el hombre estuviese dotado de órganos perceptivos diferentes de los que posee) viviríamos en un mundo distinto, para nosotros, del actual.

La sensación es el efecto de un objeto sobre los sentidos.

• El efecto de un objeto sobre la capacidad representativa en tanto resultamos afectados es la sensación.

Fenómeno es el producto de una intuición sensorial.

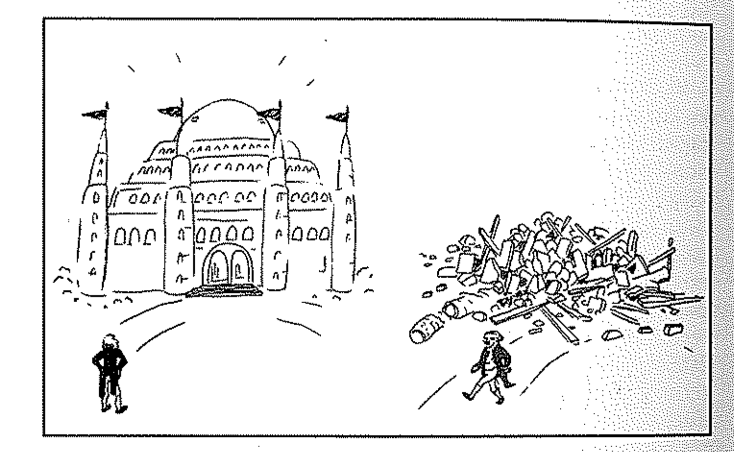
La intuición que se refiere al objeto mediante una sensación se llama empírica. El objeto indeterminado de una intuición empírica toma el nombre de fenómeno.

En todo fenómeno hay una materia, dada por el objeto, y una forma, presente en el sujeto.

Llamo materia en el fenómeno a aquello que corresponde a la sensación. A lo que, en cambio, hace que la multiplicidad del fenómeno pueda ser ordenada en relaciones concretas, lo llamo forma del fenómeno.

Las formas a través de las cuales el sujeto organiza la materia fenoménica son a priori, anteriores a cualquier experiencia sensorial.

Dado que aquello en lo que sólo las sensaciones se ordenan y pueden ser puestas en una determinada forma no puede, a su voluntad, ser sensación, la materia de todo fenómeno nos es dada sólo a posteriori, pero su forma respectiva debe en todos los fenómenos encontrarse ya a priori en el alma, y debe ser considerada, por lo tanto, separadamente de toda sensación.



La casa de la metafísica antes y después de la Crítica de la razón pura.

140 La existencia de Dios nunca podrá ser probada

EL PROBLEMA ¿Se puede demostrar la existencia de Dios con argumentos racionales?
LA TESIS San Anselmo de Aosta había intentado inferir la existencia de Dios como consecuencia lógica de su naturaleza perfecta (*véase* 57), según la idea de que un ser absolutamente perfecto no puede estar privado del atributo de la existencia. Sin embargo, este razonamiento presenta un gran error: no es posible afirmar la existencia de un objeto basándonos en la idea que de él tenemos, aun cuando le atribuyamos el carácter de la perfección absoluta. En efecto, siguiendo la argumentación de san Anselmo, deberíamos declarar como existentes también a, por ejemplo, cien monedas, en tanto que podamos imaginarlas, pensarlas y definirlas de forma perfecta, puesto que también en este caso la idea de absoluta perfección debería contener la existencia. Según Kant, la teología racional es una *ciencia imposible*, lo que no significa exactamente que Dios no exista, sino tan sólo que no puede probarse.

La existencia de un objeto no puede derivar de su definición conceptual.

• Así pues, sea cual sea el contenido de un concepto, tanto en su cualidad como en su extensión, nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuir existencia a dicho concepto.

La verificación perceptiva es el único criterio cierto de existencia.

En los objetos de los sentidos, eso sucede relacionándolos con alguna de nuestras percepciones según marquen las leyes empíricas. Pero no existe medio alguno de conocer la existencia de los conceptos del pensamiento puro, puesto que tendríamos que conocerla completamente a priori.

No podemos afirmar la existencia de las cosas de las que sólo tenemos una idea pura no experimental, aun cuando eso no implica que no puedan existir.

Pero nuestra conciencia de toda existencia (sea inmediata, en virtud de la percepción, sea mediante inferencias que enlacen algo con la percepción) pertenece por entero a la unidad de la experiencia. No podemos afirmar que una existencia fuera de este campo sea absolutamente imposible, pero constituye un supuesto que no podemos justificar por medio alguno.

De la idea de Dios como ser perfecto no deriva la existencia de Dios.

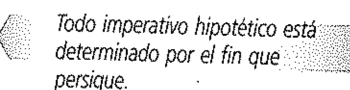
El concepto de un ser supremo es una idea muy útil en no pocos aspectos. Pero, precisamente, por tratarse de una simple idea es totalmente incapaz de ampliar por sí sola nuestro conocimiento respecto de lo que existe.

Entre el plano de la lógica y el de la existencia hay un salto, como lo hay entre la contabilidad de los gastos domésticos (falsificables) y la riqueza efectiva.

Todo el esfuerzo y el trabajo invertidos en la conocida prueba ontológica de la existencia de un Ser supremo ha sido, pues, inútil. Queda demostrado que, mediante simples ideas, un hombre podría ganar los mismos conocimientos que dinero podrá ganar un mercader que, para mejorar su propia condición, optara por añadir algunos ceros al balance de sus cuentas.

El imperativo categórico en cuatro casos 141

EL PROBLEMA ¿En qué consiste la ley moral? ¿Cómo se determina el valor ético del comportamiento?
LA TESIS La doctrina del imperativo categórico, núcleo de la doctrina kantiana, afirma que un comportamiento puede llamarse moral cuando puede ser universalizado; es decir, cuando es fiel a una norma que supera el caso concreto, la utilidad o el interés personal. En otros términos, existen según Kant comportamientos que la conciencia reconoce justos o erróneos en sí mismos, independientemente de las consecuencias y de la situación concreta en la que se explican. La acción debida encuentra su propio fin sólo en sí misma y en ninguna otra parte. Es significativo que Kant sintiese la necesidad de añadir el análisis de algunos casos concretos a la enunciación teórica de la doctrina. En efecto, en el plano de la ética, la psique tiende espontáneamente a relativizar y justificar mediante consideraciones particulares y acciones específicas que en la teoría se niegan. Pero si un comportamiento entra en el imperativo categórico, pudiendo ser universalizado como ley general, no es negociable y deberá, sin duda, ser puesto siempre en acto. (De *Metafísica de las costumbres*.)



Todo imperativo hipotético está determinado por el fin que persigue.

• Si pienso un imperativo hipotético en general, no sé que contendrá hasta que se me presente. Si, en cambio, pienso un imperativo categórico, sé inmediatamente qué es lo que contiene.

El imperativo categórico no está condicionado por ningún fin.

En efecto el imperativo, además de la ley, no contiene otra cosa que la necesidad, de acuerdo a la máxima, de ser conforme a esa ley, sin que ésta esté sometida a condición alguna.

El imperativo categórico indica una posible universalización del comportamiento en cuestión.

Por consiguiente, sólo queda la universalidad de una ley en general a la que debe conformarse la máxima que guía la acción, y es sólo esta conformidad lo que el imperativo presenta como necesario.

PRIMER CASO

¿Puede el dolor justificar el suicidio?

Debido a una serie de males sufridos que han terminado por llevarle a la desesperación, un hombre siente un gran disgusto por la vida. Pero aún se halla en posesión de su razón, por lo que puede preguntarse si quitarse la vida constituye o no una violación del deber hacia sí mismo.

La cuestión ética se resuelve mediante la generalización: ¿podría el suicidio convertirse en norma?

Se pregunta entonces si la máxima de su acción podría convertirse en ley universal natural. Su máxima sería: *por amor a mí mismo, establezco el deber de poder abreviar mi vida desde el momento en que, prolongándola, puedo esperar más males que satisfacciones.* Se trataría ahora de saber sólo si este principio del amor a sí mismo podría convertirse en una ley universal natural.

La naturaleza es instinto de vida y no puede admitir el deseo de muerte.

Sin embargo, se advierte de inmediato que una naturaleza semejante, cuya norma es destruir la vida misma basándose justamente en ese sentimiento cuya especial función es instar al desarrollo de la vida, sería una contradicción consigo misma y no podría subsistir como naturaleza.

El suicidio y la eutanasia están en contradicción con el principio categórico.

Por consiguiente, esta máxima no puede ocupar en absoluto el lugar de una ley universal de la naturaleza, y es por ello completamente contraria al principio supremo de todo deber.

CASO SEGUNDO

En una situación totalmente excepcional (por ejemplo, ante una situación de gran necesidad económica), ¿sería lícito no cumplir la palabra dada?

A otro individuo, la necesidad le obliga a pedir dinero prestado. Aunque sabe que no podrá devolverlo, sabe también que no se lo prestarán si no se compromete seriamente a devolverlo en una fecha determinada. Él sentirá sin duda un gran deseo de cumplir con su promesa, pero aún le quedará suficiente conciencia como para preguntarse si no está prohibido y si es contrario al deber el tratar de salvar su necesidad de esa manera.

¿Qué sucedería si todos los individuos en condiciones semejantes se comportasen de este modo?

Sin embargo, suponiendo que tomase semejante decisión, la máxima de su acción significaría: *cuando me encuentro en una situación de necesidad económica pido dinero prestado prometiendo devolverlo, aunque sé que no lo haré. Pues bien, es muy posible que este principio del amor a sí mismo o de la propia necesidad esté ligado a mi futuro bienestar, pero por el momento la cuestión es: ¿es esto justo? Yo transformo, entonces, la exigencia del amor a sí mismo en una ley universal y me hago la siguiente pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se convirtiese en ley universal?*

Mantener las promesas es un imperativo categórico que en ningún caso admite excepción.

Ahora bien: veo inmediatamente que jamás podría valer como ley universal de la naturaleza. Porque admitir como ley universal que todo hombre que crea encontrarse en una situación de necesidad pueda prometer cualquier cosa que se le pase por la cabeza sin tener el propósito de cumplirlo, tornaría imposible cualquier promesa e inalcanzable lo que queremos conseguir con ella, puesto que nadie creería ya entonces lo que se le promete, sino que se burlaría de ello como si de vanas ficciones se tratara.

CASO TERCERO

No desarrollar a fondo el propio talento, ¿constituye un pecado de omisión?

Un tercer individuo se siente en posesión de un ingenio tal, que cualquier aplicación que hiciese del mismo podría convertirle en un hombre útil en muchos aspectos. Pero como disfruta de una posición acomodada, prefiere abandonarse al placer antes que esforzarse en extender y perfeccionar sus felices aptitudes naturales. No obstante, se pregunta si su máxima de descuidar los dones naturales, que es en sí misma acorde a su tendencia al goce, concuerda igualmente bien con lo que se llama deber.

Si se generalizase este comportamiento, toda la cultura sufriría una regresión.

Ahora bien: él ve claramente que, pese a una ley universal como ésa, sin duda una naturaleza podría aún subsistir, incluso cuando el hombre (como el habitante de los mares del Sur) dejase arruinar su talento sin pensar más que en conducir su vida en pos del ocio, del placer, de la propagación de la especie; del goce, en suma. Pero él no puede en absoluto desear que eso se convierta en ley universal de la naturaleza, o que ello sea innato en nosotros como instinto natural.

El imperativo categórico impone a cada individuo desarrollar mejor sus propias capacidades.

Porque, como ser racional, desea, necesariamente, que todas sus facultades se desarrollen en él, dado que le han sido otorgadas para que le sirvan a toda clase de fines posibles.

CASO CUARTO

La indiferencia hacia los demás, ¿es éticamente lícita?

Finalmente, un cuarto individuo a quien la suerte le sonríe, razona de este modo al ver luchar a los hombres (a quienes podría ayudar) con grandes dificultades: *¿Qué me importa? Que cada uno sea tan feliz como al Cielo le plazca o como le dicte su propio entender. Yo jamás le sustraeré la mínima parte de lo que tiene; al contrario: nunca le envidiaré. Simplemente, no siento que deba contribuir en algo a su bienestar o ayudarle en su necesidad.*

Es posible la existencia de una sociedad basada en la indiferencia y el egoísmo; de existir, sería sin duda menos hipócrita que otras.

Y si tal manera de pensar se convirtiese en una ley universal de la naturaleza, la especie humana podría sin duda subsistir, en mejores condiciones que cuando se habla continuamente de simpatía y de benevolencia y se afana incluso en practicarlo llegado el caso; pero luego, al contrario, en cuanto se da la ocasión se engaña y se trafica con el derecho de los hombres o se les daña de cualquier otro modo.

Pero la generalización del comportamiento egoísta se convierte en un posible perjuicio para el propio egoísta.

Pero, aun cuando fuese posible la existencia de una ley universal natural conforme a esa máxima, sigue siendo imposible pretender que un principio semejante valga universalmente como ley de la naturaleza. Porque cualquier voluntad que adop-

tase esta actitud estaría en contradicción consigo misma, en tanto que podrían darse casos en los que este hombre pueda tener necesidad del amor y simpatía de los demás; por consiguiente, en esos casos, no tendría la menor esperanza de obtener la ayuda que desea por imposición de la misma ley que su propia voluntad ha establecido.

Hay un método seguro para resolver los problemas éticos: preguntarse si el proceder en cuestión pudiese llegar a ser universal.

Todos éstos no son más que algunos de los numerosos deberes reales o, al menos, de los que nosotros consideramos como tales, cuya derivación del único principio que hemos expuesto salta de manera sin lugar a dudas evidente a la vista. Es preciso que pueda desearse que lo que es una máxima de nuestras acciones se convierta en ley universal. Éste es el canon que permite la apreciación moral de nuestra acción en general.

SUBLIME

Es, en el campo de la estética, el juicio de belleza sobre objetos de por sí impresionantes, desmesurados, capaces de suscitar no una impresión de armonía, sino también de potencia, miedo o dolor sin límites. Según Kant, existe un sublime *matemático* –la contemplación de la infinitud numérica– y un sublime *natural* –la observación de los aspectos asombrosos de la naturaleza (los huracanes, las altas montañas, los abismos, etcétera)– que el hombre busca movido por su propia naturaleza.

Un alud en los Alpes (*P. J. de Luotherbourg*). *La noción de sublime natural tuvo una notable influencia en la pintura de la primera mitad del s. XIX.*

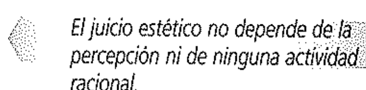


¿Es hermoso un huracán? No, es sublime 142

EL PROBLEMA ¿Existe un solo tipo de belleza? ¿En qué se basa el juicio estético?
LA TESIS Los juicios de gusto son de varios tipos. Es preciso distinguir lo *agradable* –lo que es apreciado a nivel sensorial– del *placer estético* propiamente dicho. Éste se basa en *juicios reflejos*, es decir, sobre una valoración que no considera directamente al objeto mismo, sino a la relación entre éste y nuestro espíritu. Hallamos belleza en aquellas cosas en las que, como en un espejo, vemos reflejados los criterios de armonía y de equilibrio que estructuran nuestra mente. El juicio de belleza, según Kant, es sólo una de las dos modalidades posibles del placer estético. Existe además la valoración de lo *sublime*, término atribuible a todo lo desmesurado, ilimitado y, por lo tanto, emocionante y asombroso. Valgan como ejemplos la erupción de un volcán, la potencia de un huracán o la profundidad de un abismo. También en este caso el juicio es de tipo reflejo, puesto que la sensación no es ciertamente la implicada (tanto, que sólo podemos apreciar estos terribles fenómenos naturales cuando nuestra persona no se ve directamente comprometida, en cuyo caso el miedo prevalece sobre cualquier emoción estética). La conmoción que suscita lo sublime surge del dramático contraste que se establece entre nosotros y el objeto, de modo simétrico y contrario a la relación de armonía característica de lo *bello*. Al contemplar las nubes de un temporal o una tempestad en el mar experimentamos, por una parte, disgusto por no alcanzar a distinguir toda su grandeza y, por otra, placer porque nuestro espíritu, ejercitando un parangón entre nosotros y la naturaleza, se eleva a la idea de lo infinito. (De *Crítica del juicio*.)

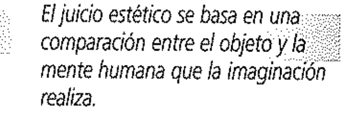
• Lo bello concuerda con lo sublime en que ambos gustan por sí mismos. Además, ambos también no presuponen ni un juicio de los sentidos ni un juicio determinante del intelecto, sino un juicio de reflexión.

El juicio estético no depende de la percepción ni de ninguna actividad racional.



En consecuencia, el placer no depende en ellos de una sensación (como para lo agradable) ni de un concepto determinado (como para lo bueno), aunque se refiere, sin embargo, a conceptos (si bien indeterminados) para los que el placer está ligado a la pura exhibición o a la facultad de exhibirse. De modo que en una intuición dada, esta facultad (o, en otros términos, la imaginación) se considera acorde con la facultad de los conceptos del intelecto o de la razón, y en provecho de ella.

El juicio estético se basa en una comparación entre el objeto y la mente humana que la imaginación realiza.



Por ello, ambos juicios son singulares, pero se proponen como juicios universales respecto a cada sujeto, si bien únicamente pretenden el sentimiento del placer y no el conocimiento del objeto.

«Me gusta» es una afirmación subjetiva. «Es bello» es universal.

Pero saltan a la vista, también, las considerables diferencias. Lo bello de la naturaleza tiene que ver con la forma del objeto, la cual consiste en la limitación; lo sublime, en cambio, se puede encontrar incluso en un objeto carente de forma en cuanto implique o provoque la representación de lo ilimitado, pensado por lo general en su totalidad. De modo que lo bello podría ser considerado como exhibición de un concepto indeterminado del intelecto, y lo sublime como exhibición de un concepto indeterminado de la razón.

Lo bello es limitado y comprensible por la razón (el intelecto). Lo sublime no tiene límites y se dirige a la imaginación.

En el primer caso, el placer está ligado a la representación de la cualidad; en el segundo, en cambio, está ligado a la representación de la cantidad.

Sublime es lo que es enorme y grande.

La relación entre mente y objeto bello es lineal, directa y única.

Entre los dos tipos de placer hay, además, otra notable diferencia con relación a la especie. Lo bello implica directamente un sentimiento de agilidad e intensificación de la vida, y por ello se puede conciliar con los atractivos y con el juego de la imaginación.

La relación entre mente y objeto sublime es ambigua y contradictoria.

El sentimiento de lo sublime, en cambio, es un placer que sólo surge indirectamente; es decir, que está producido por el sentimiento de un impedimento momentáneo, seguido por una efusión más fuerte de las fuerzas vitales; por ello, en tanto que emoción, no se presenta en el uso de la imaginación como un juego, sino como algo serio.

Lo sublime también produce extrañamiento, angustia y terror.

Por lo tanto, lo sublime no puede ser vinculado a atracción alguna; y puesto que el espíritu no es atraído simplemente por el objeto, sino que es atraído y rechazado, alternativamente, el placer de lo sublime no es tanto una alegría positiva como algo que contiene, sobre todo, maravilla y estima. Es decir, algo que merece ser llamado un placer negativo.

Lo sublime gusta porque subraya nuestra limitación, estimula la imaginación e incita a ir más allá de los límites de lo humano.

Pero he aquí la diferencia más importante entre lo sublime y lo bello: si tomamos en consideración ante todo sólo lo sublime de los objetos naturales (el del arte está siempre limitado a la condición del acuerdo con lo natural) hallaremos que la belleza natural (presente de por sí) incluye en su forma una finalidad por la que el objeto aparece como predispuesto para nuestro juicio y, por ello, constituye en sí mismo un objeto de placer. En cambio, lo que sin razonamiento y en la simple aprehensión produce en nosotros el sentimiento de lo sublime, puede para nuestro juicio parecer, respecto a la forma, contrario a la finalidad, inadecuado a nuestra facultad de exhibición y casi violentamente opuesto a la imaginación misma. Sin embargo, siempre será juzgado como más sublime cuanto mayor sea tal violencia.

143 ¿Es posible la paz?

EL PROBLEMA ¿Es posible eliminar la guerra? ¿En qué condición se podría alcanzar una paz perpetua y mundial?
LA TESIS Para conseguir la paz mundial, todas las naciones del mundo deben reunirse en una única federación de Estados libres y establecer un derecho internacional basado en una constitución republicana y liberal a nivel planetario. No obstante el inextinguible antagonismo en las relaciones humanas, la paz perpetua y la coexistencia pacífica entre los pueblos son posibles y factibles si se expanden a escala internacional los principios de justicia social *elaborados por las constituciones en vigor en los Estados liberales. (De Metafísica de las costumbres.)*

El problema de la paz no debe convertirse en una discusión teórica.

• No se trata de saber si la paz perpetua es algo real o un sin sentido, ni si nos engañamos o no en nuestro juicio teórico cuando aceptamos el primer caso.

Que en realidad sea o no posible, no importa. Es necesario pensar en la paz como un acontecimiento posible.

Debemos actuar basándonos en ella como si se tratase de algo posible –aunque de seguro no lo es–. Y en vistas a este objetivo, establecer la constitución (quizás el republicanismo de todos los Estados tomados en conjunto y en particular), que juzguemos como la más apta para regirnos y para poner fin a estas guerras impías hacia las que todos los Estados, sin excepción, han dirigido hasta ahora sus instituciones internas, como si se tratase de su fin supremo.

La paz tiene que llegar a ser una idea reguladora que guíe la conducta de los políticos.

De este modo, si no podemos lograr tal objetivo y si para nosotros continúa siendo siempre un piadoso deseo, al menos, ciertamente, no nos engañaremos proponiéndonos la máxima de tender a ello sin cesar, porque éste es nuestro deber.

Para una constitución republicana mundial 144

EL PROBLEMA ¿Cuál es la mejor forma de Estado? ¿La agresividad humana hace la guerra inevitable?
LA TESIS Aun reconociendo que el antagonismo y la agresividad son elementos de base (y, por lo tanto, imposibles de erradicar) de la psicología humana, Kant afirma su propia fe en la utopía pacifista. No puede haber guerras civiles en un Estado de derecho capaz de salvaguardar los principios fundamentales de la igualdad social, de la libertad individual, de la representatividad y división de poderes. Para comparar este punto con la crítica de Hegel, *véase* 161. (De *La paz perpetua.*)

La sociedad humana produce una conflictividad imposible de erradicar.

• El estado de paz entre hombres que viven unos junto a otros no es un estado natural, sino más bien un estado de guerra. Aunque no siempre estallan las hostilidades, existe, sin embargo, la constante amenaza de que suceda.

La paz no es una condición natural, sino una posible conquista.

Se trata de algo, pues, que debe estar instituido, puesto que la ausencia de hostilidad no representa garantía alguna de paz. Y si tal garantía no es ofrecida por un vecino a otro (lo que sólo puede ocurrir en un estado de legalidad), el primero puede tratar al segundo, al que habrá exigido esta garantía, como un enemigo.

La constitución debe ser republicana; es decir, que garantice libertad, igualdad y obediencia a una única ley.

En primer lugar, la constitución está fundada según los principios de la libertad de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres); en segundo lugar, según los principios de dependencia de todos de una única legislación común (en cuanto súbditos); en tercer lugar, según la ley de su igualdad (en cuanto ciudadanos). La única constitución que deriva de la idea del contrato original, sobre el que toda legislación jurídica del pueblo debe fundarse, es la *republicana.*

La constitución republicana es el mejor instrumento para tender a la paz.

Esta constitución, en lo que respecta al derecho, es en sí misma la que se halla originariamente en la base de todo tipo de constitución civil. Entonces, lo único que cabe preguntarse es si es también la única que puede conducirnos a la paz perpetua. Ahora bien, la constitución republicana, además de la limpieza de su origen, al emanar de la pura fuente de la idea de

derecho, tiene también la perspectiva de ese éxito deseado: la paz perpetua. Y la razón es la siguiente.

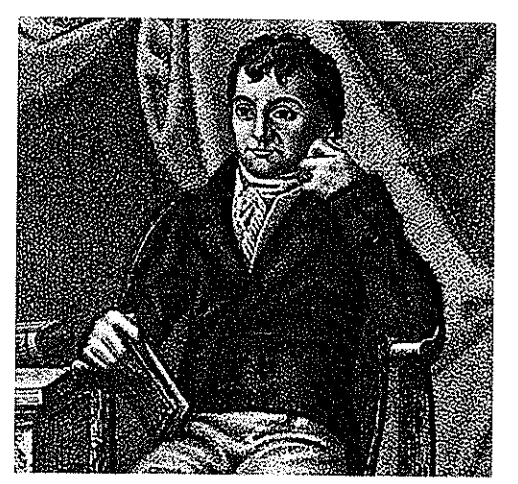
Si se dejara decidir a los pueblos, muchas guerras podrían evitarse.

Si (como por fuerza debe suceder con esta constitución) para decidir que se deba llevar o no a cabo una guerra se requiere el consenso de los ciudadanos, entonces lo más natural es que, teniendo que decidir ellos mismos todas las calamidades de la guerra (el combate entre personas; el pagar de su propio bolsillo los costes de la misma; el reparar con grandes sacrificios los daños que deja tras de sí y, para colmo de desgracias, aún hay otra que amarga la paz: cargarse de deudas que, a causa de las próximas nuevas guerras, jamás se extinguirán), reflexionarán mucho antes de dar inicio a un juego tan brutal.

La paz sólo puede garantizarse convirtiendo a los súbditos en ciudadanos protagonistas de la política.

En cambio, en una constitución en la que el súbdito no sea ciudadano –una constitución, por lo tanto, no republicana–, decidir la guerra es la cosa sobre la que menos se reflexiona en el mundo, puesto que el soberano no es un conciudadano, sino que es el propietario del Estado. Y la guerra no afectará en absoluto ni a sus banquetes, ni a sus partidas de caza ni a sus castillos en el campo.

Fichte
1762-1814


Fichte representado en un dibujo de su tiempo (Milán, Colección Bertarelli).

La vida de Johann Gottlieb Fichte parece confirmar el principio fundamental de su doctrina: ***no hay límites objetivos insuperables a la libertad del hombre; cualquier individuo, siempre que lo desee con la debida intensidad, puede superar todos los obstáculos con tal de realizarse plenamente a sí mismo.*** Nacido en el seno de una humilde familia campesina, conoció lo que es y significa la miseria (de niño trabajó cuidando ocas). Su extraordinaria inteligencia atrajo el interés de un rico y noble ciudadano de su ciudad natal, Rammeneau (Sajonia), quien le pagó los estudios. Fichte se inscribió en la facultad de Teología de Jena y comenzó a estudiar apasionadamente los textos de Kant, hasta el punto de que su primer escrito juvenil (*Ensayo de una crítica de toda revelación*, 1791), publicado anónimamente, fue atribuido al mismo Kant, quien tuvo que intervenir para aclarar el equívoco. Convertido de pronto en un autor famoso, Fichte fue reclamado por la Universidad de Jena, donde residió durante cinco años –quizá los mejores de su vida– tan plenos de acontecimientos y de obras, que acabó despertando la envidia de sus colegas. La ocasión para desacreditarle tuvo su origen en una polémica sobre ateísmo: Fichte, siempre generoso y apasionado en la polémica intelectual, se comprometió demasiado en la defensa de un discípulo suyo, acusado de sostener que el ateísmo no era sinónimo de inmoralidad y que si la ética constituía el núcleo esencial de cualquier religión, se podía ser religioso (virtuoso) aun sin creer en Dios. Fichte fue despedido y tuvo que comenzar de nuevo. Abandonó Jena para trasladarse a Berlín, ciudad en la que sobrevivió gracias a clases privadas. Volvió así a vivir en una situación de suma pobreza, que sin embargo aceptó con orgullo, considerándolo como una ocasión de crecimiento moral. Poco tiempo después volvió a la enseñanza y en 1810, año de la fundación de la Universidad de Berlín, fue nombrado profesor y más tarde rector de la misma. A tan extraordinario acontecimiento contribuyó sin duda el compromiso político en la lucha contra Napoleón, manifestado en su *Discurso a la nación alemana*. Fichte murió con poco más de cincuenta años, como consecuencia indirecta de su compromiso moral: fue contagiado de cólera por su mujer, quien lo había contraído socorriendo a soldados como enfermera voluntaria en varios hospitales militares.

Obras: *Lecciones sobre el destino del sabio* (1794); *Principios fundamentales de la doctrina de la ciencia* (1794); *Introducciones a la doctrina de la ciencia* (1797); *Discurso a la nación alemana* (1808).

145 Todo lo pone el sí mismo

EL PROBLEMA ¿Es posible determinar el principio fundamental del conocimiento? ¿Qué es el conocimiento?
LA TESIS Según Fichte, todo el sistema del saber se basa en un acto de espontánea, intuitiva y no condicionada autocreación del sujeto pensante. Incluso antes de enunciar cualquier juicio, aunque sea una simple comprobación de semejanza (como A = A), el sujeto debe intuirse a sí mismo como conciencia pensante. Así pues, el verdadero principio base de todo saber reside en la autoconciencia, en la afirmación *yo soy* (Yo = Yo). Esto cambia los términos fundamentales con los se había abordado hasta entonces el problema del conocimiento. La validez de un acto cognoscitivo no depende ya de una presunta correspondencia entre el objeto pensado y el sujeto pensante, sino que se basa en una actividad totalmente interior al sujeto e independiente del mundo. El texto reproducido y los dos siguientes han sido extraídos de la *Doctrina de la ciencia*.

El objeto de la investigación es hallar el principio fundamental del conocimiento.

• Debemos investigar el principio absolutamente primordial, absolutamente incondicionado, del conocimiento humano. Aunque se trata de un principio absolutamente primordial, no se puede demostrar ni determinar.

Pese a ser verdaderamente fundamental, este principio no podrá ser demostrado, sino tan sólo aceptado.

Debe expresar ese acto que no se presenta, ni puede presentarse, entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que se halla más bien en la base de toda conciencia y sólo la hace posible.

El principio de identidad parece ser prioritario, fundamental.

Ciertamente, solemos admitir la proposición A es A (o lo que es lo mismo, que A = A, puesto que éste es el significado de la cópula lógica) sin pensar lo más mínimo en ella, puesto que la reconocemos como totalmente cierta e indudable.

Pero un juicio de identidad ya es un producto del pensamiento: ya es el acto de un sujeto.

Con la proposición A = A se juzga. Pero todo juicio es, según la conciencia empírica, un acto del espíritu humano, pues posee todas las condiciones del acto en la autoconciencia empírica; condiciones que, para agilizar la reflexión, deben presuponerse como sabidas y ciertas.

Sin embargo, el sujeto debe reconocerse como tal con mayor profundidad. La autoconciencia del sujeto es el principio fundamental.

En la base de este acto existe algo que no se basa en nada superior, es decir, X = Yo soy. Por eso, éste es el fundamento puesto y basado absolutamente en sí mismo, base primordial de un determinado actuar del espíritu humano (anterior a todo actuar, como nos lo demostrará toda la doctrina de la ciencia) y, por lo tanto, su puro carácter, el puro carácter de la actividad en sí, hecha abstracción de las particulares condiciones empíricas de la misma.

La originaria e incondicionada autoposición creativa del sujeto está en la base de todo conocimiento.

La proposición *Yo soy Yo* tiene un valor incondicional y absoluto. Vale no sólo en cuanto a la forma, sino también respecto a su contenido.

146 Es el Yo quien determina lo que no es

EL PROBLEMA ¿Qué características debe tener un ser pensante? ¿Cuál es el objeto del conocimiento?
LA TESIS La novedad de la doctrina de Fichte radica en la definición del sujeto pensante ya no en términos de ser, como en toda la tradición filosófica precedente, sino en términos de actividad. En efecto, el primer paso de la deducción en Fichte –la afirmación de que el Yo se posiciona a sí mismo (*véase* 145)–, significa que cualquier sujeto pensante está perenne e inconscientemente empeñado en una obra de definición de sí mismo, de lo que él es y, por lo tanto, por antítesis dialéctica, de lo que no es. De ello se deduce el segundo momento de la deducción, resumido, según Fichte, en la fórmula *El Yo pone el no-Yo*. Ambos momentos comprenden la conciencia y son necesarios a ella, que asume por ello una naturaleza contradictoria. En efecto, el pensamiento es a un mismo tiempo tanto autoconciencia del sujeto pensante como identificación con el concepto pensado (este segundo aspecto es lo que comúnmente llamamos pensamiento). De este modo, según Fichte se origina una contradicción, que no es sino la actividad en que precisamente consiste la conciencia. Con otras palabras: ser un individuo significa reconstruirse en todo momento, estableciendo, por oposición antitética al mundo entero, lo que se es.

• Nada se ha puesto originariamente, excepto el Yo; sólo éste ha sido puesto absolutamente. Por ello, así, es posible oponerse al Yo absolutamente. Y lo que se opone al Yo es el no-Yo.

La autoconstrucción del yo implica la determinación de un contrario.

De la proposición material *Yo soy* se dedujo, a través de la abstracción de su contenido, la proposición puramente formal y lógica A = A. De la proposición enunciada en el presente párrafo se deduce, a través de la misma abstracción, el principio lógico -A no es = A, al que yo denominaré principio de oposición (...) Al Yo se opone absolutamente un no-Yo (...) en virtud de la pura oposición del no-Yo al Yo. Lo contrario de todo lo que pertenece al Yo, debe pertenecer al no-Yo...

Toda afirmación implica una negación; toda tesis implica una antítesis.

YO
El Yo, pronombre con el que cada individuo se designa a sí mismo, se convirtió en objeto de reflexión a partir de Descartes, quien asumió el fenómeno de la conciencia de sí como definición del hombre (*véase* 94). Fichte entiende con este término una actividad absoluta, libre, incondicionada y en cierto modo divina, según la cual todo individuo se construye a sí mismo.

NO-YO
Por exclusión, Fichte entiende por no-Yo todo lo que lo distingue de sí mismo: los objetos, el mundo en su totalidad, los demás seres humanos. Incluso el cuerpo del sujeto sede del Yo, entendido como *autoconciencia*, forma parte del no-Yo.



Fichte, miembro de la defensa pasiva.

147 Cuando el Yo se enfrenta al no-Yo

EL PROBLEMA ¿En qué consiste el conocimiento? ¿En qué consiste la ley moral?
LA TESIS El tercer paso de la deducción metafísica en Fichte constituye una síntesis de los dos anteriores, pero se sitúa en un plano distinto. Efectivamente, mientras que las dos primeras etapas –la construcción del Yo por parte de sí mismo y la simultánea delimitación del no-Yo– suceden por debajo del conocimiento consciente del sujeto –es decir, sin que se dé cuenta de ello–, la etapa tercera considera las relaciones entre Yo y no-Yo tal como aparecen en la percepción consciente de la realidad. Yo y no-Yo se manifiestan aquí como datos objetivos, separados y diferenciados. En el estado de conciencia de la vida ordinaria, el no-Yo (el mundo, la naturaleza, los demás seres humanos) representa tanto al objeto del conocimiento como al límite que se interpone a nuestra libertad. El segundo aspecto es el que interesa sobre todo al filósofo, puesto que si verdaderamente el no-Yo es en realidad fruto de una actividad inconsciente del individuo, puede concluirse que no existen verdaderos obstáculos para explicar su libertad más que los que él mismo se ponga. No hay límites objetivos a la libertad: todo individuo puede llegar a ser (o mejor: ya lo es) lo que realmente desee ser. El fin de la filosofía, por lo tanto, es ayudar al hombre a liberarse por sí mismo de los vínculos que él mismo se determina, y a hacerlo como parte de un proceso inconsciente de autoconstrucción metafísica. Lo importante, sintetiza Fichte, no es ser libre, sino liberarse.

El Yo y el no-Yo coexisten contradictoriamente en la conciencia.

• Las oposiciones que deben ser unificadas están en el Yo como conciencia. Tanto el Yo como el no-Yo son productos de actos originarios del Yo. La conciencia misma es un producto del primer acto originario del Yo, aquel por el que el Yo se pone a sí mismo.

La autoconstrucción del Yo aparece como un proceso activo. El no-Yo parece oponerse a la conciencia de manera pasiva.

El Yo es absoluta y simplemente activo. Éste es el presupuesto absoluto. De ello se deduce en primer término una pasividad del no-Yo, en tanto debe determinar al Yo como inteligencia. La actividad opuesta a esta pasividad es puesta en el Yo absoluto como actividad determinada, como aquella actividad por la que el no-Yo se determina. Por eso, de la actividad absoluta del Yo se deduce una cierta actividad determinada por él.

En la conciencia coexisten un momento infinito y otro finito.

En un sentido, el Yo debería ser puesto como infinito y, en otro sentido, como finito. Si fuese puesto como finito e infinito en un solo e idéntico sentido, la contradicción sería insoluble; el Yo no sería uno, sino dos. Por lo tanto, ¿en qué sentido el Yo es puesto como infinito y en qué otro como finito? Una y otra cualidad le son atribuidas absolutamente; el puro acto de su posición es el fundamento tanto de su infinitud como de su finitud.

La autoconciencia del Yo, en tanto que actividad espontánea y no condicionada, es un proceso infinito.

En cuanto el Yo es puesto como infinito su actividad (de poner) recae sobre el Yo mismo y sobre nada más que el Yo. Toda su actividad recae sobre el Yo, y esta actividad es la base y el ámbito de todo ser. Por esto el Yo es infinito: porque su actividad vuelve en sí misma. Y en este sentido, pues, también su actividad es infinita, puesto que infinito es lo producido por ella: el Yo.

En el momento en que la conciencia pone, el no-Yo participa de la finitud de este último.

En cuanto el Yo pone límites y, según lo que arriba se ha dicho, en cuanto se pone a sí mismo dentro de estos límites, su actividad (la de poner) no recae inmediatamente sobre sí misma, sino que opera un no-Yo que debe ser contrapuesto. Por ello ya no es actividad pura, sino actividad *objetiva* (que pone un objeto). Así pues, el Yo es finito, en tanto que su actividad es objetiva.

Pero en el acto de limitarse, la conciencia percibe su propia limitación, lo que la devuelve a una espiritualidad ilimitada, infinita.

El Yo pone *absolutamente* un objeto (un no-Yo que se le opone, contrario). Por esto, el Yo depende en su *puro poner* sólo de sí mismo, y de nada más fuera de sí...
Así pues, el Yo es absolutamente limitado; pero ¿dónde está su límite? El punto de confín se halla donde el Yo lo pone: en la infinitud. El Yo es finito porque debe ser limitado; pero es infinito en esa finitud porque el límite puede ser puesto siempre más allá, tendiendo al infinito. El Yo es infinito en cuanto a su finitud, y finito en cuanto a su infinitud.

Al explicarse de la potencia creativa del sujeto, la finitud del no-Yo resulta ser, en definitiva, un «obstáculo necesario».

El objeto no es puesto sino en tanto se resista a una actividad del Yo. Sin esta actividad del Yo, no hay objeto. Respecto al objeto, esa actividad se halla en la misma relación que lo determinante con lo determinado. Un objeto puede ser puesto sólo en tanto se resista a esa actividad, y en tanto no se resista a ella, no hay objeto.

Conocimiento y actividad son procesos dinámicos, una continua superación por parte del Yo de la resistencia opuesta por el no-Yo.

El resultado de las investigaciones llevadas a cabo hasta el momento es, por lo tanto, el siguiente: respecto a un objeto posible, la actividad pura del Yo que se vuelve sobre sí misma resulta un *esfuerzo*; y conforme a lo demostrado antes, más bien un esfuerzo infinito. Este esfuerzo infinito representa la condición de la posibilidad de todo objeto: sin esfuerzo, no hay objeto.

CONCIENCIA/AUTOCONCIENCIA
En filosofía, estos dos términos tienen respecto al uso que se hace de ellos en la vida cotidiana un significado técnico más complejo. La autoconciencia, en efecto, es algo más profundo que la mera conciencia de sí mismo, ya que es muy distinto el modo en que se es consciente de sí que el modo en que se es consciente de la existencia de los objetos del mundo. Pensar algo, tener conciencia, presupone, implícitamente, la conciencia de existir como autoconciencia, como sujeto dotado de la conciencia de sí mismo.

La misión del intelectual 148

EL PROBLEMA ¿En qué consiste la ley moral? ¿Cuál es el deber social del intelectual?
LA TESIS La metafísica idealista elaborada por Fichte (*véase* 146), que hace del no-Yo el producto de una actividad inconsciente del Yo, establece las premisas de una ética basada en la noción de superación. Si en efecto el Yo se construye a sí mismo y al mundo que lo rodea, entonces todos los obstáculos que se oponen a la perfecta realización de su libertad podrían ser superados, ya que no son más que productos de su actividad interna. En realidad, lograr el total dominio del mundo exterior y someter a la propia voluntad todo lo que parezca casual e irracional constituye una meta utópica. Si el hombre lograse ese empeño, se volvería semejante a Dios. Pero lo importante no es ser libre –es decir, gozar de una libertad objetiva–, *sino liberarse*: es decir, esforzarse en tender al perfeccionamiento de sí mismo y de la sociedad en la que se vive. (De *Lecciones sobre el destino del sabio.*)

La tarea del hombre, someter la realidad a la ley moral, es infinita. La ética impone una continua superación de los resultados conseguidos.

• Someter a uno y dominar libremente, según la propia ley, todo lo que es irracional es el fin último del hombre. Fin que es absolutamente inalcanzable y que seguirá siéndolo por siempre, hasta que el hombre deje de ser hombre y se convierta en Dios.

La ética se convierte en el esfuerzo dinámico hacia una meta inalcanzable.

Está, efectivamente, implícito en el concepto mismo de hombre el que su meta última deba seguir siendo inalcanzable, y que su camino hacia ella no tenga nunca fin.

La ética es incesante autoperfección.

Hay que afirmar, pues, que la misión del hombre no es alcanzar esta meta, sino que puede y debe acercarse cada vez más a ella. Y por ello, el acercamiento indefinido a dicha meta es su verdadera misión como hombre; es decir, como ser racional pero limitado, como ser sensible pero libre.

La tarea del intelectual es guiar a la sociedad en su proceso de liberación.

Si se define la completa armonía con uno mismo con la palabra perfección –tomada en el más alto sentido del término, como puede definirse exactamente–, la perfección deberá ser entonces la meta más alta e inalcanzable del hombre; su perfeccionamiento indefinido.

El intelectual debe educar sobre todo con el ejemplo de su propia vida.

El objetivo de todos estos conocimientos es, por lo tanto, lo que hemos determinado: lograr por medio de ellos que todas las actitudes de la humanidad se desarrollen uniformemente, pero con un progreso constante. De esto se infiere la verdadera misión de la clase de los sabios: la suprema vigilancia del progreso efectivo del género humano y el incesante incremento de este progreso.

La sociedad debe ser guiada por hombres de moral intachable.

La finalidad última de todo hombre y también de toda la sociedad –y, de hecho, también de todo lo que el sabio realice en la sociedad– es el perfeccionamiento moral de todos los hombres: el sabio debe convertir este deber último en su principal objetivo, y debe tenerlo siempre presente cuando actúe en la sociedad. Nadie que no sea un hombre recto podrá trabajar con éxito en la perfección moral de los demás...

Por lo tanto, considerado bajo este último aspecto, el sabio debe ser el hombre mejor dotado moralmente de su época: debe ser capaz de alcanzar el más alto grado de la perfección moral posible de su tiempo.

149 ¿Dogmatismo o idealismo? Depende del carácter

EL PROBLEMA ¿Por qué se elige un sistema filosófico? ¿Qué sistema filosófico garantiza la libertad?
LA TESIS Fichte sintetiza todas las posibilidades filosóficas en dos perspectivas fundamentales: 1) el dogmatismo, que considera la libertad del individuo como fundamentalmente determinada por su experiencia vital; 2) el idealismo, que, aun negando la importancia del aprendizaje, considera al individuo esencialmente libre, como un constructor de sí mismo capaz de imponer al mundo su propia voluntad. Ambas teorías parecen situarse en el mismo plano, ya que no existen argumentos decisivos en favor ni de una ni de otra. En realidad, dice Fichte, la elección no se produce según un convencimiento puramente racional, sino según el carácter y las cualidades morales del sujeto. En conclusión, quien es idealista –es decir, interiormente libre–, profesa el idealismo y vive en un mundo efectivamente libre; el que es dogmático, por el contrario, cree vivir en un mundo dominado por la necesidad objetiva, porque en su interior ya no siente amor por la libertad. (De *La doctrina de la ciencia.*)

Idealista es quien cree en su propia libertad; dogmático quien se considera determinado por el mundo en que vive.

• Idealismo y dogmatismo: éstos son los únicos sistemas filosóficos posibles. Según el primero de ellos, las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad son producto de la inteligencia (que es el presupuesto que las justifica); mientras que según el segundo sistema, son el producto de algo existente en sí mismas y que es su explicación...

Ambas filosofías son incompatibles entre sí.

Ninguno de estos dos sistemas puede confutar directamente al otro, pues la polémica que tienen entablada se refiere al primer principio, que no puede ya deducirse de otro. El uno logrará confutar el principio del otro sólo cuando sea admitido el suyo propio. Se niegan total y absolutamente.

Es necesario analizar los criterios de preferencia.

De ello se deriva una cuestión interesante: a alguien que se apercibiese de este hecho –lo que no es difícil en absoluto– ¿qué le induciría a preferir uno de los dos sistemas, y no otro?... La discusión entre el idealista y el dogmático estriba propiamente en esto: si la autonomía del Yo debe sacrificarse a la de la cosa, o viceversa.

La elección depende de las cualidades humanas del sujeto.

La elección de una filosofía depende, pues, de cómo uno sea, pues un sistema filosófico no es un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse según se nos antoje, sino que está animado por el alma de la persona que lo posee.

La filosofía de un individuo depende de su carácter.

Un carácter débil por naturaleza o debilitado por la frivolidad, el lujo refinado y la servidumbre espiritual, no se elevará nunca hasta el idealismo... Para ser filósofo (suponiendo que el idealismo se confirme como la única filosofía verdadera), hay que haber nacido filósofo, haber sido educado filósofo y haberse educado a sí mismo para serlo. No hay arte humana que convierta a nadie en filósofo.

El idealismo, filosofía de la libertad, es característico de la juventud.

Por ello, esta ciencia se augura muy pocos prosélitos entre los hombres ya hechos; si quiere tener alguna esperanza, deberá buscarla en la juventud, cuya fuerza innata aún no ha sucumbido a la laxitud de nuestra época.

IDEALISMO/DOGMATISMO

Tomemos un sujeto pensante cualquiera y examinemos sus pensamientos. Según Fichte, hay dos alternativas posibles: o se concluye que todas las actividades mentales del sujeto son causadas por la experiencia anterior y actual –y se cree, por lo tanto, que el hombre está determinado por lo externo, que está condicionado por las percepciones y por la realidad–, o bien se infiere que, a pesar del evidente aporte de la experiencia, la espiritualidad supera el horizonte de la realidad concreta y se cree por lo tanto en un hombre libre, constructor de sí

mismo. En el primer caso (una filosofía del dogmatismo), la inteligencia se modela a partir de la realidad. En el segundo caso, en cambio, es la misma realidad la que es, en un último análisis, un producto de las actividades de la inteligencia.

150 La supremacía del pueblo alemán

EL PROBLEMA ¿En qué consiste el carácter de un pueblo? ¿Cuál es el papel que tiene la lengua en la formación de una cultura?
LA TESIS No es la mezquina situación geográfica lo que determina la realidad de un pueblo, puesto que *el hombre funda una patria bajo cualquier pedazo de cielo*, sino un elemento espiritual: la lengua. En efecto, el lenguaje no es sólo un medio de comunicación, sino también el instrumento con el que la conciencia construye su propia espiritualidad. En cierto sentido, somos las palabras que utilizamos. Sobre este trasfondo resulta importante la peculiaridad mostrada por el pueblo alemán, que ha sido capaz de conservar su lengua original intacta. Según Fichte, haber rechazado sistemáticamente cualquier contaminación lingüística con los demás pueblos es la demostración de la superioridad de los alemanes, de su amor a la libertad, sostenido por una connatural espiritualidad idealista. Esto les convierte en los únicos depositarios en el mundo moderno de la antigua sabiduría original, amén de conferirles el deber de civilizar al resto de la humanidad. (De *Discurso a la nación alemana.*)

Los pueblos se distinguen por el territorio que habitan y por la lengua que hablan.

• La primera diferencia entre el destino de los alemanes y el de los otros pueblos de origen germánico estriba en que los alemanes se quedaron en los primitivos asentamientos del pueblo originario, mientras que los otros emigraban a nuevas regiones. Los alemanes conservaron su lengua y la desarrollaron; los otros adoptaron una lengua extranjera que, lentamente, transformaron a su modo. De esta diferencia inicial surgieron las ulteriores diferencias.

El elemento geográfico, que los teóricos del Estado suelen considerar de gran importancia, no tiene en realidad ninguna.

De los cambios que hemos señalado, el primero –cambiar de territorio– es insignificante. El hombre reconstruye una patria bajo cualquier pedazo de cielo y las costumbres nacionales, lejos de modificarse con el cambio de región, frecuentemente se imponen a la nueva patria y la modifican. Con todo, la diversidad de las influencias naturales en las zonas habitadas por pueblos germanos no es demasiado grande.

Los alemanes también han protagonizado cambios territoriales, pero ello no ha influido en su carácter.

Ni debe darse importancia a la circunstancia de que, en los pueblos conquistados, los germanos se hayan mezclado con las poblaciones indígenas, pues los vencedores, los dominadores –y, por lo tanto, los forjadores del nuevo pueblo surgido de la fusión de las dos razas– fueron únicamente los germanos. Por otra parte, la misma mezcla que se dio entre los germanos inmigrantes y los galos, cántabros y demás pueblos, se dio –si bien en menor medida– entre los germanos que permanecieron en su patria y los eslavos, de manera que ninguno de los pueblos de estirpe germánica puede jactarse de tener mayor pureza de raza que otro.

La diferencia reside en la lengua.

Mucho más importante –tanto como para establecer una absoluta antítesis entre los alemanes y los demás pueblos de ascendencia germánica– es la segunda diferencia: la de la lengua.

La lengua es sede de la identidad cultural.

Y quiero decir claramente que la importancia del hecho no reside en la naturaleza específica de la lengua que conserve una estirpe, o de la que otra estirpe asuma, sino en que el primer pueblo conserve su propia lengua y que el segundo asuma una lengua extranjera. Y tampoco lo que importa es saber de quiénes descienden los que siguen hablando su propia lengua, pero sí que esta lengua se haya hablado sin interrupción, puesto que los hombres son forjados por la lengua en mayor medida que la lengua es forjada por los hombres...

Es la comunidad lingüística la que forja el espíritu de un pueblo.

Si llamamos pueblo a los individuos que viven en las mismas condiciones externas capaces de influir en su lengua, y que son además capaces de perfeccionar dicha lengua mediante el continuo intercambio que hacen de ella, habrá que decir que la lengua de este pueblo es lo que es necesariamente, y que no es el pueblo quien expresa sus conocimientos, sino que son los conocimientos los que se expresan a través de él.

El pueblo alemán es el único que ha conservado una lengua originaria.

Después de milenios y a pesar de las transformaciones que durante dicho período ha sufrido sin duda la forma externa de la lengua de este pueblo, dicha lengua sigue siendo única, originaria, viva fuerza vocal de la naturaleza obligada a brotar, a fluir sin tregua a través de las cambiantes vicisitudes, hasta llegar a ser lo que la necesidad exigía que llegase a ser, y que será en el futuro lo que la necesidad le obligue a ser.

Se presenta a los pueblos la misma alternativa entre creer en el idealismo –la doctrina de la libertad– o en el dogmatismo (véase 149).

He aquí finalmente, en toda su nitidez, lo que hemos entendido como alemán en todo lo tratado anteriormente. El verdadero rasgo distintivo entre los hombres consiste en esto: o se cree que existe en el individuo un elemento absolutamente primitivo y originario, o se cree en la libertad, en una perfectibilidad infinita, en el progreso eterno de la raza humana; o no se cree en ninguna de estas cosas, sino que se cree ver y entender claramente que en la vida se da justamente todo lo contrario.

La filosofía del pueblo alemán es el idealismo. Es deber de todo alemán contribuir a la realización de la misión común.

Todos aquellos que, creando ellos mismos o produciendo, viven una vida nueva o, si no llegan a tanto, al menos rechazan resueltamente la nada y esperan temerosos a poder asirse al flujo de la vida; o si ni siquiera llegan a eso pero buscan al menos la libertad y antes que odiarla o temerla, la aman, todos éstos son hombres vivos y, considerados como pueblo, son un pueblo original. Son el pueblo por excelencia. Son alemanes. Todos los que se resignan a ser un simple producto secundario, una rama; todos los que se conocen y reconocen como tales y así lo son efectivamente en la realidad y a causa de esa creencia llegarán a serlo cada vez más, son un apéndice de la vida que existía antes de ellos y que sigue fluyendo con ellos gracias a su propio impulso. Son el eco de una voz ya apagada. Son, en definitiva, extraños al pueblo original. Para éste, no son más que extranjeros y forasteros.



Retrato de Fichte.

Schelling
1775-1854

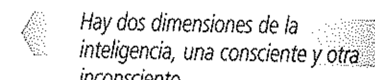

Retrato de Schelling.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling alcanzó pronto la madurez intelectual: con apenas quince años comenzó a frecuentar el seminario teológico de Tubinga, donde trabó amistad con **Hegel** (pese a tener cinco años menos, Schelling ejerció una importante influencia sobre aquél). La carrera académica de Schelling fue también rápida. Tras estudiar matemáticas y ciencias en Leipzig y Dresde, se convirtió (1798) en asistente de **Fichte** en Jena. Al año siguiente obtuvo (a la edad de apenas veinticuatro años) la cátedra que dejó Fichte al abandonar Jena tras ser acusado de ateísmo. En Jena y luego en Würzburg, Schelling vivió el período más feliz y fecundo de su vida. En esa época escribió sus principales obras y estuvo en estrecho contacto con el **ambiente intelectual romántico** (Schlegel, Novalis, Tieck). La publicación en 1807 de la *Fenomenología del espíritu*, por parte de Hegel, cuyo prefacio contenía una dura crítica a la doctrina de Schelling, supuso la ruptura de la amistad entre ambos filósofos. Schelling tuvo que asistir con amargura e impotencia al creciente éxito de su rival, y acabó cayendo en el olvido. En 1806, la ciudad de Würzburg quedó bajo el poder de un príncipe católico, y Schelling –que era protestante– tuvo que abandonar su cátedra y la ciudad. En Mónaco, donde fue secretario de la Academia de Bellas Artes, vivió un largo período de aislamiento y marginación del debate cultural. En 1841, Schelling fue invitado a suceder a Hegel (quien llevaba diez años muerto) en la cátedra de filosofía de Berlín, y desde ella intentó fomentar la creciente reacción antihegeliana, por entonces muy activa en Alemania. Pero tampoco esta revancha del entonces anciano filósofo tuvo el éxito esperado y pocos años después, en 1847, Schelling abandonó para siempre la enseñanza.

Obras: *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797); *Sobre el alma del mundo* (1798); *Sistema de idealismo trascendental* (1800); *Bruno, o del principio divino y natural de las cosas* (1802); *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809).

La materia es vida que duerme 151

EL PROBLEMA ¿Hay un principio unitario que explique los fenómenos del espíritu y de la materia?
LA TESIS Según Schelling, un mismo principio sustenta las naturalezas inorgánica y orgánica. En efecto, y contrariamente a cuanto afirmaba Descartes (*véase* 96), la materia no puede ser definida en oposición al espíritu porque ella misma es, inconscientemente, inteligente. Tanto es así, que la tecnología humana no ha llegado ni siquiera a imitar los más simples mecanismos de la naturaleza, cuya complejidad racional supera cualquier ciencia humana. Recuperando temas planteados por el pensamiento mágico renacentista (*véase* 72), Schelling concluye que no hay nada muerto en el Universo, que todo está concatenado con todo de tal modo que forma un gran animal, un macrocosmos estructuralmente similar a un ser humano. (De *Ideas para una filosofía de la naturaleza*.)



Hay dos dimensiones de la inteligencia, una consciente y otra inconsciente.

• Lo que llamamos filosofía de la naturaleza es una ciencia necesaria en el sistema del saber. La inteligencia es productiva de dos maneras: o bien ciega e inconscientemente, o bien libre y conscientemente. Es inconscientemente productiva en la intuición del mundo y, en cambio, es conscientemente productiva en la creación de un mundo ideal.

Tanto la inteligencia máxima (el genio) como la mínima (la naturaleza) proceden por vías no conocidas.

La filosofía supera esta antítesis, en tanto establece que la actividad inconsciente es originariamente idéntica a la consciente y brota de la misma raíz que ésta; identidad de la que ofrece prueba *directamente* en la actividad, sin duda consciente e inconsciente a un mismo tiempo, y que se manifiesta en las producciones del *genio*, e *indirectamente*, *fuera* de la conciencia, en los productos *naturales*, en tanto se observa en ellos la más completa fusión de lo ideal con lo real.

La filosofía intenta determinar el núcleo común a ambas formas de inteligencia.

Puesto que la filosofía identifica la actividad inconsciente –que puede llamarse también real, y la consciente, ideal–, su tendencia será originariamente atribuir, en todas partes, lo real a lo ideal. De ahí el nacimiento de la que se denomina filosofía trascendental.

La naturaleza ofrece infinitos ejemplos de inteligencia inconsciente.

(Obsérvese) la regularidad de todos los movimientos de la naturaleza. Por ejemplo, la sublime simetría que ejecutan los cuerpos celestes. La naturaleza, allí donde está abandonada por completo a sí misma, produce espontáneamente formas regulares en cada paso del estado fluido al sólido; y en el reino animal, ese producto de las ciegas fuerzas naturales, observamos el surgir de actos que regularmente son comparables a los que se cumplen conscientemente.

También la naturaleza está determinada por una intrínseca actividad creadora.

Todo esto se explica por la existencia de una productividad inconsciente –aunque originariamente afín a la consciente–, de la que percibimos su reflejo en la naturaleza y que, desde el punto de vista del modo de ver natural, debe aparecer como ese único e idéntico impulso ciego que permanece activo, aunque en diferentes grados, desde la cristalización hasta el vértice de la formación orgánica.

El finalismo domina la naturaleza.

Según esta perspectiva, la naturaleza, no siendo más que el organismo visible de nuestro intelecto, no puede producir sino lo que es conforme a reglas y fines, y está obligada a producirlo.

La naturaleza (lo real) es una prehistoria del espíritu (lo ideal). El espíritu es naturaleza consciente de sí misma.

Pero si la naturaleza no puede producir sino aquello que es conforme a reglas, y si lo produce necesariamente, se deduce que también en la naturaleza pensada como autónoma y real y en la relación de sus fuerzas, el origen de tales productos conforme a reglas y fines debe a su vez poderse demostrar como necesario; y, por lo tanto, que lo ideal debe también surgir a su vez de lo real, y ser explicado a partir de él.

152 La naturaleza lo ignora, pero es inteligente

EL PROBLEMA ¿Qué distinción se puede hacer entre materia y espíritu?
LA TESIS La naturaleza, incluso en sus aspectos más amorfos y materiales, es siempre inteligencia inconsciente de sí misma. ¿Qué otra cosa, en efecto, sino un principio espiritual, inmaterial e inteligente, puede hacer posible la regularidad y la perfección de los fenómenos naturales? Basta con observar una simple gota de agua para preguntarse qué fuerza intrínseca en la materia impele al agua a asumir una perfecta forma circular. O bien, basta con analizar, según parámetros de atracción y repulsión recíproca, los fenómenos de la química, del magnetismo y de la electricidad, las grandes novedades científicas de principios del s. XIX, que Schelling interpreta a la luz de un pensamiento afín en muchos aspectos al pensamiento mágico. En efecto, también la naturaleza, en tanto que *Espíritu visible*, tiene sus simpatías (*véase* 72); exactamente como el espíritu humano, que en verdad podría considerarse una *Naturaleza invisible*. (De *Sistema de idealismo trascendental*.)

Incluso en sus componentes amorfos y materiales, la naturaleza es un inmenso organismo inteligente.

• Una teoría perfecta de la naturaleza sería aquella para la cual la naturaleza entera se resolviera en una inteligencia. Los inconscientes y muertos productos de la naturaleza no son más que intentos fallidos de la naturaleza por reflexionar sobre sí misma. La llamada naturaleza muerta es, sobre todo, una inteligencia inmadura; por eso, ya en sus fenómenos traduce, incluso en estado inconsciente, su carácter inteligente.

La razón humana es el efecto final del proceso de materialización de la materia.

La naturaleza alcanza su más alta finalidad –llegar a ser enteramente objeto de sí misma– gracias a su última y más alta reflexión, que no es otra cosa que el hombre o, de un modo más general, lo que llamamos razón. De tal manera que por primera vez se logra el completo retorno de la naturaleza a sí misma, y resulta evidente que la naturaleza es originariamente idéntica a lo que en nosotros se reconoce como principio consciente e inteligente.

153 El arte es la reveleción filosófica en los objetos

EL PROBLEMA ¿Qué es el arte? ¿Qué diferencia hay entre arte y filosofía?
LA TESIS Toda obra de arte es tanto un objeto concreto como un producto del espíritu. De hecho, toda creación artística presupone tanto la presencia del oficio –es decir, de una eficaz capacidad de manipulación de lo real– como la inspiración –factor totalmente inmaterial y espiritual–. Y mientras que el oficio se adquiriere con la experiencia, la inspiración es sugerida por el inconsciente y parece provenir del exterior, de la naturaleza misma. En conclusión: el arte nace de la perfecta confluencia de espíritu y materia, consciente e inconsciente, mente y objeto. Por lo tanto, la intuición estética representa una forma de conocimiento tan válida como la lógico-discursiva. Más aún: por su carácter global y totalizante, el arte se acerca más a la verdad que la filosofía misma. Mientras que en la filosofía el hombre alcanza la verdad mediante la razón, creando o gozando del arte se le acerca con todo su ser. Por eso, el arte es objetivo y goza de validez universal, de una capacidad de comunicación superior a cualquier otro instrumento intelectual. (De *Sistema de idealismo trascendental*.)

Una teoría de la creación artística debe determinar el punto de contacto entre espíritu y naturaleza.

• La intuición postulada debe abarcar aquello que existe separado del fenómeno de la libertad y en la intuición del producto natural; esto es, la identidad del consciente y del inconsciente en el Yo y la conciencia de esta actividad. El producto de esta intuición limitará por un lado con el producto natural y, por el otro, con el producto de la libertad, y deberá reunir en sí los caracteres de ambos.

Sólo el arte, y no la ciencia, puede ser genial.

El producto postulado no es otra cosa que el producto del genio; o bien, puesto que el genio es sólo posible en el arte, el producto artístico.

El impulso creador es involuntario: no surge de una decisión consciente de la inteligencia.

El hecho de que cualquier producción estética esté basada en una antítesis de actividad, se puede ya inferir con derecho del declararse los artistas involuntariamente impelidos a la producción de sus obras: produciéndolas, no hacen sino apagar el irresistible impulso de su naturaleza.

El arte produce una síntesis del sujeto (el artista) y del objeto (la obra).

Como la producción estética surge del sentimiento de una contradicción aparentemente insoluble, así también ella, según confesión de todos los artistas y de todos cuantos participan de su entusiasmo, culmina en el sentimiento de una *infinita* armonía.

Esta síntesis se le aparece al artista como un don. La inspiración parece provenir del exterior.

El hecho de que este sentimiento que acompaña a la ejecución de la obra se produzca junto a una conmoción, demuestra que el artista atribuye la resolución de la contradicción que surge en su obra no sólo a sí mismo, sino a un don espontáneo de su naturaleza.

El genio combina naturaleza e inteligencia.

Si, además, el arte es actuado por dos actividades totalmente distintas, el genio entonces no es ni una ni otra, sino lo que está por encima de ambas.

La dimensión profesional del arte (el oficio) puede ser aprendida. La inspiración, en cambio, es un don de la naturaleza.

Si en una de esas dos actividades –la consciente– hemos de buscar lo que comúnmente se llama *arte* y que, sin embargo, no es sino una parte de él (es decir, lo que en él es ejercitado con conciencia, meditación y reflexión; lo que puede

también enseñarse, aprenderse y conseguirse por transmisión y ejercicio propio), debemos, por el contrario, buscar en lo inconsciente –que entra también en el arte– lo que en él no puede aprenderse ni conseguirse mediante el ejercicio ni de ninguna otra manera. Y eso es lo que en una palabra podríamos denominar la *poesía* del arte.

El arte produce formas de espiritualidad concretadas en objetos. Es una filosofía de la inteligencia inconsciente.

Si la intuición estética no es más que una intuición intelectual vuelta objetiva, se entiende que el arte es el único órgano y documento verdadero y eterno junto a la filosofía, el cual siempre y una y otra vez atestigua lo que la filosofía no puede representar externamente. Esto es, lo inconsciente en su actuar y producir y su originaria identidad con lo consciente.

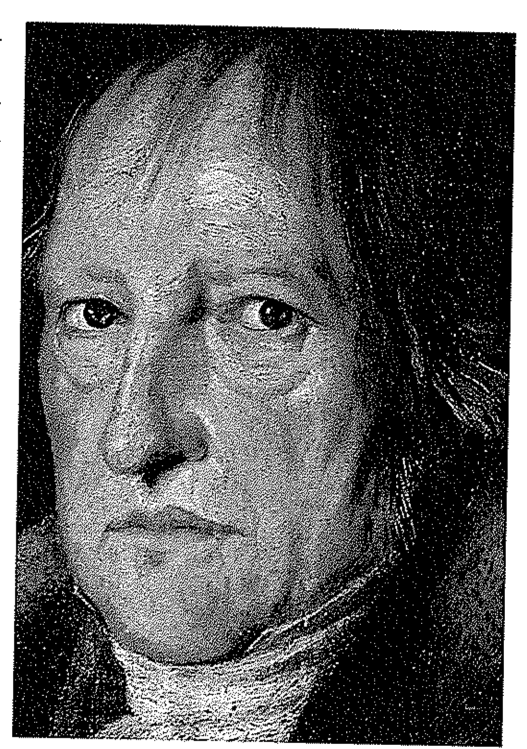
El arte produce una revelación filosófica de lo Absoluto.

Precisamente por esto, el arte es para el filósofo todo cuanto hay de más alto, puesto que le abre el santuario donde arde en eterna unión, como en una sola llama, lo que en la naturaleza y en la historia está separado y lo que en la vida y en la acción y en el pensamiento debe escaparse a sí mismo eternamente. Para el arte, la visión de la naturaleza que el filósofo se construye artificialmente es la visión originaria y natural.

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA
Es el intento de Schelling de explicar la naturaleza *en tanto que inteligencia*: es decir, demostrar que las leyes que la gobiernan son fenómenos espirituales, hasta el punto que la naturaleza misma puede ser reducida a espíritu. Dado que también se puede realizar la operación contraria –es decir, reducir los fenómenos del espíritu a una dimensión material–, Schelling postula la existencia de un *Absoluto*, un principio primero que no es ni espiritual ni material.

Hegel
1770-1831

La vida de Wilhelm Friedrich Hegel puede resumirse en su carrera académica. Nacido en Stuttgart en el seno de una familia acomodada (su padre era funcionario del Estado), tras realizar sus estudios juveniles –en los que se apasionó particularmente por el conocimiento del mundo griego y en las cuestiones teológicas– ingresó en la famosa Universidad de Tubinga (un seminario protestante). Allí conoció a dos de los futuros protagonistas culturales de la época romántica, **Hölderlin** y **Schelling**, con quienes compartió su inicial entusiasmo por la Revolución francesa. Sin embargo, el posterior desarrollo de la situación francesa, especialmente el Terror, desvanecieron pronto su entusiasmo juvenil y Hegel derivaría, ya en su madurez, hacia actitudes decididamente conservadoras e incluso reaccionarias.


Retrato de Hegel.

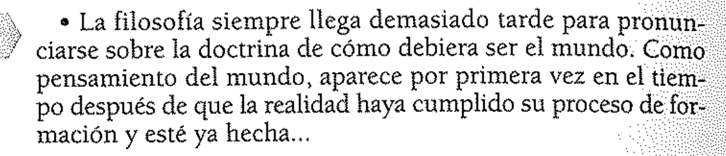
Hegel trabajó como preceptor privado hasta que en 1801, a instancias de Schelling, se trasladó a Jena, la ciudad alemana de más vida cultural. Allí fue profesor universitario y avanzó todos los peldaños de la carrera hasta convertirse en titular (1818) de la prestigiosa cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín, gozando de un amplio consenso hasta su muerte. Hegel fue siempre sensible a las instancias culturales de su época y estuvo muy bien informado sobre los progresos alcanzados en muchas áreas del saber, aunque supo también presentarse como la antítesis del genio turbulento y romántico. A diferencia de Schelling y Fichte, que firmaron sus principales obras siendo muy jóvenes, Hegel construyó su sistema filosófico lentamente. Y tal vez pensara en sí mismo cuando, al definir el modelo ideal de filósofo, describió a Platón con estas palabras: *Platón estudió junto a muchos filósofos, se esforzó duramente, viajó. No fue, en verdad, un genio productivo ni poético, sino más bien una mente que procedía lentamente.*

Obras: *Escritos de juventud*, publicados en 1907 (*Religión popular y cristianismo; Vida de Jesús; El positivismo de la religión cristiana; El espíritu del cristianismo y su destino*); *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling* (1801); *Fenomenología del espíritu* (1807), *Ciencia de la lógica* (1812-1816); *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817); *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (1821); *Lecciones sobre la historia* (1832); *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (1832).

154 La filosofía siempre llega demasiado tarde

EL PROBLEMA ¿Cuál es el objeto de la filosofía?
LA TESIS La filosofía no tiene que imaginar cómo debería estar hecho el mundo, sino limitarse a explicarlo. Así como la lechuza de Minerva se echa a volar en el crepúsculo, cuando ya el día está acabado, la filosofía llega siempre después, cuando la realidad ya está constituida. Su tarea, por lo tanto, es simplemente interpretativa, y todas las pretensiones de los filósofos que han tratado de establecer como debería ser la realidad, resultan absurdas. El problema está en comprender lo que es, en hacer emerger de la realidad el contenido racional, puesto que la realidad misma ya es razón de por sí. Los siguientes fragmentos, así como los de 156 y 161, han sido extraídos de *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*.

La filosofía no precede, sino que justifica la realidad a posteriori.



• La filosofía siempre llega demasiado tarde para pronunciarse sobre la doctrina de cómo debiera ser el mundo. Como pensamiento del mundo, aparece por primera vez en el tiempo después de que la realidad haya cumplido su proceso de formación y esté ya hecha...

...así como el murciélago echa a volar sólo después de que acabe el día.

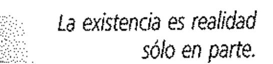
Cuando la filosofía pinta en claroscuro, entonces un aspecto de la vida ha envejecido. Y ese aspecto ya no se deja rejuvenecer en el claroscuro, sino sólo reconocer: el mochuelo [propiamente el murciélago, pero aquí, la lechuza, que es el símbolo de Minerva] de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo.

155 Lo real es racional y lo racional es real

EL PROBLEMA ¿Qué es la realidad? ¿Son necesarios todos los elemento de la realidad? ¿Existe lo accidental, lo fortuito, lo casual?
LA TESIS *Lo que es racional es real y lo que es real es racional*. Con la primera parte de este aforismo, que hace coincidir realidad y racionalidad, Hegel afirma que el mundo no es una caótica masa de sustancias, sino el progresivo despliegue de una espiritualidad racional (llamada unas veces Absoluto, y otras Espíritu, Idea, Razón o Dios) que se expresa inconscientemente en la naturaleza y conscientemente en el hombre. La segunda parte, según la cual la racionalidad coincide con la realidad, indica que la razón no expresa una abstracción, un deber ser ideal o utópico, sino la estructura profunda del mundo real. Por lo tanto, de un lado todo lo que es tiene una razón necesaria para existir; de otro, todo aquello que tiene una razón necesaria para existir, existe de hecho. Por el contrario, no existe lo que comúnmente se llama caos, fortuna, azar, accidente. (De *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.)

Coincidencia entre realidad y racionalidad.

• En el prefacio a mi *Filosofía del derecho*, se encuentran estas proposiciones: lo que es racional es real y lo que es real es racional. Estas simples proposiciones han resultado extrañas a muchos.



La existencia es realidad sólo en parte.

En lo que respecta al significado filosófico, hay que presuponer la cultura necesaria para saber no sólo que Dios es real (que es la cosa más real y la única verdaderamente real), sino también, en el aspecto formal, que la existencia es en parte aparición y en parte realidad.

Lo que sólo es accidental, no sustancial, no es verdaderamente real.

En la vida ordinaria se denomina, sin pensarlo, realidad a cualquier capricho, al error, al mal y a todo lo que está en esa misma línea, como también se hace con cualquier existencia defectiva y pasajera. Pero incluso para el modo común de pensar, una existencia accidental no merecerá ya el enfático nombre de real: lo accidental es una existencia sin más validez que un posible, que pudiera no ser del mismo modo que es.

La escisión entre realidad y racionalidad volvería absurda la filosofía.

A la realidad de lo racional se contrapone, por una parte, la perspectiva de que las ideas y los ideales no son sino quimeras, y la filosofía un sistema de estos fantasmas mentales. Y, por otra, que las ideas y los ideales son algo de gran excelencia para tener realidad, o también de gran impotencia para procurársela.

La separación entre realidad y racionalidad conduce al pensamiento utópico.

Sin embargo, la separación de la realidad de la idea es especialmente cara al intelecto, que tiene a los sueños de sus abstracciones por algo veraz y se muestra tan envanecido de su deber ser, que incluso en el campo político va predicando de buen grado.

Si toda realidad es la expresión de una forma de racionalidad, la filosofía debe examinar todos los aspectos de la realidad.

Pero la ciencia filosófica ha de crear sólo con la idea, que no es tan impotente como para limitarse a sólo deber ser, y no ser efectivamente: tiene que actuar con una realidad de la cual aquellos objetos, instituciones, condiciones, etc., son sólo el lado externo y superficial.

FINITO/INFINITO
Según Hegel, la filosofía renuncia a comprender cuando aísla sus propios objetos de estudio considerándolos de por sí: es decir, como *finitos*. Por el contrario, comprender realmente significa situar a cada objeto en el contexto al que pertenece como parte necesaria: la función de un órgano sólo se comprende conociendo el cuerpo al que pertenece. Ningún acontecimiento histórico es racional en sí, sino únicamente como etapa de una secuencia inevitable; ningún individuo tiene valor en sí, sino sólo como componente de un grupo (familia, sociedad, Estado). Toda parte llega a ser comprensible a partir de la totalidad; sólo se puede comprender todo finito partiendo de lo infinito.

JUSTIFICACIONISMO
Es la idea de Hegel de que todo lo que es real –es decir, todo lo que existe en la naturaleza y todos los acontecimientos de la historia humana– es de por sí racional y, por lo tanto, necesario y justificado. No hay que pensar en la racionalidad como en algo abstracto e inmaterial o bien en un deber ser del mundo respecto a lo que el mundo es de hecho, porque la racionalidad es la *sustancia* de todo lo que existe, incluso de la materia y de la naturaleza. En resumen: nunca ha sucedido nada por azar; no hay nada fortuito u ocasional en el mundo; todo lo que sucede tiene su profunda razón de ser; el mundo no podría existir de modo distinto al que es y todo lo que existe (pese a que parezca banal, secundario, obvio) tiene su importancia como parte necesaria del todo.

156 Todo lo que llamamos finito no existe

EL PROBLEMA ¿Con qué actitud debe la filosofía interesarse por el mundo?

LA TESIS En su conjunto, la realidad forma un organismo, una estructura unitaria en la que cada parte sólo puede ser entendida en relación al todo al que pertenece. Del mismo modo que en fisiología sería absurdo estudiar una parte de un cuerpo en sí misma y aislada del organismo al que pertenece –es obvio que las estructuras de la mano o del hígado sólo pueden ser entendidas a la luz de su función fisiológica–, así la filosofía sólo puede entender lo que parece finito, contingente o pasajero, analizándolo como parte de un todo que lo engloba. Lo finito existe únicamente como parte de lo infinito y en toda cosa existente, incluso la más pedestre, se puede percibir el necesario despliegue del Espíritu.

Realidad y racionalidad.

• Lo que es racional es real y lo que es real es racional. Toda conciencia ingenua, al igual que la filosofía, reposa sobre este principio, a partir del cual procede a la consideración del universo espiritual en tanto que universo natural.

Cuando el pensamiento intenta superar la realidad, se vuelve vano.

Si la reflexión o el sentimiento –o cualquier aspecto que asuma la conciencia subjetiva– considera el presente como algo vano, lo sobrepasará y conocerá mejor; pero se habrá situado entonces en el vacío; y puesto que sólo en el presente hay realidad, no será sino vanidad.

La tarea de la filosofía es partir de lo real para llegar a lo universal.

Y viceversa: si la idea pasa por ser sólo una idea, una representación en una opinión, la filosofía, en cambio, garantiza el juicio de que nada es real excepto la idea. Se trata entonces de reconocer, en la apariencia de lo temporal y transitorio, la sustancia que es inmanente y lo eterno que es actual.

El mundo consiste en una inmensa gama de manifestaciones del Espíritu racional.

En verdad lo racional, que es sinónimo de idea, se presenta al realizarse en la existencia externa en una infinita riqueza de formas, fenómenos y aspectos; y rodea su núcleo de una abigarrada corteza en donde la conciencia se detiene primero y que el concepto traspasa, para encontrar el pulso interno y sentirlo, todavía palpitante, en las formas externas. Pero las relaciones infinitamente variadas que se forman en esta exterioridad con la aparición en ella de la esencia, este material infinito y su disciplina, no son objeto de la filosofía.

La filosofía no debe perderse en lo particular en sí, sino analizarlo como realización de un superior principio racional.

De otro modo, la filosofía se inmiscuiría en cosas que no le conciernen y ofrecería respecto a ellas buenos consejos que puede ahorrarse. Platón podía pasar por alto recomendar a las nodrizas que no permaneciesen pasivas y quietas con los niños, sino que los mecieran en sus brazos. Igualmente, Fichte podía dejar de lado cualquier recomendación sobre la cumplimentación del pasaporte, como el sugerir que debieran figurar en él no sólo todos los datos del presunto titular, sino que incluso su retrato. No hay ya, en casos semejantes, traza alguna de filosofía; y ésta puede abandonar una semejante y extraordinaria sabiduría, en tanto que puede mostrarse liberalísima respecto a esta infinita cantidad de argumentos.

También el Estado es una objetivación de la racionalidad.

Así pues, este tratado, en tanto contiene la ciencia del Estado, no deberá ser otra cosa que el intento de entender y presentar al Estado como algo racional en sí.

La filosofía no debe hipotizar un Estado ideal, sino explicar el que ya existe.

En tanto que escrito filosófico, se mantendrá muy alejado de construir un Estado como debiera ser. Las enseñanzas que aquí se ofrezcan no alcanzarán a enseñar el Estado tal y como debiera ser, sino más bien de qué modo debe ser reconocido como universo ético. *Hic Rhodus, hic saltus.*

También las doctrinas filosóficas representan un estadio de la racionalidad.

Tarea de la filosofía es la de entender lo que es, puesto que eso que es, es la razón. Por lo demás, en lo que respecta al individuo, cada uno no es más que el hijo de su tiempo: y también la filosofía es el tiempo mismo aprehendido con el pensamiento.





Hegel en su estudio. En la pequeña ilustración superior, retrato de juventud del filósofo.

La filosofía no puede y no debe sobrepasar la realidad.

Es tan insensato pensar que una filosofía cualquiera pueda exceder su mundo actual, como pensar que cada individuo deje atrás su tiempo y vaya más allá de Rodas. Si su teoría, de hecho, superase esto, si construyese un mundo como debe ser, ese mundo existirá, pero sólo en su intención: será un elemento dúctil con el que cualquier cosa se dejará plasmar. Con una pequeña variación, esta frase sonaría así: *Aquí la rosa, aquí danza.*

La filosofía muere donde hay abstracción, o sea separación entre pensamiento y realidad, entre ideas y mundo objetivo.

Lo que está entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, lo que diferencia esa razón de ésta y no deja hallar su satisfacción en ella, es el obstáculo que constituye cualquier abstracción que ni se ha liberado ni se ha hecho concepto. Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente supone, por lo tanto, gozar de ésta. Tal reconocimiento racional es la reconciliación con la realidad, que la filosofía consiente a quienes han advertido, una vez, la exigencia interna de comprender y de mantener, precisamente, la libertad subjetiva en lo que es sustancial y, del mismo modo, de estar en la libertad subjetiva no como en cualquier cosa individual y accidental, sino como en algo que es en sí y por sí.

ABSOLUTO

Los filósofos idealistas entienden por Absoluto la interpretación racionalizada de Dios. Para Fichte es el principio de infinita y libre creatividad presente en toda persona; para Schelling es el elemento creador de la realidad que, sin ser materia ni espíritu, da origen a ambas dimensiones de lo real y, por lo tanto, subyace en ellas, *indiferentemente* espíritu y naturaleza, sujeto y objeto. Para Hegel, el Absoluto es el Espíritu o Razón, siempre que se precise que la razón hegeliana no es algo extraño y contrapuesto a la naturaleza, sino que coincide con ella.

DIALÉCTICA HEGELIANA

Con el término dialéctica, Hegel denomina al proceso triádico a través del cual el Espíritu, y por lo tanto la realidad toda que coincide con él, se objetiviza. En este devenir pueden determinarse tres momentos: el primero es la tesis, en la que se considera el ser (la cosa) en sí; el segundo, la antítesis, en la que el ser se encuentra fuera de sí; y el tercero, la síntesis, que designa a la cosa retornada a sí. El proceso dialéctico debe ser pensado de manera unitaria, pues la sucesión de tres momentos puede ser descrita como un círculo: el tercer momento, después del desarrollo de la contradicción, implica un movimiento de retorno al estado inicial (ahora enriquecido por los cambios sucedidos).

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Es el título de una importante obra de Hegel en la que el filósofo desarrolla la historia entera de la espiritualidad humana a partir de su surgimiento como sensibilidad y *conciencia*, volviéndose luego consciente de sí misma como *autoconciencia* del individuo, hasta el reconocimiento final de la racionalidad como base del *Absoluto* y, por lo tanto, de toda la realidad. Hegel describe esta historia de manera *novelada*: es decir, proponiendo una trama de desarrollo entre las *figuras* del Espíritu, verdaderas y propias etapas ideales o estados de desarrollo de la espiritualidad.

Todo se afirma, se niega, se supera 157

EL PROBLEMA ¿De qué modo es pensable el devenir? ¿Cuál es la estructura fundamental del pensamiento y de la realidad?

LA TESIS Aplicable a cualquier elemento de la realidad, la doctrina del devenir dialéctico constituye la estructura de todo el sistema hegeliano. La transformación es una ley universal (nada le es extraño) regulada por tres momentos. El primero de ellos, la tesis o afirmación, indica la cosa en sí, lo que ella es al inicio del cambio considerado. La última, la síntesis o reafirmación, indica lo que la cosa va a llegar a ser al final del proceso; y la intermedia, la antítesis o negación, expresa un estadio pasajero. Esto significa que para que cualquier cosa cambie debe negarse a sí misma, debe convertirse en lo opuesto de sí misma, hallando después –y finalmente– una síntesis que por una parte suprima y por otra conserve algo del estado original. De esto deriva que todo estado de la realidad, todo ser, se encuentra en cada instante en una condición contradictoria. Y lo que es se afirma y existe en un modo determinado pero al mismo tiempo se niega, deviene otra cosa. Hegel comparte con Heráclito la idea de que, al existir, todo ser realiza una unidad de los opuestos (*véase* 7).

Los tres momentos de la dialéctica. La conexión no es cronológica, sino lógica.

• El logicismo tiene, considerado según la forma, tres aspectos: 1) el abstracto o intelectual; 2) el dialéctico o negativo-racional; 3) el especulativo o positivo-racional.

En el momento abstracto, todo es pensado en sí por lo que es.

Estos tres aspectos ya no constituyen tres partes de la lógica, aunque son momentos de cualquier acto lógico real (es decir, de todo concepto o de toda verdad en general). Y todos pueden ser agrupados bajo el primer momento, el intelectual, y de este modo pueden estar separados entre sí, aunque de este modo no son considerados en su verdad. La exposición que aquí se hace de las determinaciones del logicismo, como también de su división, es igualmente dada sólo de manera anticipada e histórica.

El momento dialéctico piensa la cosa por lo que está deviniendo.

Como intelecto, el pensamiento se atiene a la determinación rígida y a la diferencia de ésta respecto a otras: tal abstracción limitada vale para el intelecto como cosa que es y que subsiste por sí.

Considerar el momento dialéctico en sí, separado de los otros dos, conduce al escepticismo.

El momento dialéctico conlleva la supresión de tales determinaciones finitas y su paso a la opuestas. Tomada en sí y separadamente por el intelecto, la dialéctica da lugar –sobre todo cuando se expone en conceptos científicos– al Escepticismo, el cual contiene la mera negación como resultado de la dialéctica.

El término dialéctica tiene un aura negativa.

La dialéctica está considerada comúnmente como un arte extrínseco que, mediante el arbitrio, lleva la confusión entre conceptos determinados e introduce en ellos la simple apariencia de contradicciones: de modo que no estas determinaciones, sino esta apariencia es una nada y, por el contrario, la determinación del intelecto es lo verdadero. Frecuentemente, la dialéctica no es más que un juego subjetivo de raciocinios columpiándose arriba y abajo, absolutamente faltos de contenido y cuya desnudez se oculta tras un modo de razonar de gran sutileza.

El momento dialéctico aprehende la realidad en su transformarse.

En su carácter peculiar la dialéctica es, al contrario, la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones intelectuales de las

cosas y de lo finito en general. La reflexión es, primero, ir más allá de la determinación aislada; es una referencia mediante la cual ésta se pone en relación, pero, por lo demás, se conserva en su valor aislado. La dialéctica, por el contrario, es esta resolución inmanente en la que la unilateralidad y limitación de las determinaciones intelectuales se expresa como aquello que ella es: es decir, como su negación.

Al devenir, todo se niega a sí mismo.

Toda cosa finita tiene esta propiedad: que se suprime a sí misma. La dialéctica constituye, en consecuencia, la fuerza motriz del progreso científico, y es el único principio por el que la conexión inmanente y la necesidad entran en el contenido de la ciencia: en ella reside, sobre todo, la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito.

El tercer momento considera el devenir desde el punto de vista del resultado.

El momento especulativo o positivo-racional concibe la unidad de las determinaciones en su oposición; y eso es lo que tiene de afirmativo en su solución y en su tránsito. La dialéctica tiene un resultado positivo porque posee un contenido determinado o porque su veraz resultado no es una vacía y abstracta nada, sino que es la negación de ciertas determinaciones que están contenidas en el resultado precisamente porque ella no es una nada inmediata, sino un resultado.

El tercer momento se encuentra con el primero.

Lo racional, aun cuando sea algo pensado y abstracto, es al mismo tiempo algo concreto, porque no es unidad simple y formal, sino unidad de determinaciones distintas. Por eso la filosofía no tiene en absoluto nada que hacer con abstracciones o pensamientos formales, sino únicamente con pensamientos concretos.

158 Tambien lo Absoluto está en devenir

EL PROBLEMA Dios (el Absoluto, el Espíritu, la Racionalidad), ¿permanece eternamente inmóvil o está sujeto al devenir, es decir, inserto en un ciclo de cambios?
LA TESIS Todos los filósofos metafísicos, desde Parménides hasta Fichte y Schelling, excluyeron el devenir de su campo de investigación. Incluso quienes admitían la posibilidad del cambio, tendían a considerar esta noción apropiada sólo al mundo sensible: una peculiaridad de lo contingente que se trataba de superar para lograr alcanzar un Principio Absoluto independiente del tiempo. Sobre el trasfondo de esta tradición resalta la revolución ontológica llevada a cabo por Hegel: el Espíritu Absoluto (Dios, la racionalidad) se realiza en el tiempo, en un proceso evolutivo, en la historia. (De *Lecciones sobre la historia de la filosofía.*)

El devenir siempre se ha concebido en abstracto.

• Pasar del ser al devenir –incluso si se trata sólo de una primera unidad, todavía abstracta, de determinaciones opuestas– ha sido una gran idea.

Ser, nada y devenir forman una tríada inseparable.

He aquí por qué esta filosofía no ha desaparecido: su principio es esencial y se puede encontrar al inicio de mi *Lógica*, inmediatamente después del ser y la nada.

Lo opuesto al ser no es el no-ser, sino la transformación.

Haber reconocido que el ser y el no ser son abstracciones sin verdad y que la verdad primera es sólo el devenir, ha significado una gran conquista...

La filosofía explica qué representa la religión 159

EL PROBLEMA ¿En qué consiste la religión? ¿Puede el cristianismo ser interpretado racionalmente?
LA TESIS Según Hegel, entre religión y filosofía existe continuidad y superación. La filosofía (Hegel alude, obviamente, a *su* filosofía), efectivamente, expresa en términos racionales lo que la religión cristiana todavía representa de forma mítica. El contenido de verdad es idéntico en las dos formas de saber, pero en el relato religioso no está todavía perfectamente explicado. El advenimiento de Cristo a la Tierra, por citar ejemplo, es ciertamente una leyenda, pero oculta (como cualquier otro mito) la intuición de una verdad más profunda, tras la que entrevé el retorno del Espíritu Absoluto y el nacimiento de la autoconciencia; es decir, el movimiento que hace que el hombre llegue a ser consciente de su espiritualidad. (De *Lecciones sobre la filosofía de la religión.*)

La filosofía como racionalización del cristianismo.

• ¿En qué se funda la diferencia entre filosofía y religión? La filosofía es la actividad que convierte en la forma del concepto lo que es en la forma de la representación.
El contenido es el mismo y debe ser el mismo: es decir, la verdad. Ella es este contenido para el Espíritu del mundo en general, para el Espíritu del hombre.

Cristianismo y hegelianismo coinciden en los contenidos; difieren en su forma del saber.

El contenido de la religión y de la filosofía es el mismo y no puede ser diferente, puesto que no existen dos autoconciencias del Espíritu Absoluto que pudieran tener un contenido diferente y opuesto: las diferencias, por ello, están en la forma.

Cuando la conciencia era infeliz 160

EL PROBLEMA ¿En qué consiste, esencialmente, el pensamiento religioso?
LA TESIS La figura de la conciencia infeliz describe el pensamiento sentimental-religioso típico de la Edad Media. En este estadio de desarrollo, la conciencia alcanza un sólido conocimiento de su propia existencia e intenta una primera definición de sí misma. Por una parte, se reconoce como esencia –es decir, se entiende como un fenómeno unitario y que tiende hacia Dios, que es, por definición, esencialidad–. Por otra parte, se reconoce como inesencial, individual y transmutable –es decir, sujeta al devenir–. El conflicto se resuelve a través de una dolorosa e inquietante escisión no conciliable entre Dios y hombre, entre Espíritu e individuo, entre Infinito y sujeto, entre una componente positiva del espíritu humano que tiende hacia Dios y una componente negativa, *transmutable* y no esencial. El hombre medieval, en otros términos, llega a concebir a Dios, pero en el momento en que actúa este descubrimiento pone a Dios como contrario de sí mismo. En este modo de pensar, lo que es verdaderamente esencial traspasa siempre el horizonte humano y puede, por lo tanto, ser alcanzado sólo a través de la negación de la propia inesencialidad: es decir, de la propia individualidad humana. De esto derivan muchos rasgos característicos de la cultura medieval (en el muy romántico modo en que Hegel imaginaba la Edad Media): la devoción, el ascetismo místico, un *pensamiento musical que no llega al concepto.* (De *La fenomenología del Espíritu.*)

La conciencia infeliz, aun siendo en sí unitaria, se concibe como una escisión en dos partes antagónicas pero inseparables.

• Esta conciencia infeliz, escindida en sí y así constituida, siendo tal contradicción de su esencia una conciencia, su primera conciencia debe siempre contener también a la otra; y de tal modo, mientras ella considera haber conseguido la victoria y la calma, debe inmediatamente ser expulsada por cada una de las dos conciencias.

Por una parte, la conciencia infeliz tiene conocimiento de existir como fenómeno unitario y, por otra, descubre en sí una realidad contradictoria.

Pero su verdadero retorno a sí misma, su conciliación consigo misma, representa el concepto del espíritu que, ahora vital, ha entrado en la esfera de la existencia. Por esto, como conciencia indivisa, ella es al mismo tiempo conciencia duplicada; el intuirse de una autoconciencia a otra. Ella misma es una y otra conciencia, y la unidad de ambas es también su esencia. Pero ella no es todavía por sí esta esencia misma, no es todavía la unidad de ambas autoconciencias.

Si lo que es esencial no cambia y no es individual, entonces la conciencia participa de la inesencialidad porque se percibe como individual y mutable.

Siendo en primer lugar sólo unidad inmediata de ambas conciencias, pero no siendo esas dos conciencias para ellas lo mismo, sino más bien siendo ambas conciencias opuestas. Una, la simple e intransmutable, le es la esencia misma, mientras que la otra, la que se transforma de distintas maneras, le es lo inesencial.

La penetración de esta escisión impone una elección: la conciencia se define a sí misma como inesencial y pone la esencia, apenas descubierta, fuera de sí, en Dios.

Ambas son para ella esencias recíprocamente extrañas. Ella misma, siendo la conciencia de esta contradicción, se pone del lado de la conciencia transmutable y es a sí misma lo inesencial. Pero como conciencia de la permanencia o de la esencia simple, debe proceder a liberarse de lo inesencial; es decir, a liberarse de sí misma. En efecto, si bien para sí es sólo conciencia transmutable y si bien la conciencia intransmutable le es extraña, ella misma es, sin embargo, conciencia simple y, por lo tanto, intransmutable; conciencia de la que ella es tan consciente como de su esencia; pero de tal modo que ella, para sí, aún no es esta esencia.



Hegel y el águila, el símbolo de la nación alemana.

La conciencia infeliz se autoculpabiliza de su propia supuesta inesencialidad.

Por eso, la posición que ella da a esas dos no puede constituir su recíproca indiferencia (es decir, una indiferencia de sí misma frente a lo intransmutable). Por el contrario, ella misma es inmediatamente esas dos conciencias; y para ella es la relación de ambas como relación de la esencia con la no-esencia, de modo que la no-esencia deba ser eliminada.

La escisión de la conciencia produce inquietud y contradicción.

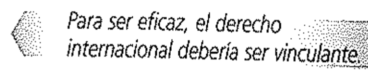
Pero mientras las dos conciencias le son al mismo tiempo esenciales y contradictorias, ella es sólo el movimiento contradictorio en el que el contrario no llega a la calma del propio contrario, sino que, al contrario, se reproduce en él nuevamente como contrario.

ESTADO ÉTICO

La idea hegeliana de que el Estado es la encarnación suprema de la moralidad humana y, por lo tanto, es de por sí sede de valores. Se contrapone tanto al *liberalismo* como al *absolutismo*, y presupone la idea de que el Estado es una totalidad orgánica: es decir, no una suma de personas, sino una especie de ser vivo en el que el todo posee una cualidad (la vida) no poseída por las partes individuales. Así como un dedo no tiene vida por separado del cuerpo, el individuo aislado no tiene sentido sin el Estado. No son los ciudadanos los que fundan el Estado, sino el Estado quien funda a los individuos.

La guerra es la salud de los pueblos 161

EL PROBLEMA ¿Puede la creación de una organización mundial de Estados acabar con la guerra? ¿Puede existir una dimensión internacional del derecho?
LA TESIS Kant sostenía que la formación de una alianza mundial de Estados podría llevar a la instauración de un derecho internacional eficaz y, por lo tanto, al fin de las guerras (*véase* 144). Para Hegel, nada de todo eso es posible. Nunca, según él, podrá existir una *república de la humanidad*, puesto que no existe un *espíritu de la humanidad*, sino tan sólo un *espíritu de los pueblos*. Sólo en los Estados nacionales hay una dimensión unitaria de la espiritualidad, un modo de ser característico y reconocible de los pueblos, un amor por las propias diferencias que lleva a la noción de patria. Lo que une a todos los seres humanos en una especie única, en cambio, no es más que una determinación biológica de escasas connotaciones espirituales. De ello se deduce que la soberanía política debería residir exclusivamente en el Estado nacional; y, dado que las naciones se encuentran entre sí en una situación *natural* –es decir, en ausencia de cualquier forma de contractualidad recíproca–, de ahí sucede que la guerra sea el único modo de resolver los enfrentamientos. Sin embargo, la guerra no sólo es inevitable, sino también necesaria para la salud espiritual de los pueblos, cuya compatibilidad (autoconciencia) se refuerza definiéndose en contraposición con un enemigo.



Para ser eficaz, el derecho internacional debería ser vinculante.

• El principio del derecho internacional –en tanto que derecho universal que debe ser válido en sí y por sí entre los Estados, a diferencia del contenido particular de los tratados positivos– es que los tratados de los que dependen las obligaciones de los Estados entre sí, deben ser respetados.

Pero no existe ninguna sociedad mundial; los Estados particulares no están vinculados por ningún contrato.

Pero, puesto que la relación entre ellos tiene como principio su soberanía, los Estados están, por lo tanto, en su estado natural, los unos frente a los otros, y sus derechos tienen la misma realidad pero no por una voluntad universal constituida por poder, por encima de ellos, sino por su voluntad particular. Esta determinación universal queda, pues, en el deber ser, y la situación deviene un avatar de la relación regulada por tratados, y de la supresión de la misma.

Los Estados sólo están limitados por la soberanía popular.

No hay pretor, árbitro supremo ni mediador alguno entre los Estados, e incluso éstos lo son sólo de modo accidental: es decir, según la voluntad particular. La concepción kantiana de una paz perpetua mediante una coalición de Estados que allane cualquier controversia y, en tanto que poder reconocido por todo Estado particular, resuelva cualquier disensión y por lo tanto haga imposible cualquier decisión mediante la guerra, presupone la humanidad de los Estados, la cual depende de razones y consideraciones morales, religiosas o de cualquier naturaleza. En general, depende siempre de una voluntad soberana particular y, por lo tanto, sigue afectada por la eventualidad.

Los enfrentamientos entre Estados no están regulados por ninguna moralidad superior, sino sólo por la oportunidad y la guerra.

Por consiguiente, el conflicto entre Estados, en tanto las voluntades particulares no encuentren un arreglo, sólo puede ser decidido por la guerra. Pero qué ofensas hay que considerar como infracción determinada por los tratados o qué lesiones del reconocimiento y de la dignidad; eso queda en sí indeterminado, puesto que un Estado puede poner su infinitud y su dignidad en cada una de sus individualidades particulares: y cuanto más proclive a esta irritabilidad sea una individualidad fuerte, tanto más se verá impelida por una larga paz interna a buscarse y procurarse una materia de actividad.

El ideal de una paz perpetua que privara al mundo de toda contradicción produciría estancamiento y muerte.

Durante la paz, la vida civil se expande más, todas las murallas se quedan en su lugar y, a la larga, se convierten en una contención para los hombres: sus singularidades se fijan y se vuelven cada vez más rígidas. Pero la unidad del cuerpo corresponde siempre a la salud, y si las partes se tornan rígidas, sobreviene la muerte. A menudo la paz perpetua se pretende como un ideal que la humanidad debe alcanzar. Así, Kant propuso una liga de principios que debería allanar la contienda entre Estados. La Santa Alianza tuvo intención de ser, más o menos, una institución semejante.

Negación y lucha son esenciales para la vida del Estado.

Pero sucede que el Estado es un individuo, y que en la individualidad está contenida esencialmente la negación. Por lo tanto, incluso si un cierto número de Estados se constituyese en familia, esta unión, en tanto que individualidad, se debería crear una antítesis y generar un enemigo.

La guerra produce inseguridad sobre la propiedad, pero refuerza la unidad interna de los Estados.

No sólo los pueblos resultan reforzados por las guerras, sino también las naciones que sufren discordias internas, pues adquieren paz interna mediante las guerras en el exterior. Ciertamente, de la guerra proviene la inseguridad sobre la propiedad, pero esta inseguridad de las cosas no es más que movimiento, por otra parte necesario.

La condena de la guerra esconde a menudo intereses personales.

Mucho se oye hablar en los púlpitos sobre la inseguridad, la vanidad y la inestabilidad de las cosas temporales; pero, en tanto no sea perturbado, cada uno piensa: conservaré lo mío. Pero si esta inseguridad se produce realmente y es, por lo tanto, algo serio, entonces el conmovido discurso edificante desarrollado sobre cualquier tema se convierte en proferir maldiciones contra los conquistadores.

Ningún interés personal podrá detener el desarrollo de la historia.

Pero, pese a esto, las guerras tienen lugar. Los Estados crecen de nuevo vigorosamente y la charlatanería enmudece ante las serias réplicas de la historia.



Hegel dando clase.

El Estado es una gran familia 162

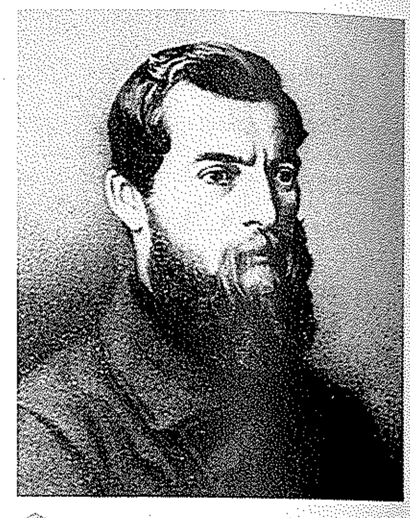
EL PROBLEMA ¿Qué es el Estado?
LA TESIS El Estado es una *sustancia ética consciente de sí*. En esta frase, breve y aparentemente inocua, está sintetizada una poderosa e innovadora concepción de la sociedad humana de gran peso para la historia política de la humanidad durante los tres últimos siglos. Hegel, en efecto, expresa en este pasaje una verdadera *estadolatría* –es decir, una divinización de la noción de Estado–.

Reafirmando la unidad interna característica de la familia (tesis), y tras haber pasado por la dispersión de la sociedad civil (antítesis), el Estado se presenta como un organismo vivo y necesariamente compacto y unitario: una auténtica familia extensa. Es éste el momento culminante e insuperable de la eticidad, que es lo más completo y perfecto que ha producido el desarrollo de la espiritualidad humana.

El Estado como reunión del principio de la familia con el de la sociedad civil.

• El Estado es la sustancia ética consciente de sí, la reunión del principio de la familia y de la sociedad civil: la misma humanidad, que está en la familia como sentimiento de amor, es la esencia del Estado, la cual, sin embargo, mediante el segundo principio del querer que sabe y es activo por sí, recibe junto a la forma de universalidad sabida. Ésta, con sus determinaciones que se desarrollan en el saber, tiene por contenido y objeto absoluto la subjetividad que sabe; es decir, que quiere para sí esta racionalidad.

Feuerbach
1804-1872


Retrato de Feuerbach.

Feuerbach fue un filósofo monotemático, interesado en la investigación de un único problema: «La primera tendencia que se hizo luz en mí no fue la ciencia o la filosofía, sino la religión. Como consecuencia de esta tendencia, hice de la religión el fin y la profesión de mi vida... Mi primer pensamiento fue Dios; el segundo, la razón; el tercero y último, el hombre». En realidad, estaba interesado no tanto en el problema de la existencia de Dios como en el proceso de la formación de la idea de Dios en el pensamiento humano, y toda su filosofía puede resumirse en esta máxima: ***no es Dios quien crea al hombre, sino que es el hombre quien crea a Dios***. Nacido en Landshut (Baviera), Ludwig Feuerbach estudió teología en la Universidad de Heidelberg. Posteriormente se trasladó a Berlín para seguir los cursos de Hegel, por quien quedó literalmente deslumbrado (*de Hegel he aprendido en un mes todo lo que antes no aprendí en dos años*). La ruptura con su maestro, sin embargo, surgió pronto y se concretó en *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, ensayo que por la tesis anticristiana que sostenía (inmortal es la humanidad, no el individuo singular) le costaría a Feuerbach la carrera universitaria. Su fama de ateísmo determinó la completa marginación del filósofo del ambiente académico. Sólo en 1848, invitado por la asociación de estudiantes revolucionarios de Heidelberg, tuvo la oportunidad de impartir un curso universitario, que sería publicado tres años más tarde (*Lecciones sobre la esencia de la religión*). El resto de su vida vivió en soledad, apartado y en miserables condiciones económicas.

Obras: *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830); *Crítica de la filosofía hegeliana* (1839); *La esencia del cristianismo* (1841); *La esencia de la religión* (1845); *Lecciones sobre la esencia de la religión* (1851).

¿Quién creó a Dios? El hombre 163

EL PROBLEMA ¿Qué es Dios? ¿Cómo nace la idea?
LA TESIS Según Feuerbach, el misterio ínsito en toda religión puede ser desvelado derribando la impostación tradicional de la teología, afirmando que no ha sido Dios (lo abstracto) quien creó al hombre (lo concreto), sino que es el hombre quien ha creado a Dios. En la noción de Dios, de hecho, se concretan y proyectan ideas de perfección típicamente humanas: Dios es omnisciencia porque conocer y saber son valores muy apreciados por el género humano; es amor porque todos amamos y valoramos amar; es justicia porque es ésta la virtud de la que más sentimos la ausencia. Todas las cualidades del ser divino son atributos del ser humano. La religión es el conjunto de las relaciones del hombre consigo mismo, o más bien, *con el propio ser, considerado, sin embargo, como otro ser*. En suma: toda religión es una *antropología* vuelta del revés. Los textos a continuación y los siguientes han sido extraídos de *La esencia del Cristianismo*.

• Rigurosamente hablando, sólo cuando piensas en Dios, piensas. Y en verdad, sólo Dios es la facultad de pensar realizada, cumplida, llevada a cabo. Sólo pensando en Dios piensas la razón como ella es en realidad, incluso si después te presentas de nuevo –con la imaginación– a este ser como un ser distinto de la razón, ya que tú, en cuanto ser sensible, estás habituado a distinguir el objeto de la intuición, el objeto real de la representación del mismo, y ahora transfieres a través de la imaginación este hábito al ser de la razón. Por ello, de nuevo atribuyes contradictoriamente a la existencia de la razón, al ser pensado, la existencia sensible de la que has hecho abstracción.

Estamos habituados a creer que también las nociones abstractas tienen un referente natural. Aplicamos este hábito incluso a las nociones de razón y pensamiento, inventando así a Dios.

En tanto que ser metafísico, Dios es la inteligencia satisfecha en sí misma, o viceversa: la inteligencia satisfecha en sí misma, la inteligencia que se piensa a sí misma como ser absoluto, es Dios en tanto ser metafísico. Por ello, todas las determinaciones metafísicas de Dios son determinaciones reales, si son reconocidas como determinaciones del pensamiento.

Dios es la inteligencia que se piensa a sí misma.

Y así, entonces, el intelecto se pone a sí mismo como ser originario, primario y anterior al mundo: es decir, que hace de sí –el ser de la naturaleza primero por grado, pero último en el tiempo– el ser primero incluso en el tiempo.

Dios es la inteligencia que se confiere realidad a sí misma.

El intelecto es, por sí, el criterio de toda realidad y de todo lo que puede efectuarse. Lo que es irracional se contradice y es nada; lo que contradice la razón, contradice a Dios. Si, por ejemplo, contradice a la razón el conectar al concepto de realidad suprema los límites de la espacialidad y de la temporalidad, niega a Dios, contradiciendo aquéllos su esencia. La razón sólo puede creer en un Dios en armonía con su esencia, en un Dios que no está por debajo de su propia dignidad, sino que, al contrario, representa sólo su propia esencia. La razón no se hace dependiente de Dios, sino que hace depender a Dios de ella.

Los hombres han atribuido a Dios las características de su inteligencia.

Lo que yo reconozco como esencial al intelecto, lo pongo como siendo en Dios. Dios es aquello que el intelecto piensa como lo sumo. Pero, precisamente en lo que yo reconozco co-

Los atributos de Dios son los instrumentos de la inteligencia humana.

mo esencial, se revela la esencia de mi intelecto, se muestra la fuerza de mi capacidad de pensar.

Pensando a Dios, el hombre se construye a sí mismo.

Tal como piensas a Dios, te piensas a ti mismo; la medida de tu Dios es la medida de tu intelecto. Si piensas a Dios como limitado, tu intelecto es limitado; si piensas a Dios como ilimitado, tampoco tu intelecto conocerá límites. Si, por ejemplo, piensas a Dios como un ser corpóreo, no puedes pensarte sin cuerpo; si, en cambio, niegas la corporeidad en Dios, entonces afirmas y atestiguas con ello la libertad de tu intelecto respecto a los límites de la corporeidad.

Toda imagen de Dios describe una cualidad humana al infinito.

Al pensar en un ser sin límites estás representando sólo sensiblemente tu intelecto sin límites. Declarando pues, a este ser sin límites como el más esencial de todos los seres, como el ser supremo, en verdad no dices más que esto: el intelecto es el ser supremo.

Dios es Uno porque es la proyección de la unicidad de los procedimientos lógicos y racionales.

La unidad del intelecto es la unidad de Dios. La conciencia de su unidad y universalidad es esencial al intelecto; él mismo no es más que la conciencia de su unidad como absoluta unidad. En otros términos: lo que para el intelecto es conforme al intelecto, para él es una ley absoluta, universalmente válida; se le hace imposible pensar que lo que lo contradice, falso y sin sentido, sea, en alguna ocasión, verdadero; y viceversa: que en alguna ocasión sea falso lo que es verdadero, irracional lo que es racional.

La teología describe a Dios como el ser perfecto; es decir, no comparable con nada, excepto consigo mismo.

El intelecto es el ser infinito. La infinitud se identifica inmediatamente con la unidad, y la finitud con la multiplicidad: la finitud, en sentido metafísico, se funda en la distinción entre existencia y esencia. Finito es aquello que puede ser confrontado con otros individuos de la misma especie; infinito es aquello similar sólo a sí mismo: carece de iguales y, por lo tanto, no puede incluirse como individuo en un género, sino que más bien es indistintamente género e individuo en uno, esencia y existencia.

También la mente humana no puede compararse a nada que no sea ella misma.

Tal es, precisamente, el intelecto. Él tiene su esencia en sí mismo. Por consiguiente, no tiene nada junto a sí ni fuera de sí que pueda serle sustituto; es incomparable porque él mismo es la fuente de todas las comparaciones; es inconmensurable porque él es la medida de todas las medidas, porque medimos todo con el intelecto; no puede ser subordinado a ningún ser superior de ningún género porque él mismo es el principio de todas las subordinaciones, subordina a sí mismo todas las cosas y todos los seres.

Para la mente (y, por lo tanto, para Dios), la existencia es indistinguible de la esencia.

Las definiciones de los filósofos especulativos de Dios como el ser en el que no se puede distinguir existencia y esencia, como el ser que es, él mismo, todos los atributos que posee, así como que en él predicado y sujeto son idénticos, todas estas definiciones son sólo conceptos deducidos de la esencia del intelecto.

El intelecto –o la razón– es, en definitiva, el ser necesario. La razón es porque sólo la existencia de la razón es razón, porque si no hubiese ninguna razón, ninguna conciencia, todo (tanto el ser como el no ser) sería nada. Sólo la conciencia funda la diferencia entre ser y no ser. Sólo en la conciencia se revela el valor del ser, el valor de la naturaleza. Porque, ¿existe, en general, algo? ¿Existe el mundo? Simplemente porque, si no existiese algo, no existiría nada; si no hubiese razón, existiría la irracionalidad. Por lo tanto, el mundo es porque sería absurdo que el mundo no fuese. Hallarás el verdadero sentido de su ser en el absurdo de su no ser.

Dios es pensado como ser necesario porque las ideas de necesidad y de realidad de la existencia son connaturales a nuestra psique.

La razón es el ser objetivándose como objeto final a sí mismo; es el objeto último de las cosas. Lo que es objeto a sí mismo es el ser supremo, el ser último. Lo que está en posesión de sí mismo es omnipotente.

La omnipotencia de Dios es la proyección al infinito de la autosuficiencia de la razón humana.

Del hombre que cree al hombre que piensa 164

EL PROBLEMA ¿En qué consiste el fenómeno religioso?

LA TESIS Toda religión representa una forma de *alienación*, una verdadera y propia patología del espíritu en la que el hombre proyecta su humanidad fuera de sí, creando inconscientemente un ídolo al que luego se somete. Por consiguiente, cualquier progreso en el campo teológico se trasmuta en una correspondiente reducción de la humanidad. La gloria de Dios se basa exclusivamente en la disminución del hombre, la beatitud divina en la miseria humana, la divina sabiduría en la humana locura, la potencia divina en la debilidad humana. El ateísmo se convierte, por lo tanto, en un deber ético del hombre que se ha reencontrado a sí mismo. Es necesario transformar a los hombres de amigos de Dios en amigos de los hombres, de hombres que *creen* en hombres que *piensan*; de candidatos al más allá a estudiosos del más acá; de cristianos –es decir, hombres que se reconocen como mitad animales y mitad ángeles– en hombres en su totalidad.

• En su relación con las ideas religiosas, la razón consciente no tiene más que destruir una ilusión. Una ilusión, sin embargo, todo lo contrario a inocua, puesto que ejercita sobre el hombre una influencia fundamentalmente perniciosa y funesta, destruye sus fuerzas para la vida real y le hace perder el sentido de la verdad y de la virtud.

La religión es una ilusión perniciosa.

El mismo amor, en efecto, el sentimiento en sí más puro, es corrompido por la religión y transformado en un sentimiento puramente ilusorio y aparente. El amor religioso no ama al hombre más que por amor a Dios: es decir, ama al hombre sólo aparentemente, cuando en realidad ama a Dios.

El amor religioso es contra natura.

La religión es la escisión del hombre consigo mismo: él se coloca frente a Dios como ser contrapuesto. Dios no es lo que es el hombre; el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre es el ser finito; Dios es perfecto, el hombre es imperfecto; Dios es eterno, el hombre es temporal; Dios es omnipotente, el hombre es impotente; Dios es santo, el hombre pecador. Dios y el hombre son extremos: Dios es el polo

Dios es pensado en contraposición a lo humano.

positivo, la suma de todas las realidades; el hombre el polo negativo, la suma de todas las nulidades.

El hecho mismo de que el hombre se sienta escindido de Dios significa que éste no es verdaderamente otro ser.

Mas en la religión, el hombre tiene como objeto su ser ignoto. Debe demostrarse, por tanto, que esta antítesis, este desacuerdo entre Dios y el hombre en el que se basa el origen de la religión, es una falta de armonía del hombre con su propio ser. La íntima necesidad de esta demostración surge ya del hecho de que si realmente el ser divino, que es el objeto de la religión, fuese algo distinto al ser del hombre, no se podría verificar un desacuerdo. Si Dios realmente es otro ser, ¿qué me importa su perfección?

Sólo se puede escindir lo que en sí es unitario.

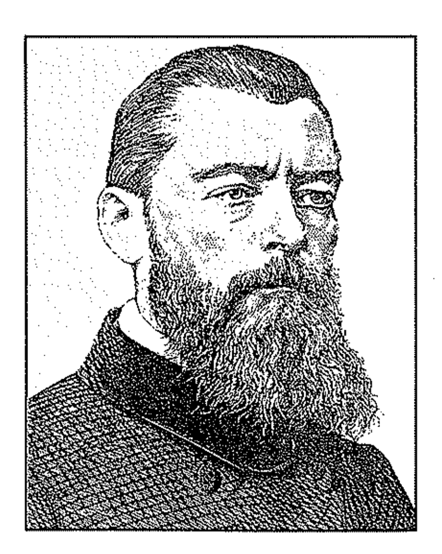
Sólo hay escisión entre seres que están en discordia uno con otro, pero deben ser un solo ser, pueden serlo y, por consiguiente, esencialmente, verdaderamente, son un solo ser.

Dios, por lo tanto, es una creación de la mente.

Por lo tanto, de este principio general debe ya resultar que el ser, del cual el hombre se siente dividido, es un ser innato en él, pero al mismo tiempo un ser de naturaleza distinta, como el ser o el poder que le da el sentimiento, la conciencia de la conciliación, de la unidad con Dios, o lo que hace todo uno consigo mismo.

Dios es objetivación de la razón humana.

Este ser no es más que la inteligencia, la razón o el intelecto. Concebido como el extremo opuesto al hombre, no como un ser humano (es decir, personalmente humano), Dios es el ser objetivado por el intelecto. El ser divino, puro, perfecto, privado de defectos, es la autoconciencia que posee el intelecto de la propia perfección. El intelecto no conoce los sufrimientos del corazón; no siente deseos, pasiones o necesidades, y precisamente por eso, no conoce ninguna deficiencia o debilidad, como el corazón.

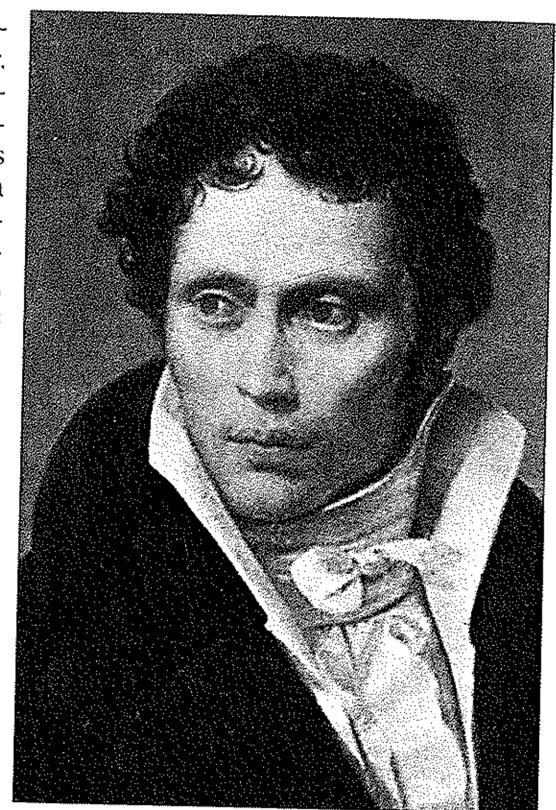


Retrato de Feuerbach (grabado del s. XIX).

Schopenhauer

1788-1860

Pocos filósofos han tenido tan escaso éxito en vida como Arthur Schopenhauer. Su obra maestra, *El mundo*, escrita con sólo treinta años, fracasó de tal modo que muchas copias tuvieron que ser convertidas en pulpa. Obtuvo una cátedra en la Universidad de Berlín en 1820 (ocasión para una célebre polémica con Hegel) y durante veinticuatro semestres, hasta 1831, intentó impartir lecciones, pero su voz fue absolutamente ignorada: después del primer semestre, ningún estudiante se inscribió en su curso. En 1833, abandonada la enseñanza, se trasladó a Frankfurt, donde permaneció hasta su muerte. La fama tan inútilmente perseguida le llegó, sin embargo, en sus últimos años con la publicación de *Parerga y paralipomena*, una brillante recopilación de aforismos escrita con un estilo popular y muy atractivo.



Retrato de Schopenhauer.

Estos grandes fracasos tuvieron como razón principal las pésimas relaciones de Schopenhauer con el mundo académico: en su opinión, las lecciones de Fichte eran aburridas; las de Schelling, vacuas; Hegel merecía los peores insultos (*mercenario, sicario de la verdad, charlatán de mente obtusa, insípido, nauseabundo, iletrado que alcanza el colmo de la audacia garabateando los más locos y mistificadores sin sentidos...*). Es evidente que si al filósofo no le faltaban razones, tampoco carecía de nervio polémico. Por otra parte –y tal vez esto haya contribuido a su escaso éxito–, hay que tener en cuenta la *novedad de su pensamiento, abierto por primera vez en la historia de la filosofía occidental a la espiritualidad oriental*, en particular el Budismo y el Hinduismo (los *Veda* y los *Upanishad*).

Obras: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813); *Sobre la vista y los colores* (1816); *El mundo como voluntad y representación* (1818); *Sobre la voluntad en la naturaleza* (1836); *Parerga y paralipomena* (1851).

165 ¿Qué es el mundo? Mi propia representación

EL PROBLEMA ¿Qué es el mundo?
LA TESIS Todo lo que sabemos del mundo es puro fenómeno; es decir, apariencia, ilusión, fantasía. Ésta es la verdad que Schopenhauer creyó haber deducido de la doctrina kantiana (*véase* 135). En realidad, cualquier objeto de conocimiento está siempre condicionado, o mejor, *determinado* por los esquemas innatos de la mente del sujeto que conoce: el espacio, el tiempo y la relación causa-efecto. Esto significa que cualquier conocimiento es siempre y esencialmente una construcción mental, una representación. Una prueba de esta afirmación es el sueño, puesto que no es posible establecer con exactitud una distinción entre las ilusiones oníricas y las percepciones cotidianas. La conclusión está marcada por el máximo escepticismo gnoseológico (es decir, relativo a las posibilidades del conocimiento): todas nuestras convicciones son subjetivas, no existe objetividad ni siquiera en el campo científico, y el conjunto del mundo y sus relaciones, que nos parece algo estable, es apenas un conjunto de representaciones personales. Todos los textos reproducidos han sido extraídos *de El mundo como voluntad y representación*.

Conocer es construir representaciones mentales. El mundo existe sólo en relación con el sujeto cognoscente.

• *El mundo es mi representación*: he aquí una verdad aplicable a todo ser que vive y conoce, aunque sólo al hombre le sea dado tener conciencia refleja y abstracta de ella; y cuando el hombre es capaz de llegar a conocerla, la meditación filosófica habrá penetrado en él.

No sabemos nada de los objetos en sí, que siempre conocemos a través de nuestra percepción y nuestra psicología.

Cuando el hombre conoce esta verdad, ve claramente demostrado que no conoce ni un Sol ni una tierra, y sí únicamente un ojo que ve el Sol y una mano que siente el contacto con la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, esto es, en relación con otro ser: aquel que le percibe, o sea él mismo.

Éste es el principio básico de la psique, aún más profundo que los esquemas mentales de tiempo, espacio y causalidad.

Si hay alguna verdad que pueda ser enunciada a priori es ésta, pues expresa toda forma posible e imaginable de la experiencia, la más general de todas, incluidas las de espacio, tiempo y causalidad, puesto que la suponen.

Toda forma de conocimiento presupone un objeto de conocimiento y un sujeto cognoscente.

Y si cada una de estas formas, que hemos reconocido como modalidades particulares del principio de razón, vale sólo para un tipo particular de representación, la división entre objeto y sujeto es, en cambio, la forma común de todas esas clases de conocimiento. Es, en efecto, la única forma bajo la cual cualquier representación, de cualquier naturaleza, abstracta o intuitiva, pura o empírica, es posible y pensable.

Sujeto y objeto del conocimiento son recíprocamente dependientes: el sujeto depende del objeto, y viceversa.

No hay otra verdad más cierta, más independiente de cualquier otra ni que necesite menos pruebas que ésta: que todo lo que existe para el conocimiento –es decir, el mundo entero–, no es objeto más que para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra: representación.

El espacio, el tiempo y el principio de causa-efecto condicionan todo conocimiento.

Y esto es perfectamente aplicable tanto a lo presente como a lo pasado y a lo que está por llegar, tanto a lo remoto como a lo más próximo, puesto que es aplicable al tiempo y al espacio, en los cuales se dan separadas las cosas. Todo lo que constituye parte del mundo tiene forzosamente por condición un sujeto y no existe más que por el sujeto. El mundo es mi representación.

SUBLIMACIÓN
Mecanismo de autorrepresión psíquica descubierto por Schopenhauer y después retomado por Freud; consiste en la transformación de la energía sexual en actividades psíquicas superiores –principalmente artísticas–.

NIRVANA
Término técnico de la filosofía budista que entró en la tradición occidental gracias a Schopenhauer. Indica la condición de ausencia de dolor que nace de la supresión de todas las pasiones y de la voluntad de vivir. Schopenhauer explica el nirvana, la experiencia de la nada, con estas palabras: «Lo que queda después de la supresión de la voluntad no es, para todos aquellos a quienes la voluntad anima todavía, sino la nada. Pero también es verdad que para todos aquellos en quienes la voluntad se ha convertido o suprimido, este mundo tan real, con todos sus Soles y Vías Lácteas, no es tampoco otra cosa más que la nada».



Místico indio meditando. La anulación de la voluntad de vivir es una etapa necesaria para alcanzar el nirvana.

166 Quizá la vida sea un sueño prolongado

EL PROBLEMA ¿Qué relación hay entre el sueño y la vigilia? ¿Es posible distinguir entre esos dos estados?
LA TESIS Para sostener su tesis *fenoménica*, según la cual cualquier conocimiento no es más que una simple representación mental (*fenómeno*) y en nada distinto al producto de la imaginación, Schopenhauer retoma el tema, ya planteado por Descartes, de la incapacidad de distinguir entre sueño y vigilia (*véase* 92). No hay argumentos lógicos para demostrar que la existencia no es más que un sueño prolongado, interrumpido (cada noche) por otros sueños más breves. Todos soñamos alguna vez, y hay sueños tan realistas que al terminar nos dejan en la duda de si realmente estamos pasando del sueño a la vigilia, o viceversa. Anticipando notablemente algunos de los temas del psicoanálisis (*véase* 186), Schopenhauer afirma la existencia de una profunda unidad entre la vida cotidiana y los fenómenos oníricos: el contenido del sueño nunca es del todo ilógico y, sobre todo, nunca es inmotivado, porque depende de los deseos, de las imágenes percibidas recientemente y de la experiencia real del soñador.

Sueño y realidad: ¿dónde está la diferencia?

• Soñamos, ¿acaso no es toda la vida un sueño? O para ser más exactos, ¿hay un criterio seguro para diferenciar sueño y realidad, fantasmas y objetos reales?

Las visiones oníricas tienen el mismo grado de verosimilitud que las perceptivas.

Aducir la menor vivacidad y claridad de la imagen soñada respecto a la real no merece ninguna consideración, puesto que todavía nadie ha tenido presente al mismo tiempo lo uno y lo otro para confrontarlos, sino que sólo se ha podido confrontar el recuerdo del sueño con la realidad presente.

El sueño también posee su lógica interna, diferente de la ordinaria, pero no menos necesaria.

Kant resuelve así el problema: «La relación de las representaciones entre sí según la ley de causalidad es lo que distingue la vida del sueño». Pero también en el sueño, cada uno de los detalles depende igualmente en todas sus formas del principio de razón, y éste se rompe sólo entre la vida y el sueño y entre los sueños individuales. La respuesta de Kant, por lo tanto, podría formularse así: el sueño prolongado (la vida) tiene dentro de sí constantes conexiones según el principio de razón, cosa que no ocurre con los sueños breves; si bien cada uno de éstos tiene entre sí la misma conexión: entre éstos y aquél se ha roto el puente, y es por ello que se distinguen entre sí.

Despertar es sólo el paso de una lógica a otra.

El único criterio seguro para distinguir el sueño de la realidad es, en efecto, el empírico del despertar, con el cual el nexo causal entre las circunstancias de la vida soñada y las de la vida consciente se rompe expresa y sensiblemente.

Vigilia y sueño son como dos lados de una misma página: la vida.

Calderón de la Barca estaba tan convencido de esta idea, que trató de expresarla en un drama considerable de algún modo metafísico: *La vida es sueño*. Que se me conceda entonces el derecho a expresarme con una metáfora: vida y sueño son páginas de un mismo libro.

Hay una profunda unidad entre los sueños y la vida real y cotidiana.

La lectura continua se llama vida real. Pero cuando la hora habitual de la lectura (la mañana) termina y llega la hora del reposo, entonces nos dedicamos de mala gana, sin orden ni conexión, a hojear a veces aquí y a veces allá estas páginas: a veces ya leídas, otras veces nuevas, pero siempre dentro del mismo libro.

También los sueños tienen relación con la vida.

Una página leída así, aisladamente, no tiene relación con la lectura ordenada. Sin embargo, no permanece muy alejada de ésta, si se piensa que también el conjunto de una lectura ordenada empieza y termina de pronto, y por lo tanto se debe considerar sólo como una página más larga.

Las visiones oníricas nunca son absurdas: tienen siempre una conexión con la experiencia del soñador. La vida entera, por lo tanto, es indistinguible del sueño.

Aunque los simples sueños son distintos de la vida real, puesto que no están en conexión con la experiencia (y ello se nos revela al despertar), sin embargo es propio de ellos la conexión con una experiencia que ya pertenece, como su forma, a la vida real. El propio sueño muestra también una conexión que se encuentra a veces en sí mismo. Por lo tanto, si para juzgar los sueños buscamos un punto de referencia externo al sueño y a la vida, no encontraremos en su esencia ninguna diferencia precisa y estaremos obligados, pues, a conceder a los poetas que la vida es un sueño prolongado.

REPRESENTACIÓN FENOMÉNICA
Es, para Schopenhauer, toda la realidad en tanto que objeto de conocimiento por parte de un sujeto. Todo lo que conocemos existe sólo en relación con el individuo que conoce: es una intuición suya. Es decir, se trata de una *representación* mental, término que Schopenhauer utiliza en sentido negativo, como opuesto de *objetividad*: cualquier representación es siempre subjetiva e ilusoria; alude al mundo, pero esconde, al mismo tiempo, el verdadero e incognoscible aspecto de las cosas.



Schopenhauer y su perro.

¿Para qué se vive? Para seguir viviendo 167

EL PROBLEMA ¿Qué es lo que constituye la esencia del mundo? ¿Qué podemos conocer con absoluta certeza? ¿Qué impulsa al hombre a vivir y a seguir vivo?
LA TESIS Después de haber demostrado la total incognoscibilidad del mundo, Schopenhauer afirma –basándose en el principio de que cualquier conocimiento consiste en una representación mental– que cada cual es capaz de conocer un objeto, uno sólo en todo el Universo, en toda su objetividad y realidad efectiva. Este objeto es nuestro cuerpo. De él no tenemos un conocimiento fenoménico: no lo percibimos a través de los sentidos como un objeto *exterior*, sino que lo vivimos *desde dentro*. Para el individuo, ser, sentirse un cuerpo vivo, es el único conocimiento *nouménico* posible (es decir, verdadero, esencial, objetivo y no fenoménico). Y reflexionando sobre su propia corporeidad, es fácil descubrir que la esencia del yo consiste en la *voluntad de vivir*. No sirve de mucho saber que todos debemos morir: el instinto de supervivencia es ciego e irracional, además de eterno y universal. *Millones de seres –vegetales, animales, humanos– no viven sino para vivir y seguir viviendo.*

El propio cuerpo es la única realidad percibida en su esencia. El cuerpo es impulso vital.

• El cuerpo se presenta al sujeto cognoscente de dos maneras diferentes: por un lado, como representación intuitiva del intelecto, como objeto entre objetos, sometido a sus leyes; pero al mismo tiempo, por el otro lado, se presenta como algo que, conocido inmediatamente por cada uno, se designa con el nombre de voluntad.

Toda la naturaleza es, esencialmente, voluntad de vivir.

Esta clave que nos ha servido para penetrar la esencia de la cosa en sí, y que sólo podía dárnosla el conocimiento inmediato de nuestro propio ser, debemos aplicarla al conocimiento del mundo inorgánico.

La voluntad de vivir, origen del sufrimiento, es un principio autónomo.

De todo esto resulta que la voluntad debe alimentarse a sí misma; la voluntad está siempre hambrienta y no hay nada fuera de ella: de ahí la caza, la ansiedad, el sufrimiento...

La voluntad de vivir lleva en sí su propio fin.

Así, cada hombre tiene constantemente fines y motivos que regulan su conducta y sabe, en cualquier caso, explicar su acción más simple. Pero si le preguntáis por qué desea existir, no sabrá responder ni siquiera en un sentido general; incluso encontrará absurda la pregunta. Y con ello estará confesando que no es otra cosa que voluntad.

La vida humana alterna el hastío con la persecución de fines ilusorios.

Los esfuerzos y deseos humanos son de una naturaleza tal, que confieren brillo a todas sus realizaciones como si éstas fuesen el fin último de la voluntad. Pero apenas los hemos satisfecho, cambian de fisonomía; olvidados o relegados entre las antiguallas, siempre, confesémoslo o no, son apartados como ilusiones desvanecidas.

Cada actividad o proyecto humano nace del intento de esconder el dolor de vivir.

Afortunado aquel a quien aún le resta algún deseo que acariciar, o alguna inspiración: podrá continuar por largo tiempo el juego del perpetuo paso del deseo a su extinción, y de su extinción al nuevo deseo. Un juego que lo hará feliz si el paso es rápido, e infeliz si es lento. Pero al menos no caerá en ese estancamiento que es la fuente del hastío terrible y paralizante de los deseos vagos, sin un objeto preciso y ebrios de languidez mortal.

168 No hay amor sin sexo

EL PROBLEMA ¿En qué consiste el enamoramiento? LA TESIS El sentimiento amoroso es básico para el individuo; constituye sin duda el tema más frecuentado por todas las artes y por la cultura en general. *La filosofía debe ocuparse del amor*, afirma Schopenhauer. Pero justo en este noble ámbito donde el hombre parece expresar mejor su propia individualidad y espiritualidad, descubrimos una ilusión. Detrás de cada manifestación amorosa, aun la más pura, está el instinto procreador: una oculta determinación biológica ligada al acoplamiento y a la reproducción de las especies. La tesis de Schopenhauer, de fuerte sabor pre-freudiano (*véase* 185, 186), es que *no existe amor sin sexualidad*. El hombre es un juguete en las manos de la naturaleza y de la *voluntad de vivir*, se hace ilusiones o se engaña voluntariamente acerca del verdadero fin de sus acciones; en realidad, cualquier enamoramiento, por etéreo que pueda parecer, tiene como fin la continuidad de la especie. El amor es sólo el instrumento utilizado por la naturaleza para perpetuar el género humano. Si el hombre no estuviese dominado por el instinto erótico, no traería jamás hijos al mundo, porque nadie es tan malvado –afirma Schopenhauer– como para desearle a ningún ser vivo la vida en este valle de lágrimas. Es por ello que la naturaleza ha asociado el orgasmo al acoplamiento: para inducir al individuo a superar el sentimiento de culpa ligado al acto de la procreación.

Todas las formas del amor son manifestaciones del instinto sexual.

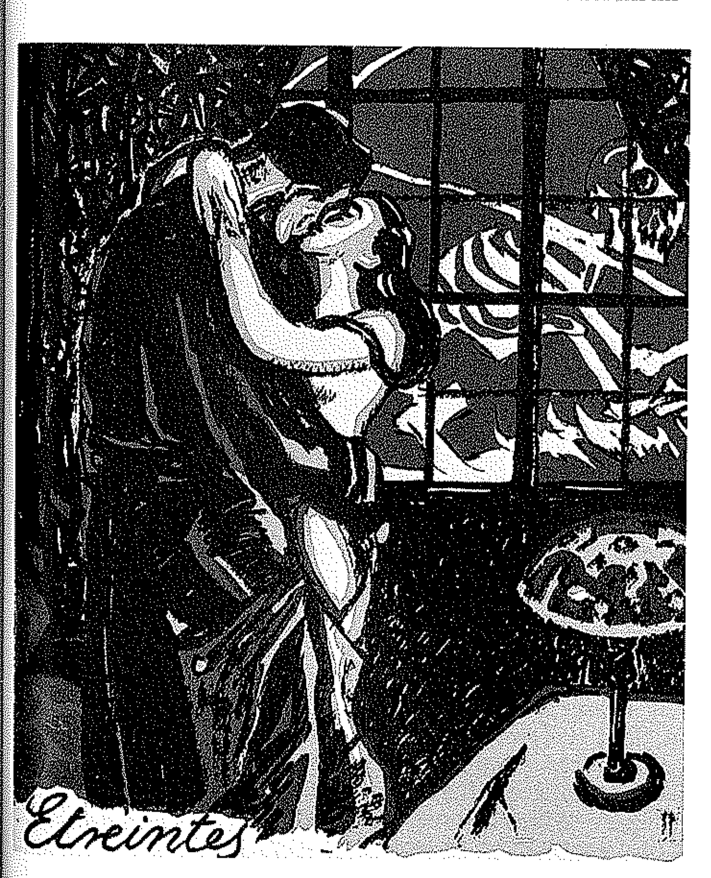
• Cualquier enamoramiento, por mucho que intente mostrarse etéreo, hunde su raíz sólo en el instinto sexual; incluso es del todo y ante todo un concreto impulso sexual, muy agudamente especializado y rigurosamente individualizado.

El sentimiento de la belleza tiene como fin la optimización de la procreación.

El éxtasis encantador que sufre un hombre cuando ve una mujer hermosa que a él le parece conveniente y que le hace imaginar la unión con ella como el bien sumo, es justamente el sentimiento de la especie que, al reconocer claramente en ella su sello, quisiera perpetuarlo con ella misma. De esta decidida inclinación hacia la belleza depende la conservación del tipo de especie: por eso actúa con semejante fuerza.

El individuo, incluso creyéndose libre, está en realidad determinado por instintos biológicos fundamentales.

Por lo tanto, el hombre se guía por un instinto que tiende a la mejora de la especie, aunque se haga la ilusión de buscar sólo un incremento del propio placer. En efecto, tenemos aquí un instructivo esclarecimiento de la esencia íntima del instin-



El amor y la muerte (*xilografía en color de E. Bille, 1919*).

to, el cual suele poner –como de hecho sucede en este caso– en movimiento al individuo por el bien de la especie.

Lo demuestra la desilusión que sigue al orgasmo.

Conforme al carácter ya expuesto de la cuestión, todo enamorado, después del goce finalmente alcanzado, siente una extraña desilusión y se maravilla de cómo lo que tan ardientemente ha deseado no le da más que otra saciedad sexual, hasta tal punto que no siente el impulso de repetirlo.

El instinto sexual está dirigido al bienestar de la especie, no del individuo.

Este deseo sostenía una relación con todos sus deseos remanentes en todo idéntica a la que la especie mantiene con el individuo: es decir, como una cosa infinita y una finita. La saciedad, al contrario, aparece sólo por el bien de la especie y no cae por ello en la conciencia del individuo –quien, animado por la voluntad de la especie, se sacrificaba en aras de un fin que no era el suyo propio–.

VOLUNTAD DE VIVIR
El impulso prepotente que empuja a cualquier ser a perpetuar lo más posible su existencia en la condición actual. Schopenhauer considera esta fuerza como fundamento universal y verdadera sustancia de toda la realidad. Está presente de manera consciente en los hombres y en los animales como instinto de supervivencia, pero se revela también en el mundo natural e incluso en el material como resistencia al cambio. Todo ser se opone al *devenir*, a su propia muerte o disolución como entidad individual. Lo demuestran incluso las piedras, cuando oponen su propia dureza y resistencia al intento de romperlas.

169 La única solución es olvidarse de existir

EL PROBLEMA ¿Es posible vivir sin sufrir? ¿Hay alguna posibilidad de anular esa voluntad de vivir que tan angustiosamente domina la existencia?
LA TESIS La *voluntad de vivir* condiciona todos los aspectos de la existencia, produciendo alternativamente sufrimiento y hastío. Es evidente que el instinto de supervivencia está por definición destinado al fracaso (puesto que todo ser vivo debe morir); no hay modo de escapar a este dolor universal. La única posibilidad de atenuar de alguna manera la infelicidad constitutiva de la existencia está en combatir la voluntad de vivir con el ejercicio de una no-voluntad opuesta, o *noluntad*. Schopenhauer aconseja el silencio, el ayuno, la castidad, la renuncia sistemática, la fuga temporal de la realidad a través del arte o por medio de las prácticas orientales de meditación. También las técnicas practicadas por los ascetas cristianos para alcanzar el éxtasis, una vez separadas de los presupuestos religiosos y encuadradas en un rígido ateísmo, pueden funcionar, puesto que son capaces de alejar la *psique* del sujeto de la normalidad cotidiana, induciéndolo, por un breve período, a olvidarse de que existe.

El éxtasis místico es una condición extraña a la voluntad de vivir.

• Si se quisiera insistir en la pretensión de obtener de alguna manera un conocimiento positivo de lo que la filosofía puede expresar sólo negativamente, como negación de la voluntad, tendríamos que remitirnos al estado experimentado por todos aquellos que llegaron a una completa negación de la voluntad; estados a los que se le ha dado el nombre de éxtasis, rapto, iluminación, unión con Dios, y otros similares.

No se trata, sin embargo, de una forma de conocimiento.

Pero ese estado, o como se le quiera llamar, no puede definirse como un verdadero conocimiento, puesto que no entra dentro del esquema sujeto-objeto y, por otra parte, sólo es accesible a la experiencia directa y no puede ser comunicado a los demás. Nosotros, que nos asentamos con firmeza en el terreno de la filosofía, debemos contentarnos aquí con el conocimiento negativo, satisfechos de haber alcanzado el límite extremo del positivo.

La experiencia estática consiste en una autonegación del sujeto, una anulación de la conciencia.

Habiendo reconocido en la voluntad la esencia del mundo y en todos los fenómenos mundanos la objetividad de esta voluntad, habiendo perseguido esta objetividad desde el impulso inconsciente de oscuras fuerzas naturales hasta más lúcidas acciones humanas, no queremos eludir sus consecuencias: que con la libre negación, con la supresión de la voluntad, se suprimen también todos aquellos fenómenos y aquel perenne sofoco e impulso sin meta y sin fondo, por todos los grados de la objetividad, en el cual y mediante el cual el mundo toma forma; suprimida la variedad de las formas que se suceden de grado en grado, suprimido, junto con la voluntad, todo su fenómeno también; y finalmente, las formas universales de tiempo y espacio; y, por último, la más simple forma fundamental de éste: sujeto y objeto. No más voluntad, no más representación, no más mundo.

El sentimiento psicológico de angustia que acompaña la nada demuestra el dominio de la voluntad de vivir.

Ante nosotros no resta más que la nada. Pero lo que se rebela contra esta disolución en la nada, nuestra propia e íntima naturaleza, no es sino una forma más –una manifestación– de la voluntad de vivir. Voluntad de vivir somos nosotros mismos; voluntad de vivir es también nuestro propio mundo. Ese horror que sentimos ante la nada no es sino una manifestación de la avidez que sentimos por la vida, y de que no somos más que esta voluntad, y sólo ésta conocemos.

La experiencia mística vive la nulificación del individuo de manera positiva.

Pero volvamos la mirada desde nuestra miseria personal y del horizonte cerrado, y hagámoslo hacia aquellos que superaron el mundo; esto es, hacia aquellos en quienes la voluntad, una vez alcanzada la plena conciencia de sí, se encontró a sí misma en todas las cosas y libremente renegó de todas ellas; aquellos que únicamente esperan a que se desvanezca la última huella de la voluntad, junto con el cuerpo al que esa voluntad da vida.

La superación de la conciencia conduce a la identificación con el todo.

Entonces, en lugar del incesante y agitado impulso, en lugar del tránsito perenne del deseo al temor y de la alegría al dolor, en lugar de la esperanza nunca apagada, nunca satisfecha, donde se forma el sueño de la vida de todo hombre aún deseante, aparece ante nosotros aquella paz que es más alta que toda la razón, esa absoluta quietud del alma parecida a la calma del mar, ese profundo reposo, esa indestructible confianza y alegría cuyo simple reflejo en el rostro, como lo han representado Rafael y Correggio, es un completo y seguro *Evangelio*.

En la experiencia de la nada se percibe la esencia última de la realidad.

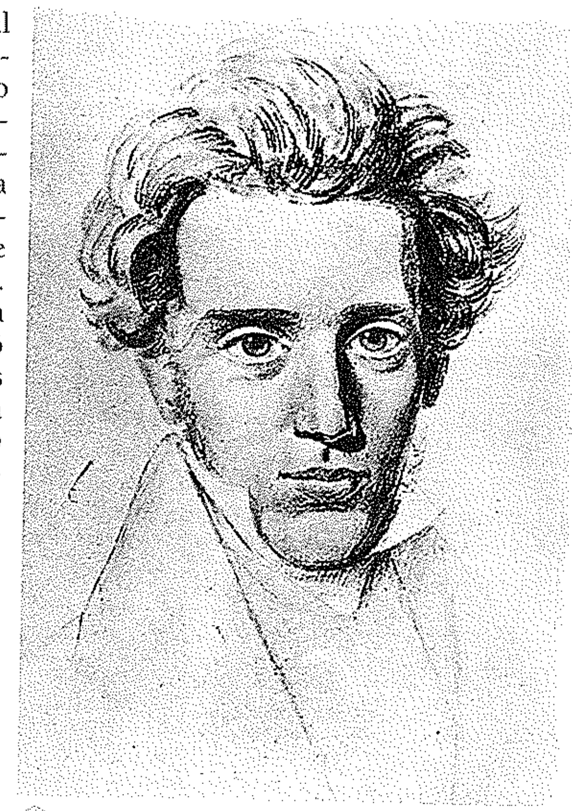
Lo que queda después de la supresión de la voluntad no es para todos aquellos a quienes la voluntad anima todavía sino la nada. Pero también es verdad que para los que han logrado convertir o suprimir la voluntad, este mundo tan real, con todos sus soles y nebulosas, no es tampoco otra cosa más que la nada.

NOLUNTAD

Del verbo latino *nolo*: «no querer». Para Schopenhauer, es la única manera de oponerse a *la voluntad de vivir* y lo único que permite salir de la dimensión del dolor. Significa renunciar a la vida, hasta extirpar de uno mismo el insano, doloroso e irracional deseo de vivir, y alcanzar un estado de ausencia, de nulificación de la persona a través del ayuno, el silencio, la castidad, la humildad, hasta llegar a una forma de ascesis laica, un éxtasis sin Dios o *nirvana*.

Kierkegaard
1813-1855

Sören Kierkegaard acertó de pleno al profetizar que su biografía sería estudiada por la posteridad tanto como su pensamiento. El misterio que todavía hoy rodea su existencia no ha sido en absoluto aclarado por la lectura de las miles de páginas de su imponente *Diario*. Sin embargo, la vida de Kierkegaard carece casi de sucesos. Nació en Copenhague, donde murió a los cuarenta y dos años; sólo se alejó de su ciudad natal en ocasión de dos breves viajes a Berlín. Se licenció en teología (con la tesis *Sobre el concepto de la ironía*), pero tras tormentosas reflexiones renunció a la profesión de pastor y vivió de la renta que había heredado de su padre. Se dedicó a escribir, pero se negó a considerar la escritura como una profesión, llegando incluso a firmar con pseudónimos. Se enamoró de Regina Olsen, pero sin motivo aparente rompió el noviazgo poco después, casi atemorizado por su decisión. Más de una vez se refirió a una oscura maldición que pesaba sobre su familia, e incluso en el lecho de muerte aludió a esa espina clavada en el corazón que tanta angustia procuró a su vida. Se cree que su padre le transmitió una culpa grave (acaso debida a una terrible blasfemia) pero –y éste es el punto fundamental– siempre evitó exigir una explicación definitiva a su padre. Puede decirse, en fin, que la vida de Kierkegaard fue *ejemplarmente vacía*. Y esto, que parece una paradoja, no es en realidad sino coherencia entre vida y pensamiento, entre la existencia y la doctrina de un filósofo que ***entendió la filosofía como una desgarradora y ascética meditación introspectiva sobre temas como la nada, la angustia, la fe y el significado de la existencia.***



Retrato de Kierkegaard.

Obras: *O lo uno o lo otro* (1843); *Diario de un seductor* (1843); *Temor y temblor* (1843); *El concepto de angustia* (1844); *Etapas del camino de la vida* (1845); *La enfermedad mortal* (1849).

170 «Ese individuo»: un excelente epitafio

EL PROBLEMA ¿Qué tiene más valor, el individuo o la especie? ¿Debe la filosofía construir un sistema totalizador del mundo o analizar la condición de la existencia individual?
LA TESIS En la filosofía de Hegel, la parte no tiene relevancia alguna respecto al todo al que pertenece: el individuo tiene valor sólo como componente de la especie; los individuos, las personas reales, no cuentan: sólo cuenta el Estado (*véase* 156). Según Kierkegaard, el único modo para salir de este sistema sofocante consiste en reivindicar como única alternativa posible la *singularidad*. En su complejidad original e irreductible a ningún modelo, cada individuo constituye la contestación viviente de todo sistema. Este primer fragmento está sacado del *Diario de un seductor*.

El individuo como criterio interpretativo.

• *El Individuo* es la categoría a través de la cual deben pasar, desde el punto de vista religioso, el tiempo, la historia, la humanidad.

Hay una certeza absoluta acerca de la verdad de este parámetro.

Y aquel que no cedió y cayó en las Termópilas no estaba tan seguro como lo estoy yo en este desfiladero: *El Individuo*. En efecto, él debía impedir a las hordas atravesar ese desfiladero: si



Regina Olsen, el amor de Kierkegaard.

hubiesen penetrado, habría perdido. Mi tarea es, al menos a primera vista, mucho más fácil; me expone mucho menos al peligro de ser pisoteado, puesto que es la del humilde servidor que procura, si es posible, ayudar a la multitud a atravesar este desfiladero del *Individuo*, a través del cual, sin embargo –nótese bien– nadie penetra sin convertirse en *Individuo*.

«Ese Individuo» es la frase que el filósofo quisiera ver escrita en su tumba.

Y, sin embargo, si tuviese que elegir un epitafio para mi tumba, no elegiría otro que *Ese Individuo*, aun cuando esta categoría no se comprende todavía. Lo será luego. Cuando todo era sistema sobre sistema, puse con esta categoría, *el Individuo*, al sistema en el punto de mira de mi polémica, y ahora ya no se habla de sistema. Mi posible importancia histórica está absolutamente ligada a esta categoría.

Kierkegaard confía su fama en la posteridad a la categoría de Individuo.

Quizá mis escritos serán pronto olvidados, como los de tantos otros. Pero si esta categoría es justa, si esta categoría está en su sitio, si yo aquí he dado en el blanco, si he comprendido bien que ésta es mi tarea –todo lo contrario de alegre y cómoda y alentadora–, se me concederá esto, aun a precio de inenarrables sufrimientos interiores, aun a precio de indecibles sacrificios exteriores. Yo permaneceré entonces, y mis escritos conmigo.

El seductor y el instante fugaz 171

EL PROBLEMA ¿Cómo hay que vivir? ¿Cuáles son los modelos posibles de vida? ¿Qué significa vivir estéticamente?
LA TESIS Según Kierkegaard, cabe distinguir tres modos fundamentales de vivir: una concepción estética, una ética y una tercera basada en la fe. El texto propuesto delinea las características de la primera. La vida estética, representada por la figura de Don Juan, el prototipo del seductor, es típica del que, buscando la máxima satisfacción en el presente, huye de cualquier tipo de *repetición* tratando de hacer inimitable y único el momento vivido. El esteta aborrece la monotonía, pero como el *momento* es siempre, por definición, *fugaz*, pronto llega al tedio y a la desesperación. *Quien vive estéticamente está desesperado, lo sepa o no, y la desesperación es la última salida de la vida estética.* La desesperación es siempre una elección: se puede dudar sin elegir dudar, pero no se puede elegirlo sin desesperar. Sólo la desesperación aleja al hombre de lo que es accidental; el individuo *se elige a sí mismo en su propia validez eterna,* sólo desesperándose. (De *O lo uno o lo otro.*)

La vida estética apunta a la maximización del placer.

• La concepción estética considera la personalidad en relación con el mundo que la circunda, y la expresión de esto, reflejándose en la personalidad, es el goce.

La elección estética fragmenta la vida en una serie de estados de ánimo.

Pero la expresión estética del goce, en su relación con la personalidad, es el estado de ánimo. En el estado de ánimo está presente, en efecto, la personalidad, pero presente de forma vaga.

Vivir en el estado de ánimo significa existir sólo en el momento presente.

Quien vive estéticamente intenta todo lo posible para perderse en el estado de ánimo, trata de acogerse completamente a él, hasta que en él no reste nada que no pueda ser absorbido, porque tal residuo tiene siempre un efecto perturbador, que aleja del goce.

La vida estética renuncia a cualquier proyección, se desarrolla en una condición pre-ética.

Cuanto más vagamente la personalidad se encuentra presente en el estado de ánimo, tanto más el individuo está en el momento, y ésta es de nuevo la expresión más adecuada para la existencia estética; ella es en el momento. De ahí las enormes oscilaciones a las que está expuesto el que vive estéticamente.

ESTADIOS DE LA VIDA
Según Kierkegaard, los tres diferentes modos de concebir y vivir la existencia: estético, ético y religioso. Entre ellos no hay conciliación posible ni puede verificarse síntesis alguna, desmintiendo de este modo la universalidad de la *dialéctica hegeliana*. Entre los distintos modos de vida sólo se puede realizar una elección definitiva, según el principio de *o lo uno o lo otro*. Lo demuestra el hecho de que el paso de uno a otro sólo puede producirse a través de una conversión, es decir, de un cambio global y radical del sujeto.

172 La desesperación del hombre ético

EL PROBLEMA ¿Cómo hay que vivir? ¿Puede un ideal ético dar significado a la existencia?
LA TESIS Del fracaso de una aproximación estética a la existencia nace, a través de la desesperación, la posibilidad de una vida ética. Así como la primera está representada por la figura del *seductor*, la segunda lo está por la del *buen marido*. Ético es aquel que escoge quién desea ser y se impone la disciplina necesaria para llegar a serlo. Ético es quien es fiel, quien observa la ley y respeta los compromisos familiares, sociales y políticos. Pero ni siquiera esta elección de vida es capaz de realizar plenamente al individuo; sólo puede realizarlo la anulación de los problemas fundamentales de la existencia, que permanecen sin respuesta en una vida ética. Sólo el salto a una concepción religiosa puede dar respuesta al problema del significado último de la existencia. (De *O lo uno o lo otro.*)

La elección ética concibe la vida como construcción, proyecto y deber.

• El individuo se elige a sí mismo como una concreción múltiplemente determinada, por lo que se elige según su continuidad. Esta concreción es la realidad del individuo, pero dado que la elige según su libertad, también puede decirse que es su posibilidad o, para no emplear una expresión tan estética, que es su tarea.

La elección estética reduce el futuro a una serie de posibilidades.

Quien vive estéticamente no hace sino ver posibilidades por doquier; para él, éstas constituyen el contenido del futuro, mientras que quien vive éticamente ve tareas por todas partes. El individuo, pues, ve ésta, su real concreción, como tarea, como objetivo, como fin.

Construyendo su futuro, el individuo ético se somete a reglas.

Pero que el individuo vea su posibilidad como su tarea expresa, precisamente, su soberanía sobre sí mismo a la que no renunciará jamás, aunque por otra parte no siente gusto por la soberanía del todo apacible que es siempre la del rey sin reino. Esto da al individuo ético una seguridad de la que carece por completo el que vive estéticamente. El que vive estéticamente espera todo del exterior.



Kierkegaard (a la derecha) jugando al ajedrez.

Sólo los ángeles y los animales desconocen la angustia 173

EL PROBLEMA ¿Qué es lo que define a la existencia humana? ¿Qué vías conducen a la fe?
LA TESIS Desde el punto de vista del individuo singular, la existencia significa libertad: es decir, la posibilidad de realizarse en uno de entre los infinitos modos posibles. Se puede realizar una elección y perderse así en la miseria de una vida particular, sea cual sea; se puede renunciar a elegir, optando por la parálisis y el rechazo. En cualquier caso, no hay allí solución positiva: la angustia es inevitable y *mucho más terrible que la realidad*. Sólo los animales no la sufren, y entre los hombres se incrementa con la inteligencia y la espiritualidad: sólo quien conoce todas las posibilidades de la existencia puede sufrir por las infinitas renuncias implícitas en cada elección, hasta el punto de decidirse por no tomar elección alguna. Uno de los desenlaces posibles de la angustia es la nada, la nulificación paralizante del individuo. (De *El concepto de angustia.*)

La angustia es la condición que define la esencia de la naturaleza humana.

• En una fábula de los hermanos Grimm se narra que un joven salió en busca de aventuras para aprender a sentir la angustia. Dejemos ir a ese aventurero sin preguntarle de qué modo podría toparse con lo terrible por el camino.

Es preciso aprender a convivir con la angustia.

Quisiera decir, sin embargo, que esto –el aprender a sentir angustia– es una aventura a través de la cual debe pasar cada hombre a fin de no caer en la perdición, o por no haber estado nunca angustiado o por hallarse inmerso en ella. Por el contrario, quien aprendió a sentir angustia en el modo justo, habrá aprendido lo más alto.

La angustia depende de la calidad individual del hombre.

Si el hombre fuese un animal o un ángel, no podría de ningún modo angustiarse. Puesto que es una síntesis, puede angustiarse, y cuanto más profunda es la angustia, más grande es el hombre.

La angustia no es miedo, sino un sentimiento dirigido hacia el interior.

No la angustia como los hombres suelen entenderla –es decir: la angustia que proviene del exterior, la que está fuera del hombre–, sino la angustia que él mismo produce.

Todas las diversas modalidades de angustia están presentes en la experiencia terrenal de Cristo.

Solamente en este sentido cabe entender el relato del *Evangelio*, cuando dice que Cristo se sintió angustiado hasta la muerte, y también cuando Él le dice a Judas: *Lo que tengas que hacer, hazlo pronto.* Ni siquiera la terrible expresión de Cristo, que angustió al propio Lutero cuando predicaba sus palabras: *¡Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado!*, ni siquiera estas palabras expresan tan fuertemente el padecimiento. En efecto, con las últimas se indica un estado en el que se halla Cristo; las primeras indican la relación con un estado que no es.

La libertad es fuente de angustia.

La angustia es la posibilidad de la libertad; solamente esta angustia posee, mediante la fe, la capacidad de formar absolutamente, en cuanto destruye todas las perfecciones descubriendo todas sus ilusiones.

La angustia posee una gran fuerza de penetración psicológica.

Y ningún gran inquisidor tiene preparadas torturas tan terribles como la angustia, ningún espía sabe atacar con tanta astucia a la persona sospechosa en el momento preciso en que es más débil, ni sabe preparar tan bien los lazos para atraparla como sabe hacerlo la angustia; ningún juez, por sutil que sea, sabe interrogar tan a fondo al acusado como la angustia, que no lo deja escapar jamás, ni en la diversión, ni en el alboroto, ni en el trabajo, ni de día, ni de noche.

La posibilidad es fuente primaria de angustia.

Aquel que esté formado por la angustia estará formado mediante posibilidades; y sólo quien esté formado por la posibilidad estará formado según su infinidad. Por ello, la posibilidad es la más pesada de todas las categorías. A menudo, sin embargo, se escucha decir lo contrario: que la posibilidad es muy leve y la realidad muy pesada.

En la vida ordinaria, la presencia de numerosas posibilidades se asume como valor positivo.

Por lo general, la posibilidad de la que se dice que es tan leve se entiende como posibilidad de felicidad, de fortuna, etcétera. Pero ésta no es en absoluto la posibilidad; ésta es una invención falaz que los hombres, en su corrupción, colorean para tener al menos un pretexto para lamentarse de la vida y de la Providencia y para tener ocasión de darse importancia ante sus propios ojos.

La experiencia de la total libertad de elección produce una parálisis y un sufrimiento psicológico superiores a toda experiencia real.

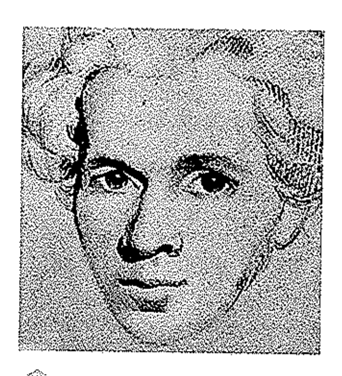
No: en la posibilidad todo es igualmente posible, y quien fue realmente educado mediante la posibilidad, ha comprendido tanto el lado terrible como el placentero. Si alguien sale de la escuela de las posibilidades sabiendo, mejor que un niño sabe el abecedario, que no puede pretender absolutamente nada de la vida y que el lado terrible, la perdición, el anonadamiento, habitan junto a cada hombre; y si ha sacado provecho de la experiencia de que la angustia, de la que él se angustiaba, lo asalta en el momento siguiente, entonces dará a la realidad otra explicación; exaltará la realidad, e incluso cuando ésta pese gravemente sobre él, recordará que ella es mucho más ligera de cuanto lo fue la posibilidad.

La experiencia de la angustia no sólo es dolorosa: posee, asimismo, un valor formativo. Es la vía maestra hacia la fe religiosa.

Pero para que un individuo esté formado tan absoluta e infinitamente mediante la posibilidad, debe ser sincero ante la posibilidad y debe tener fe. Por fe yo entiendo aquí lo que por una vez Hegel, a su modo, determinó muy justamente: la certeza interior que anticipa lo infinito. Si los descubrimientos de la posibilidad son extraídos con sinceridad, la posibilidad descubrirá todas las cosas finitas, idealizándolas, sin embargo, en la forma de la infinidad, y abatirá en la angustia al individuo hasta que éste, por su parte, la venza en la anticipación de la fe.

ANGUSTIA
Mientras que el *miedo* nace de un peligro determinado, la angustia no tiene causas específicas, sino que es el *vértigo de la libertad*: es decir, la ansiedad paralizante, la náusea psíquica que se apodera del individuo cuando examina las infinitas posibilidades, tanto positivas como negativas, que incumben a su existencia.

PARADOJA DEL CRISTIANISMO
Es la idea de Kierkegaard de que el estadio de vida religioso comporta una profunda ruptura respecto de la vida ordinaria, capaz de invalidar en este ámbito las normas usuales de la sociabilidad e incluso de la ética. La fe es escándalo, revolución, subordinación total a Dios más allá de las leyes civiles; el propio Cristo, el Dios ajusticiado en la cruz, constituye una insoluble paradoja teológica, lógica y moral.



Retrato de Kierkegaard.

Abraham ¿profeta o asesino? 174

EL PROBLEMA ¿En qué consiste la fe religiosa? ¿Cuál es la psicología del hombre de fe?
LA TESIS El ejemplo bíblico del sacrificio de Isaac por parte de su padre, Abraham, le sirve a Kierkegaard para ilustrar la idea de que el salto a la fe comporta la superación de la moral común, impone comportamientos que nunca podrían convertirse en norma universal y, en consecuencia, que no pueden considerarse éticos en sentido kantiano (*véase* 141). Para la ley del mundo, Abraham es el asesino de su hijo, pero su grandeza reside en haber obedecido el mandato divino de inmediato y en silencio, sin discutir ni pensar. Sólo esto significa tener fe, y no pensar que incluso Dios debería seguir las leyes de este mundo. Es verdad que el acto de Abraham se puede interpretar como una forma de supremo egoísmo, puesto que por salvar su alma acepta sacrificar a su hijo.

Kierkegaard no niega que en el hombre de fe, en el hombre que sitúa la salvación de su alma por encima de cualquier todo, haya un componente psicológico egoísta; afirma, sin embargo, que en la fe, el mayor amor a sí mismo convive con el mayor amor al Otro (es decir, Dios). Es una paradoja, pero la fe es, precisamente, esta paradoja. (De *Temor y temblor.*)

La pérdida de un hijo es la peor desgracia.

• Muchos padres han creído perder en su hijo su más preciado tesoro, y de haber sido así despojados de toda esperanza en el futuro. Y, sin embargo, ningún hijo ha sido el hijo de la promesa en el sentido en que Isaac lo fue para Abraham.

Dios pidió a Abraham que sacrificase a su único hijo.

Muchos padres han perdido a su pequeño hijo, pero éste les fue quitado por la mano de Dios, por la insondable e inmutable voluntad del Omnipotente. El caso de Abraham no es en absoluto diferente. Una más grave prueba le estaba reservada; la suerte de Isaac estuvo en su puño, que asía el cuchillo. ¡Tal es la suerte del anciano frente a su única esperanza!

Abraham obedeció inmediatamente la orden.

Pero él no dudó, no miró angustiado a derecha e izquierda, no fatigó al cielo con sus plegarias. El Omnipotente lo ponía a prueba, él lo sabía, y sabía también que ese sacrificio era el más duro que pudiera pedírsele; pero sabía asimismo que ningún sacrificio es tan duro cuando es Dios quien lo pide. Y alzó el cuchillo.

El sacrificio del hijo era una prueba de fe.

¿Quién dio fuerza al brazo de Abraham? ¿Quién sostuvo en alto su diestra y le impidió caer en la impotencia? Esta escena paraliza al espectador. ¿Quién dio fuerzas al alma de Abraham e impidió que sus ojos se nublaran para no ver ya ni a Isaac ni al carnero? ¡Esta escena ciega al espectador! Y, sin embargo, es bastante raro que no quede ciego ni paralizado, y más raro aún que dignamente cuente lo que sucedió. Nosotros lo sabemos: no era sino una prueba...

Abraham demostró su fe obedeciendo sin reflexionar...

Y yo encuentro la prueba en la alegría profunda que lo conmovió cuando recuperó a Isaac, y en el hecho de que no tuvo necesidad de prepararse, que no tuvo necesidad de detenerse a meditar ante el mundo finito y sus alegrías.

...aceptando ciegamente la voluntad de Dios.

Si hubiese sido otro hombre, quizá habría amado a Dios, pero no habría creído; porque amar a Dios sin tener fe significa reflejarse en sí mismo, pero amar a Dios con fe significa reflejarse en Dios.

El ejemplo de Abraham demuestra que la fe debe superar a la razón.

Me propongo ahora extraer la dialéctica de la historia de Abraham bajo la forma de problemas, y contemplar así a la fe como una inaudita paradoja capaz de transformar un delito en un acto santo y agradable a ojos de Dios; una paradoja que restituye el hijo a Abraham; una paradoja que ningún razonamiento puede dominar, porque la fe comienza precisamente allí donde termina la razón.

Según Kant, morales son los comportamientos universalizables.

La moral es, propiamente, lo general, y en cuanto general, es lo que vale para todos. En otro sentido, puede decirse que es lo que es válido en todo instante... Considerado como ser inmediato, sensible y psíquico, el individuo es individuo que tiene su *télos* (su fin) en lo general. Y ésta es su tarea ética: expresarse constantemente a sí mismo en ello, y disolver la propia individualidad en lo general.

Pero en la fe, el individuo se sitúa por encima de la ética, en una relación directa con Dios.

La paradoja de la fe consiste, pues, en el hecho de que el individuo es superior a lo general, de modo que (para recordar una distinción dogmática hoy raramente empleada) el individuo determina su relación con lo general mediante su relación con el Absoluto, y no ya su relación con el Absoluto, mediante su relación con lo general.

Para un cristiano, la ética es sólo la obediencia a la voluntad de Dios.

También puede formularse la paradoja diciendo que existe un deber absoluto hacia Dios porque, en este deber, el individuo se refiere, en cuanto tal en modo absoluto, al Absoluto.

Si se decide por Dios, los criterios de la ética se tornan relativos.

Veamos una paradoja de este tipo en la historia de Abraham. Desde el punto de vista moral, la relación que lo liga a Isaac se expresa diciendo que el padre debe amar al hijo. Esta relación moral desciende así a lo relativo frente a la relación absoluta con Dios.

El acto de Abraham es, por una parte, egoísta, pero por otra es un acto de obediencia.

Si se pregunta por qué, Abraham no puede responder otra cosa que esto: que es una prueba, una tentación, lo que expresa la unidad de una conducta en la que él actúa por amor a Dios y por amor a sí mismo.

Paradójicamente, en la fe conviven el mayor egoísmo (interés por sí) y el amor a Dios.

El lenguaje corriente revela también la correspondencia de estos dos términos. Alguien realiza algo que no entra en lo general; se dice entonces que no ha actuado por amor a Dios, dando a entender con ello que ha actuado por amor a sí mismo. La paradoja de la fe ha perdido la instancia intermedia: lo general. Por una parte, la fe tiene la expresión del supremo egoísmo: realiza la acción terrible por amor a sí misma. Por otra parte, es la expresión del abandono absoluto, y actúa por amor a Dios.

La elección de la fe comporta sufrimiento, soledad y silencio.

La fe es esta paradoja; y el individuo no puede hacerse entender absolutamente por nadie... Abraham, pues, no ha hablado, no ha dicho nada a Sara, ni a Eliézer, ni a Isaac; ha descuidado las tres instancias morales porque, para él, la ética tenía su más elevada expresión en la vida familiar.

Comte
1798-1857

Fue el propio Auguste Comte quien sintetizó en pocas y eficaces palabras su recorrido intelectual: «Había cumplido catorce años y ya sentía la necesidad fundamental de una regeneración universal, a la vez política y filosófica, bajo el activo impulso de la saludable crisis producida por la Revolución francesa, cuya fase principal se produjo antes de mi nacimiento. La luminosa influencia de una iniciación en las matemáticas en el seno de mi familia, felizmente desarrollada en la Escuela Politécnica de París, me hizo presentir de forma instintiva la única vía intelectual que podía conducir realmente a esta gran renovación: la ley de las tres etapas». Comte dedicó toda su vida a esclarecer el significado de esta ley, desarrollando una doctrina filosófica (que fue asimismo una nueva visión del mundo, una verdadera religión) a la que denominó **positivismo**. No tuvo una vida fácil ni afortunada: en 1826, una violenta crisis nerviosa lo llevó al manicomio, y la desenfrenada hostilidad de los medios académicos contra su *Curso de filosofía positiva* le impidó obtener la anhelada cátedra de matemáticas en la Escuela Politécnica. Comte renunció a los ingresos de su obra y vivió pobremente, con la sola ayuda de amigos y discípulos. En sus últimos años de vida se acentuaron sus intereses religiosos y fundó una nueva Iglesia (un culto de la humanidad y de la ciencia), de la que se proclamó sumo pontífice y que definió con minuciosos detalles litúrgicos.



Retrato de Comte, por A. Etex, conservado en el Temple de l'Humanité de París.

Obras: *Curso de filosofía positiva* (1830-1842); *Calendario positivista* (1849); *Sistema de política positiva o tratado de sociología que instituye la religión de la humanidad* (1851); *Catecismo positivista* (1852).

Las ciencias en la era del pensamiento positivo 175

EL PROBLEMA ¿Hay una ley que explique el desarrollo del pensamiento?
LA TESIS La *ley de las tres etapas* que atraviesa el pensamiento humano es el corazón del positivismo. La etapa teológica representa la infancia de la humanidad; la metafísica, la juventud; la positiva, la madurez. En sus orígenes, la humanidad vivía en una condición espiritual teológica o ficticia: todos los hechos naturales se explicaban a través de la intervención de uno o más poderes sobrenaturales. Con el nacimiento de la filosofía en la antigua Grecia se sugirieron explicaciones igualmente abstractas, aunque ya no de origen mítico, tales como la *esencia*, la *causa final* y otras nociones elaboradas por la metafísica. Todos éstos son conceptos que nada significan, puesto que intentan explicar la naturaleza sólo con palabras apropiadas –como afirmar que el fuego quema porque contiene la *virtud calorífera* o porque posee la *esencia del calor*–. La tercera etapa científica o positiva renuncia a plantearse interrogantes sobre la naturaleza íntima de las cosas; se limita, con modestia pero resultados fecundos, a identificar las leyes que regulan el mundo físico. Esta etapa comenzó con la revolución copernicana del s. XVI, pero todavía no ha abarcado todos los sectores del saber: astronomía, física, biología y química se configuran ya como auténticas ciencias, mientras que la sociología se apresta a serlo. (Del *Curso de filosofía positiva*.)

• Para explicar convenientemente la verdadera naturaleza y el carácter propio de la filosofía positiva, hay que echar una mirada global sobre la marcha progresiva del espíritu humano, puesto que cualquier doctrina se puede conocer mejor cuanto más se conoce su historia.

La inteligencia humana ha atravesado diversas fases de desarrollo; ha tenido una historia.

Estudiando el desarrollo de la inteligencia humana en sus diversas esferas de actividad y desde sus primeras manifestaciones hasta nuestros días, creo haber descubierto una gran ley fundamental –a la que el desarrollo está sujeto con férrea necesidad– que puede definirse de modo preciso tanto mediante pruebas racionales extraídas del conocimiento de nuestra organización, como con la verificación histórica resultante de un atento examen del pasado.

El desarrollo histórico de la inteligencia está regulado por leyes necesarias.

Esta ley consiste en el hecho de que cada una de nuestras concepciones fundamentales, cada sector de nuestro conocimiento, pasa sucesivamente a través de tres etapas distintas: la etapa teológica o ficticia, la etapa metafísica o abstracta y la etapa científica o positiva.

Tres son las grandes etapas del desarrollo: teológica, metafísica y científica.

En otras palabras: el espíritu humano, por su naturaleza, adopta sucesivamente tres métodos de filosofar en todas sus investigaciones, cuyo carácter es esencialmente diferente e incluso opuesto: al principio, el método teológico, luego el metafísico y, por último, el método positivo. De ahí provienen tres tipos de filosofía o de concepción general sobre el conjunto de los fenómenos, que se excluyen mutuamente. La primera es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; la tercera, su sistematización definitiva y fija, mientras que la segunda vale sólo como momento de tránsito.

Cada etapa describe un modo global de entender el mundo.

En la etapa teológica, el espíritu humano orienta sus investigaciones fundamentalmente hacia la naturaleza íntima de las cosas, las causas primeras y las causas últimas de todos los

En la etapa teológica se explican los fenómenos naturales con la intervención de la divinidad.

efectos que le atañen –en una palabra: hacia los conocimientos absolutos–, y los fenómenos se representan como productos de la acción directa y continua de agentes sobrenaturales más o menos numerosos, cuya arbitraria intervención es la razón de todas las contradicciones aparentes del universo.

En la etapa metafísica, los dioses son sustituidos por principios abstractos.

En la etapa metafísica que, en el fondo, no es sino una simple modificación general de la anterior, los agentes sobrenaturales han sido sustituidos por fuerzas abstractas, verdaderas entidades inherentes a los diversos seres del mundo y concebidas como capaces de producir ellas mismas todos los fenómenos observados, cuya explicación consiste en asignar a cada uno la entidad correspondiente.

En la etapa científica, las matemáticas se aplican al estudio de las leyes físicas.

Por último, en la etapa positiva, reconociendo la imposibilidad de alcanzar las razones absolutas, el espíritu humano renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para dedicarse únicamente a descubrir, con el oportuno uso combinado del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas: es decir, sus relaciones invariables de sucesión y semejanza. La explicación de los hechos, reducida, pues, a sus términos reales, no es ya otra cosa que el vínculo puesto entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales. De ahí deriva el progreso de la ciencia, que tiende cada vez más a reducir el número de leyes.

El desarrollo de la inteligencia debe pensarse según el modelo del crecimiento: las fases iniciales o juveniles representan etapas necesarias.

Luego si la filosofía positiva es el auténtico estado definitivo de la inteligencia humana, ese estado hacia el que ésta ha sido proyectada cada vez más intensamente, no es menos cierto que la inteligencia ha debido, necesariamente, emplear al principio y durante una larga sucesión de siglos la filosofía teológica, sea como método o sea como doctrina provisoria. El carácter de esta filosofía ha sido espontáneo, y por ello fue la única posible en los orígenes, la única que pudo ofrecer suficiente interés a nuestro espíritu naciente. Ahora resulta fácil darse cuenta de que para pasar de esta filosofía provisional a la filosofía definitiva, el espíritu humano tuvo que adoptar los métodos y las doctrinas metafísicas como filosofía transitoria. Esta última consideración es indispensable para completar el breve resumen general que he presentado sobre la gran ley.

La etapa científica renuncia a plantearse interrogantes metafísicos, a los que es imposible responder.

De lo anterior se desprende que el carácter fundamental de la filosofía positiva es considerar todos los fenómenos como subyacentes a leyes naturales invariables, cuyo descubrimiento preciso y cuya reducción al menor número posible, constituyen el fin de todos nuestros esfuerzos, considerando como absolutamente inaccesible y carente de sentido, para nosotros, la búsqueda de lo que se da en llamar la causa, sea la primera, sea la final.

La teoría newtoniana explica una serie de fenómenos ligados al peso de los cuerpos...

Así, para citar el ejemplo más admirable, decimos que los fenómenos generales del universo son explicables, en cuanto ello sea posible, por la ley newtoniana de la gravedad, porque por un lado esta hermosa teoría nos muestra toda la inmensa variedad de hechos astronómicos como si fuesen un solo e idéntico hecho considerado bajo distintos puntos de vista; nos muestra la tendencia constante de todas las moléculas, unas hacia otras, en razón directa de sus masas y en razón inversa a los cuadrados de sus distancias. Mientras que, por otra parte, este hecho general es presentado como la simple extensión de un fenómeno que nos resulta extremadamente familiar y que, sólo por ello, lo consideramos perfectamente conocido: el peso de los cuerpos y la superficie de la tierra.

...pero ha renunciado a explicar qué es el peso en sí.

Determinar qué son en sí mismos atracción y peso, cuáles sus causas, son problemas que consideramos insolubles, que no pertenecen al dominio de la filosofía positiva y que abandonamos con razón a la imaginación de los teólogos o a las sutilezas de los metafísicos.

El intento de explicar la naturaleza en términos metafísicos conduce a contradicciones insolubles.

La prueba evidente de la imposibilidad de alcanzar soluciones de este tipo es que todas las veces que se intentó decir algo verdaderamente racional al respecto, los mayores espíritus no han podido hacer otra cosa que definir ambos principios uno por medio del otro. Así, dicen en cuanto a la atracción que ésta no es sino un peso universal, y de la gravedad afirman que consiste simplemente en la atracción terrestre.

La ciencia evita preguntarse cuál es la naturaleza íntima de los objetos que mide.

Explicaciones de esta índole –que hacen sonreír cuando se pretende conocer la naturaleza íntima de las cosas y el modo en el que se generan los fenómenos– son, sin embargo, todo cuanto podemos obtener como más satisfactorio, en cuanto nos muestran como idénticos dos órdenes de fenómenos que durante largo tiempo fueron considerados sin relación entre sí. Ningún espíritu sano intenta hoy ir más a fondo.

REDUCCIONISMO
Es la convicción, típica del *positivismo*, de que todos los fenómenos –sean éstos naturales, de la vida o del espíritu– son producto de sistemas complejos, pero siempre descomponibles en sus partes simples, mecánicas y materiales. Puesto que la operación reduccionista no se desarrolla con la misma facilidad en todos los ámbitos del saber, el positivismo terminó proponiendo un orden jerárquico de las diversas disciplinas a partir de la física, considerada el modelo insuperable y perfecto al que todas las ciencias debían adecuarse.

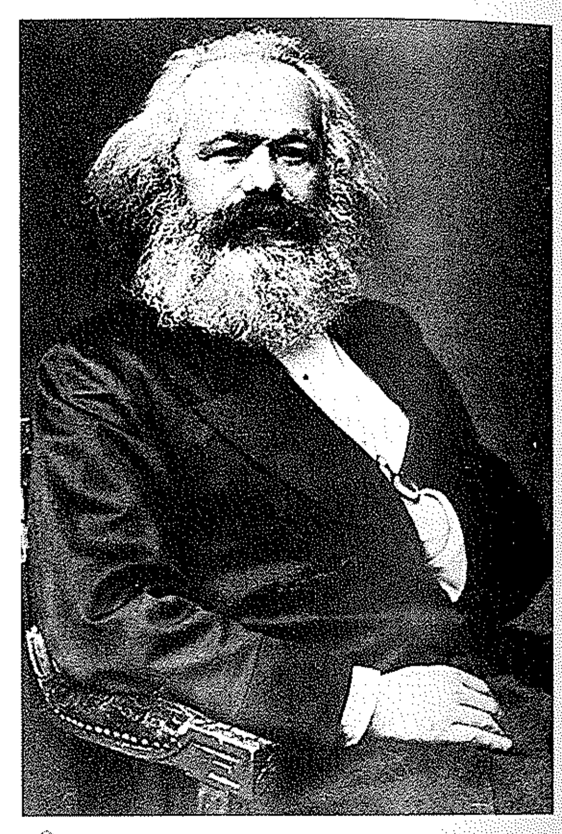
POSITIVISMO
El positivismo fue un vasto y complejo movimiento del pensamiento que, surgido en la Francia de mediados del s. XIX, se difundió después por todo Occidente hasta convertirse en la tendencia hegemónica en la cultura de ese fin de siglo. Sus características fueron la optimista confianza en la ciencia y en el progreso tecnológico y una fuerte polémica contra la filosofía tradicional, acusada de abstracción y dogmatismo. El método positivo proclama el *determinismo*, el *materialismo* y el *reduccionismo*.



Clotilde de Vaux (1814-1846), amiga de Comte y sacerdotisa del Gran Ente, la religión positivista de la humanidad fundada por el filósofo en los últimos años de su vida.

Marx
1818-1863

Einrich Karl Marx nació en Tréveris, Alemania. Sus padres, de origen judío, habían renunciado a la religión a causa de las leyes antisemitas entonces vigentes en el Palatinado. Tras graduarse en la Universidad de Berlín, se empleó como periodista y pronto llegó a ser redactor de la *«Rheinische Zeitung»* (*«Gaceta de Renania»*).
Expulsado de Prusia por sus ideas revolucionarias, emigró a París, donde tuvo ocasión de relacionarse con los mayores exponentes del movimiento anarquista (el francés **Proudhon** y el ruso **Bakunin**) y, sobre todo, con **Friedrich Engels**, quien sería su amigo, mecenas y colaborador a lo largo de toda su vida.
Durante su estancia parisina escribió los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), que nunca publicó. Expulsado también de París, huyó a Bruselas, donde en 1848 dio a la prensa el *Manifiesto Comunista*, escrito en colaboración con Engels.
Se vio obligado a abandonar Bélgica y encontró refugio definitivo en Londres, donde pasó el resto de su vida. Sólo la ayuda económica de Engels le permitió mantener a su numerosa familia, pese a las restricciones de todo tipo, y llevar a cabo un vasto programa de ***investigación histórica, política*** y ***económica*** que desembocó en *El capital*, la monumental obra cuyo primer volumen apareció en 1867 (los otros dos los publicó póstumamente Engels).
A la investigación teórica, Marx añadió una intensa actividad como organizador político que culminó en 1864 con la fundación de la **Primera Internacional de Trabajadores**.



Retrato fotográfico de Marx.

Obras principales: *Tesis sobre Feuerbach* (1845); *La sagrada familia* (1845); *La ideología alemana* (1846); *Miseria de la filosofía* (1847); *Manifiesto del Partido Comunista* (1848); *Crítica de la economía política* (1859); *Crítica al programa de Gotha* (1875); *El capital* (tres volúmenes, publicados en 1867, 1885 y 1894, respectivamente).

La historia es lucha de clases 176

EL PROBLEMA ¿Puede definirse la ley de desarrollo de la historia?
LA TESIS El *Manifiesto Comunista* (del que se extraen los textos de esta antología) representa la más perfecta ejemplificación divulgativa del materialismo dialéctico. Por una parte, según Marx, la interpretación de la historia requiere la adopción de un criterio materialista, puesto que el motor del desarrollo histórico reside en las condiciones económicas concretas y no en las convicciones ideales, en las normas jurídicas o en las luchas políticas. Por otra parte, sin embargo, la evolución de las estructuras productivas no se verifica según esquemas mecanicistas, sino siguiendo las leyes de la dialéctica descubiertas por Hegel (*véase* 157). El mundo feudal, el capitalismo burgués y la futura sociedad comunista son, respectivamente, la tesis, la antítesis y la síntesis de una compleja tríada dialéctica. Cada momento histórico posee una identidad específica propia, pero desarrolla en su seno aquellas contradicciones que a la larga producirán su superación. En consecuencia, la dialéctica hegeliana debe mantenerse pero vuelta del revés, colocando como sujeto el movimiento histórico real, no el Espíritu, la Idea o el Absoluto, sino el desarrollo de la economía.

• La historia de todas las sociedades que han existido hasta el presente es la historia de la lucha de clases. Libre y esclavo, patricio y plebeyo, barón y siervo de la gleba, miembro de la corporación y aprendiz, en una palabra, opresor y oprimido, se han encontrado siempre el uno enfrentado al otro; han librado ininterrumpidamente, de forma abierta o encubierta, una lucha que en ocasiones concluyó con una transformación revolucionaria de toda la sociedad, o con la común ruina de las clases en lucha.

Toda la historia se reduce a la lucha de clases.

En las más lejanas épocas de la historia encontramos casi por doquier una completa articulación de la sociedad en diversos órdenes o estados, una gama multiforme de posiciones sociales. Patricios, caballeros, plebeyos y esclavos en la antigua Roma; señores feudales, vasallos, miembros de las corporaciones, aprendices y siervos de la gleba en la Edad Media y, además, casi todas estas clases contienen otros estamentos sociales.

En todos los períodos históricos ha habido una clase dominante y otra explotada.

La moderna sociedad burguesa, nacida del declive de la sociedad feudal, no ha superado la oposición de clases. Sólo ha colocado nuevas clases y nuevas condiciones de opresión en lugar de las antiguas. Es decir, nuevas formas de lucha.

El surgimiento de la burguesía.

Nuestra época, la de la burguesía, se distingue por haber simplificado la oposición de clases. La sociedad se divide cada vez más en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases que se enfrentan directamente la una a la otra: burguesía y proletariado.

El capitalismo ha simplificado la estructura social: sólo dos clases, burguesía y proletariado, se disputan el poder.

La burguesía ha jugado un destacado papel revolucionario en la historia. Allí donde ha alcanzado el poder, ha demolido todas las relaciones feudales y patriarcales. Ha desgarrado despiadadamente los multiformes vínculos feudales que unían a los hombres con sus superiores naturales, y no ha dejado ningún otro vínculo entre hombre y hombre que no sea el desnudo interés o el insensible *pago en efectivo contante y sonante*.

El papel revolucionario de la burguesía.

La burguesía ha desmitificado la ideología religiosa medieval.

Ha ahogado en las gélidas aguas del cálculo los sagrados temores del fervor religioso, de la exaltación caballeresca y de las cuitas de los pequeños burgueses. Ha situado entre las ilusiones la dignidad personal; ha situado tan sólo a la inconsciente libertad de comercio en el lugar de las libertades garantizadas, gratuitas y plenamente adquiridas. En una palabra: ha situado la explotación árida, directa y descarnada, en lugar de la explotación enmascarada con ilusiones religiosas y políticas. La burguesía ha privado de su aureola a todas las actividades hasta entonces venerables y consideradas con religioso temor. Ha transformado en trabajadores asalariados al médico, al jurista, al sacerdote, el poeta y el científico.

Ha transformado la familia en una empresa económica.

La burguesía ha arrancado el velo a sus patéticas y sentimentales relaciones familiares y les ha atribuido una mera relación económica.

El activismo burgués ha transformado el mundo.

La burguesía ha desvelado cómo la manifestación de la fuerza bruta, tan admirada por los reaccionarios durante la Edad Media, posee su oportuno complemento en la pereza más indolente. Ha sido la primera en demostrar lo que la actividad humana puede hacer. Ha realizado mayores portentos que las pirámides egipcias, los acueductos romanos y las catedrales góticas; ha conducido movimientos mucho mayores que las migraciones de pueblos o las cruzadas.

La dinámica expansiva del capitalismo somete a toda la sociedad a un proceso de continua transformación.

La burguesía no puede existir sin revolucionar continuamente los medios de producción; en consecuencia, las relaciones de producción y, por lo tanto, la totalidad de las relaciones sociales. El mantenimiento invariado del antiguo modo de producción, por el contrario, era la primera condición de existencia de todas las anteriores clases industriales. La continua alteración de la producción, el interrumpido trastocar de todas las situaciones sociales, la total incertidumbre, el perenne movimiento, diferencian la época de la burguesía de todas las demás. Todas las relaciones rígidas y oxidadas, con sus consecuencias de venerables concepciones y representaciones, han sido liberadas; todas las de nueva creación envejecen antes de fosilizarse. Todo lo estable y perteneciente a los órdenes se evapora, todo lo sagrado es profanado, y los hombres, en definitiva, se ven obligados a considerar fríamente sus relaciones mutuas, su propia posición en la vida.

Colonialismo y globalización del comercio han abolido las fronteras económicas.

El impulso hacia una salida para sus productos cada vez más amplia lleva a la burguesía a competir en todo el globo terráqueo. Debe establecerse en todas partes, ensancharse en todas partes, en todas partes establecer contactos. A través de la explotación de los mercados mundiales, la burguesía ha otorgado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo en todos los países. Con gran disgusto de los reaccionarios, le ha robado a la industria el soporte del suelo nacional.

Las materias primas, a menudo en zonas pobres del planeta, se convierten en un problema.

Las antiguas industrias nacionales fueron ahogadas y continúan siéndolo. Han sido suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción se convierte en una cuestión de vida o muerte para las naciones civilizadas. Y se trata, además, de industrias que no sólo elaboran materias primas provenientes del interior, sino también procedentes de zonas muy remotas y cuyos productos se consumen no sólo en el país de origen, sino también en todo el mundo.

La dimensión internacional de la economía relativiza el papel del Estado nacional.

Las antiguas necesidades, que eran satisfechas por la producción nacional, son sustituidas por necesidades que exigen productos provenientes de tierras y climas lejanos. La circulación y la interdependencia multilateral entre las naciones sustituyen a la antigua autosuficiencia y al aislamiento local y nacional.

Se acaban las culturas nacionales.

Lo mismo sucede con las producciones del espíritu. Los productos espirituales de cada nación se convierten en un bien común. La unilateralidad y las restricciones nacionales cada vez más se tornan imposibles, y de las diversas literaturas nacionales y locales surge una literatura mundial.

El capitalismo arremete y transforma la economía de todos los pueblos.

La burguesía obliga a la civilización incluso a las naciones más bárbaras. Y esta obligada civilización la realiza siempre a través del rápido mejoramiento de todos los medios de producción, así como a través de la infinita facilitación de las comunicaciones. Los precios bajos de las manufacturas son la artillería pesada con la que destruye las bases de todas las murallas chinas y obliga a capitular al más tenaz odio de los bárbaros por lo extranjero. Obliga a todas las naciones, si es que no quieren acabar mal, a adoptar el modo de producción de la burguesía: las obliga a introducir en su seno la así llamada civilización (es decir, a convertirse en burguesas). En una palabra: la burguesía ha ido creando un mundo a su propia imagen y semejanza.

Urbanización y crisis del mundo campesino.

La burguesía ha logrado someter completamente al medio rural al poder despótico de la ciudad. Ha generado grandes metrópolis, ha incrementado el número de habitantes de la ciudad respecto a los del campo y, de ese modo, ha arrancado a una gran parte de la población del idiotismo de la vida rural.

El dominio de Occidente.

Y como en el caso del medio rural respecto a la ciudad, del mismo exacto modo, la burguesía ha finalmente conseguido que Oriente dependa de Occidente, que los pueblos campesinos dependan de los burgueses y las naciones total o parcialmente bárbaras, de las naciones civilizadas.

El Estado capitalista es concentrador.

La burguesía elimina cada vez más la dispersión de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha condensado a la población, centralizado los medios de producción y concentrado la propiedad en pocas manos. La consecuencia inevitable ha sido la centralización política. Provincias independientes, tal vez apenas confederadas, con intereses, leyes, gobiernos y aduanas distintos, han sido unificadas en una nación y bajo un solo gobierno, una sola ley, un solo interés de clase nacional y una única aduana.

El progreso tecnológico ha transformado la naturaleza, ha creado un mundo nuevo.

Aun cuando la burguesía detenta el dominio de clase sólo desde hace un siglo, ha generado fuerzas productivas colosales y un número mayor de cuantas hayan generado todas las generaciones pasadas. Sometimiento de las fuerzas naturales, maquinarias, aplicación de la química a la industria y la agricultura, navegación a vapor, vías férreas, telégrafo eléctrico, cultivo de inmensas extensiones de tierra, navegación de los ríos, núcleos de población surgidos como por encanto... ¿Qué otro siglo anterior tuvo el presentimiento de que en el seno del trabajo social estuviesen adormecidas tales fuerzas productivas?

El capitalismo se ha desarrollado a partir de las contradicciones del feudalismo.

Ya se ha visto que los medios de producción –y de intercambio sobre cuya base se construyó la burguesía– fueron generados en la sociedad feudal. En un determinado estadio del desarrollo, estos medios de producción y de intercambio –los lugares en los que la sociedad feudal producía e intercambiaba, la organización feudal de la agricultura y la manufactura; en síntesis, las relaciones feudales de propiedad– ya no se correspondían con las fuerzas productivas desplegadas. Atrasaban la producción en lugar de ayudarla a progresar. Se transformaron en otras cadenas. Debían ser destruidos y fueron destruidos. En su lugar irrumpió la libre competencia, con su correspondiente constitución política y social y con el poder económico y político de la clase burguesa.

El capitalismo está a punto de asumir una transformación similar.

Un movimiento similar se verifica a nuestra vista. Las relaciones burguesas de intercambio y de producción, las relaciones burguesas de propiedad, la moderna sociedad burguesa que ha creado mágicamente medios de producción y de intercambio tan poderosos, recuerdan aquel chamán que ya no es capaz de dominar los poderes ocultos que él mismo invocó.

Las crisis cíclicas de la economía demuestran la crisis del sistema capitalista.

Desde hace décadas, la historia de la industria y del comercio es sólo la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las relaciones de producción modernas y las modernas relaciones de propiedad, que son las condiciones esenciales de vida de la burguesía y de su poder. Basta mencionar las crisis comerciales que, en su periódico y siempre amenazador retorno, ponen en discusión la existencia entera de la sociedad burguesa.

A diferencia del pasado, la causa de las crisis es la superproducción de mercancías.

En las crisis comerciales se destruye regularmente no sólo una gran parte de los productos acabados, sino también de las fuerzas productivas a disposición. En la crisis estalla una epidemia social que parecería un contrasentido respecto de todas las épocas precedentes. La sociedad se encuentra de pronto retrocediendo a una condición momentánea de barbarie. Es como si una gran carestía o una guerra de exterminio le hubiese cortado todos los víveres; la industria y el comercio parecen aniquilados. ¿Por qué? Porque la sociedad posee demasiado comercio, demasiada industria, demasiados víveres, demasiada civilización.

La libre competencia produce un sistema industrial caótico.

Las fuerzas productivas a su disposición ya no sirven para incrementar las relaciones burguesas de propiedad; por el contrario, se han vuelto demasiado fuertes para estas relaciones,

las obstaculizan, y apenas superan estos obstáculos, empujan a la sociedad burguesa al desorden y ponen en peligro la existencia de la propiedad burguesa. Las relaciones burguesas se han tornado demasiado estrechas para contener la riqueza por ellas generadas.

Cada crisis cíclica se supera provisionalmente ensanchando el sistema capitalista.

¿Con qué medios la burguesía supera las crisis? Por una parte, con la destrucción forzada de una cantidad de fuerzas productivas y, por otra, con la conquista de nuevos mercados y con la explotación más radical de los antiguos. ¿Con qué medios, pues? Preparando crisis más violentas y generales y reduciendo los medios para prevenirlas. Las armas con las que la burguesía echó por tierra al feudalismo se dirigen ahora contra la propia burguesía.

El papel del proletariado.

La burguesía, sin embargo, no sólo ha construido las armas que la conducirán a la muerte, sino que también ha procreado los hombres que deberán empuñar esas armas: los trabajadores modernos, los proletarios.

MATERIALISMO HISTÓRICO Y DIALÉCTICO

Doctrina marxista según la cual las causas últimas del devenir histórico no son de naturaleza ideal o espiritual, sino material, social, económica y productiva, siguiendo el principio de que *no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.* A diferencia del *materialismo* tradicional, el de Marx rechaza el *determinismo*, pues considera que el mecanismo del *devenir* histórico procede según el método de la *dialéctica hegeliana.*

CRISIS CÍCLICAS DE SUPERPRODUCCIÓN

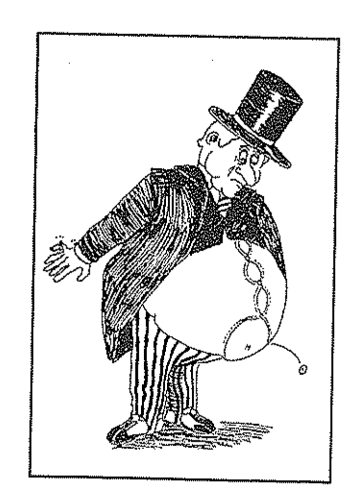
Según Marx, el capitalismo caerá como consecuencia del agravamiento de las crisis que periódicamente afectan su estabilidad. A diferencia de las crisis económicas del pasado, las crisis capitalistas se originan no en la pobreza, sino en un exceso de producción en un determinado sector de la economía, originado a su vez por la negación de toda forma de planificación económica.

COMUNISMO

Es la sociedad sin clases –y, por lo tanto, sin Estado– que inevitablemente seguirá a la fase burguesa-capitalista de la historia, tras una temporal fase intermedia: la dictadura del proletariado. En el comunismo no existirá ya la propiedad privada de los medios de producción (las fábricas); la riqueza social se distribuirá según el principio siguiente: *a cada uno según sus necesidades, para cada uno según su capacidad.*

REVOLUCIÓN

La victoria revolucionaria del proletariado es una etapa inevitable de la historia. En palabras de Marx, «el progreso de la industria, de la que la burguesía es el vehículo involuntario y pasivo, no lleva al aislamiento de los obreros a través de la competencia, sino a la unión revolucionaria mediante la asociación. Con el desarrollo de la gran industria se le quita a la burguesía el sostén del fundamento mismo sobre el que produce y adquiere productos. Produce, antes que ninguna otra cosa, a sus propios sepultureros. Su declive y la victoria del proletariado son igualmente inevitables».



Crisis de superproducción y colapso del capitalismo.

177 El movimiento que suprime el estado de cosas existente

EL PROBLEMA ¿Cuáles son las razones que hacen necesario el advenimiento del comunismo?
LA TESIS La clase burguesa nace en el seno del mundo feudal, lo niega y lo supera dando origen a la sociedad capitalista. Pero, para la ley del devenir dialéctico, el desarrollo del capitalismo comporta la emergencia del proletariado y de las contradicciones que producirán su superación. La sociedad comunista no nacerá como consecuencia de una tensión ética o utópica, de la carga de *prédicas moralizantes* contra los desastres sociales producidos por la propiedad privada, sino que acabará finalmente por imponerse como única solución posible del desarrollo histórico. Así pues, la revolución proletaria es absolutamente inevitable; no es un acto de justicia, puesto que *la clase obrera no tiene ningún ideal que realizar*, sino el resultado necesario del devenir real de la historia. El comunismo no es un ideal al que la realidad deberá conformarse, sino el movimiento real que suprime el estado de cosas existente.

La lucha obrera nace como protesta individual y de grupo.

• El proletariado pasa a través de distintos grados de desarrollo. Su lucha contra la burguesía comienza con su existencia. Al principio son obreros individuales que luchan; luego, los obreros de una fábrica; después, los trabajadores de un sector en un lugar dado. Todos se aúnan contra los burgueses que los explotan en forma directa.

Al principio, los obreros identifican a las máquinas como su enemigo.

No dirigen sus ataques solamente contra las relaciones burguesas de producción, destruyendo las mercancías extranjeras que compiten con las que ellos producen: destruyen las máquinas, dan fuego a las fábricas, tratan de reconquistar las posiciones, ya superadas, del trabajador medieval. En esta fase, los obreros forman una masa dispersa por la competencia y difundida por todo el país. La cohesión de un gran número de obreros no es todavía consecuencia de su unión, sino más bien de la unión de la burguesía, la cual, para alcanzar sus propios fines políticos, debe poner en movimiento a todo el proletariado, y todavía es capaz de hacerlo.

La lucha obrera está, al principio, hegemonizada por la burguesía.

En esta fase, pues, los proletarios no luchan contra sus enemigos, sino contra los enemigos de sus enemigos: los restos de la monarquía absoluta, los propietarios, los burgueses que no son industriales, los pequeños burgueses. Todo el movimiento histórico está concentrado en manos de la burguesía; cada victoria que se obtiene es una victoria de la burguesía.

El desarrollo de la conciencia igualitaria.

El proletariado, sin embargo, no sólo crece en número. Con el desarrollo de la industria se congrega en masas más amplias, crece su fuerza, y se da cuenta de ello. Los intereses y las condiciones de vida en el seno del proletariado se tornan cada vez más igualitarios. Al mismo tiempo, el empleo de máquinas elimina las diferencias del trabajo y empuja al salario, casi siempre, hacia un nivel uniformemente bajo.

Las crisis cíclicas del capitalismo aceleran la unificación del proletariado.

La creciente competencia entre burgueses y las crisis comerciales que de ellas derivan tornan cada vez más precario el salario obrero. El rápido desarrollo y el incesante mejoramiento de las máquinas tornan inseguras sus condiciones de

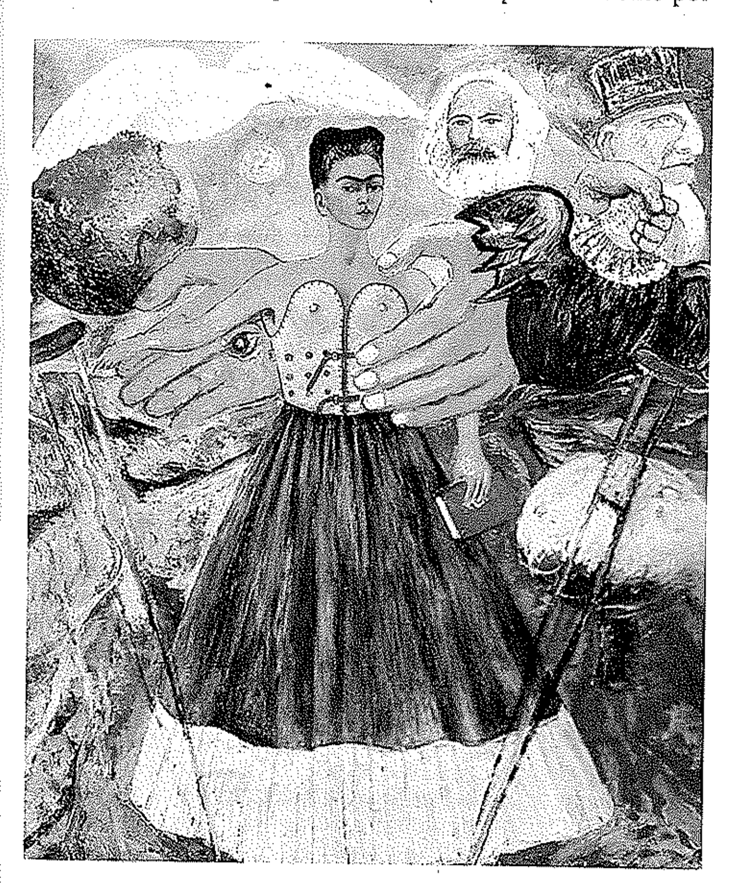
vida. Los enfrentamientos entre el obrero individual y el burgués individual toman cada vez más el carácter de enfrentamiento entre dos clases. Así, los obreros forman coaliciones contra los burgueses. Se reúnen para mantener el nivel de su salario. Fundan asociaciones permanentes que se ocupan de los abastecimientos en caso de revueltas. Aquí y allá, la lucha asume la forma de motín.

La centralización de las luchas obreras está favorecida por las nuevas tecnologías industriales y por la rapidez en las comunicaciones.

De vez en cuando ganan los obreros, pero no de manera definitiva. El resultado efectivo de su lucha no es el éxito inmediato, sino más bien la cada vez más difundida unión de los obreros. Tal unión está promovida por el crecimiento de los medios de comunicación producidos por la gran industria y que ponen en contacto a los obreros de diversos lugares. En una lucha de clases, esta conexión es necesaria para centralizar muchas luchas locales extendidas por doquier en una lucha nacional del mismo carácter. Toda lucha de clases es, sin embargo, una lucha política. Y la unión, que costó siglos a los burgueses de la Edad Media con sus carreteras vecinales, la realizan los modernos proletarios en pocos años gracias al ferrocarril.

La tendencia a la formación de una clase compacta es irreversible.

Esta organización en clase de los proletarios –y por lo tanto en partido político–, puede saltar en cualquier momento por



El marxismo curará todas las enfermedades (Frida Kahlo, 1935).

la competencia entre los propios obreros. Pero renace siempre, cada vez más fuerte, más sólida, más poderosa. Aprovechando las fracturas que hay en el seno de la burguesía, le arrancan el reconocimiento legal de determinados intereses obreros. Así fue con la ley inglesa *de las diez horas*.

La lucha proletaria se beneficia de las insalvables contradicciones internas de la burguesía.

Los enfrentamientos de la vieja sociedad favorecen de distintos modos el proceso de desarrollo del proletariado. La burguesía se encuentra permanentemente en lucha: al principio contra la aristocracia; más tarde contra esos segmentos de la propia burguesía –cuyos intereses caen en contradicción con el desarrollo de la industria– y siempre contra la burguesía de los países extranjeros. En todas estas luchas se ve forzada a apelar al proletariado, a pretender su ayuda y a introducirlo así en el movimiento político. Ella misma lleva al proletariado a los elementos de su propia formación cultural; es decir, le proporciona las armas contra sí misma.

Las clases medias se proletarizan.

Además, y como ya se ha visto, mediante el progreso de la industria grandes segmentos de la clase dominante se ven desclasados en el proletariado o, al menos, ven amenazadas sus condiciones de existencia. También estos sectores aportan al proletariado una masa de elementos de formación.

La causa del proletariado conquista parte de los sectores intelectuales burgueses.

Por último, cuando la lucha de clases se aproxima a su resolución, el proceso de disgregación en el seno de la clase dominante, en el seno de toda la vieja sociedad, asume un carácter tan áspero y violento que una pequeña parte de la clase dominante se separa y se une a la clase revolucionaria: esto es, a la clase que tiene el porvenir en sus manos. Así como en el pasado una parte de los nobles se volcó hacia la burguesía, ahora una parte de los burgueses –en particular esa parte de los ideólogos burgueses que se ha elevado a la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico– se suma al proletariado.

La proletarización creciente impulsa a las clases medias al conservadurismo.

De todas las clases que hoy en día se enfrentan a la burguesía, sólo el proletariado es una clase realmente revolucionaria. Las otras clases caen en la ruina y mueren con la gran industria; el proletariado es su producto más específico. Las clases medias, los pequeños industriales, los pequeños comerciantes, los artesanos, los campesinos, todos combaten a la burguesía para evitar su desaparición como clases medias. No son, pues, revolucionarios, sino más bien conservadores. Además, son reaccionarios porque tratan de que vuelva atrás la rueda de la historia. Cuando son revolucionarios, lo son para acercarse al proletariado; es decir, que no defienden sus intereses presentes sino los futuros, y abandonan su específico punto de vista para situarse en el del proletariado.

El subproletariado como fuerza de choque de la burguesía.

La hez proletaria, esa putrefacción pasiva de los estratos más bajos de la antigua sociedad, puede verse catapultada al movimiento a causa de una revolución proletaria. Estará más dispuesta a dejarse comprar por intrigas reaccionarias, de conformidad con el conjunto de sus actitudes vitales.

Las mutadas condiciones de vida hacen al proletariado ajeno a la ideología burguesa.

Las condiciones de vida de la vieja sociedad están ya anuladas en las condiciones de vida del proletariado. El proletariado carece de propiedades: sus relaciones con esposas e hijos no tienen nada en común con las relaciones de la familia burguesa; el trabajo industrial moderno, la moderna sumisión al capital –siempre la misma, tanto en Inglaterra como en Francia, en América como en Alemania– le ha extirpado todo carácter nacional. La ley, la moral, la religión, son para los proletarios otros tantos prejuicios burgueses, tras los cuales se ocultan otros tantos intereses burgueses.

El proletariado no posee nada ni tiene nada que perder; por eso vencerá.

Todas las clases precedentes, aquellas que conquistaron el poder, han tratado de asegurarse las posiciones ya ganadas y no han dejado de sujetar a toda la sociedad a las condiciones de su beneficio. Los proletarios pueden conquistar las fuerzas productivas de la sociedad sólo en el momento en que revocan el sistema de apropiación concreto, y por ello el conjunto de los sistemas de apropiación existentes hasta entonces. Los proletarios no tienen que asegurarse nada de lo que es suyo: han de destruir toda la seguridad privada y todas las aseguraciones privadas hasta entonces existentes.

La revolución proletaria será la primera revolución de la mayoría.

Todos los movimientos surgidos en el pasado fueron movimientos de minorías o del interés de las minorías. El movimiento proletario es el movimiento autónomo de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría. El proletariado, estrato más bajo de la actual sociedad, no puede alzarse, no puede enderezarse sin que salte por los aires toda la superestructura de los estratos que forman la sociedad oficial.

En los comienzos la lucha proletaria puede tener una dimensión nacional.

Al principio, la lucha de los proletarios contra la burguesía es nacional –si bien no por el contenido, sí por la forma que reviste–. El proletariado de cada país debe, en primer lugar, actuar deprisa con su propia burguesía.

Sin revolución no hay posibilidad de mejoras para el proletariado. La tendencia es hacia el progresivo empeoramiento.

Todas las sociedades hasta el presente se han basado en la oposición de las clases que oprimen y de las clases oprimidas. Pero para poder oprimir a una clase hay que asegurarle las condiciones mediante las que pueda conservar al menos y a duras penas su propia existencia servil. El siervo de la gleba se elevó, en su servidumbre, hasta la dignidad de miembro del Común, como el pequeño burgués lo hizo hasta convertirse en burgués: bajo el gobierno del absolutismo feudal. El obrero moderno, por el contrario, en lugar de elevarse con el progreso de la industria, desciende cada vez más dentro de las condiciones de su clase. El obrero se vuelve pobre y la pauperización se desarrolla aún con mayor rapidez que la población y la riqueza.

El producto final del capitalismo es una insostenible pauperización de las masas.

De ello se deduce con claridad que la burguesía es incapaz de permanecer a largo plazo como clase dirigente de la sociedad y de imponer a ésta como ley reguladora sus propias condiciones esenciales de vida. Es incapaz de dominar porque es incapaz de asegurar la existencia de su esclavo en los límites de su esclavitud, porque se ve obligada a dejarlo hundirse en una posición en la que debe alimentarlo, en lugar de ser alimentado por él.

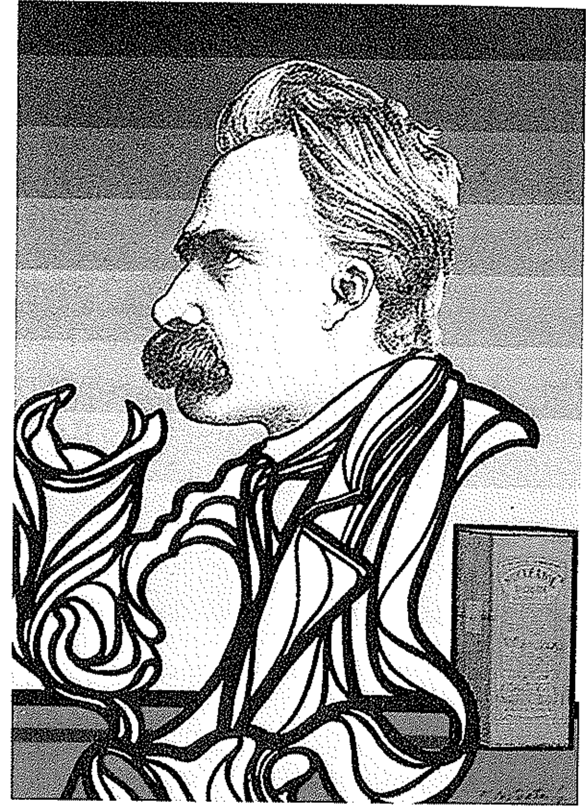
El capitalismo ya no está en condiciones de mantener unida a la sociedad.

La sociedad ya no puede seguir viviendo bajo la burguesía: es decir, la vida de ésta ya no es compatible con la sociedad. Las condiciones más elementales para la existencia y para el dominio de la clase burguesa son la acumulación de la riqueza en manos privadas, la formación y el incremento del capital; la condición del capital es el trabajo asalariado. El trabajo asalariado se basa exclusivamente en la competencia de los obreros entre sí.

Nietzsche

1844-1900

Es cierto que Friedrich Nietzsche fue consciente de su destino: «Conozco mi suerte: se ligará mi nombre al recuerdo de una crisis como no hubo otra en la Tierra. Yo no soy sólo un hombre; yo soy dinamita. Contradigo como nunca nadie lo ha hecho antes». Transcurrido ya un siglo de su muerte, esa profecía puede darse por cumplida. Tanto se lo considere el ***filósofo del nazismo*** o, por el contrario, ***como el profeta de la crisis de su siglo en Occidente***, Nietzsche continúa siendo, con diferencia, el pensador más influyente de todo el s. XX. E incluso más allá de los límites de la filosofía.



Nietzsche retratado por F. Costantini.

Con sólo veinticuatro años obtuvo una cátedra en la Universidad de Basilea, tras haberse licenciado en filología clásica en Bonn. Allí estrechó lazos de amistad con Richard Wagner y leyó *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. Su brillante carrera académica se interrumpió diez años más tarde, en 1879. A la decisión de abandonar la enseñanza por serios problemas de salud, le siguió un largo período de agitados viajes a Suiza, Francia e Italia. A esta etapa –originada tras la ruptura con Wagner y la superación del pesimismo de Schopenhauer– pertenecen sus obras más significativas. El 3 de enero de 1889, estando en Turín, padeció una crisis de locura (causada por la agudización de una enfermedad venérea contraída en su juventud) de la que no logró restablecerse. Vivió la última década de su vida confiado al cuidado de su madre y, más tarde, de su hermana.

Obras: *El origen de la tragedia* (1872); *Consideraciones intempestivas* (1876); *Humano, demasiado humano* (1878); *Aurora* (1882); *La gaya ciencia* (1882); *Así habló Zarathustra* (1883), *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro* (1886); *La genealogía de la moral* (1887); *El caso Wagner* (1888); *El crepúsculo de los ídolos* (1888); *El Anticristo* (1888); *Ecce homo* (1888).

178 Apolo y Dioniso: el sueño y la ebriedad

EL PROBLEMA ¿Qué crea la obra de arte? ¿Cómo nace la tragedia griega?
LA TESIS En el fondo de toda creación artística hay una polaridad entre el espíritu apolíneo y el espíritu dionisíaco. El primero, fundado en criterios de armonía y de perfección formal, se expresa preferentemente en las artes plásticas. El segundo, negador de cualquier límite, conduce a la exaltación, a la *evasión de sí mismo* que sólo la gran música o el vino proporcionan. El artista apolíneo interpreta la vida como si fuese un sueño; el dionisíaco vive sin detenerse a interpretar nada, como si estuviese embriagado. Apolo mide, busca la distancia justa de los objetos, los representa libremente pero siempre según unas reglas; en una palabra, intenta comprender la naturaleza. Dioniso acepta el mundo como es y rechaza cualquier distancia: encarna el sí a la vida en su totalidad (incluidos el destino, el dolor y la muerte). Es el Dios loco que bebe, baila y ríe. De ambos aspectos necesita el arte, porque el espíritu dionisíaco debe estar moderado por su opuesto. El único momento en la historia de Occidente en el que se dio este estado fue el de la Grecia presocrática, en aquella época de *juventud* del pueblo griego en la que nació la tragedia. (De *El origen de la tragedia*, como los fragmentos siguientes.)

Apolíneo y dionisíaco son dos aspectos fundamentales de la espiritualidad.

• Habremos dado un gran paso para la ciencia estética cuando lleguemos no sólo a la comprensión lógica, sino también a la inmediata seguridad de la intuición de que el desarrollo del arte está vinculado a la duplicidad de lo apolíneo y lo dionisíaco. Y lo está del mismo modo que la generación depende de la dualidad de los sexos, a través de una constante lucha y de una pacificación que sólo se produce periódicamente.

La condena a toda la historia de la filosofía lleva a Nietzsche a preferir la terminología mítica.

Hemos tomado en préstamo estos nombres de los griegos, los cuales permiten comprender las profundas doctrinas de su concepción estética no tanto a través de los conceptos como gracias a las figuras incisivamente elocuentes de su Olimpo de dioses.

El espíritu apolíneo se expresa en las artes plásticas; el dionisíaco, en la música.

De sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dioniso, procede nuestro conocimiento de que en el mundo griego existe una enorme contraposición, por orígenes y fines, entre el arte del escultor –que es apolíneo– y el arte no figurativo de la música –o bien el arte de Dioniso–.

El mundo griego halló en la tragedia una síntesis entre ambas tendencias.

Estos dos impulsos, tan diferentes entre sí, marchan a la par, uno al lado del otro, por lo general en abierto contraste entre sí y estimulándose mutuamente a parir frutos cada vez más vigorosos para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis que el término general de *arte* supera sólo en apariencia. Hasta que al final, gracias a una milagrosa intervención metafísica de la *voluntad* helénica, aparecen juntos, y en ese emparejamiento producen finalmente la obra de arte tanto dionisíaca como apolínea, que es la tragedia griega.

Sueño y embriaguez corresponden a apolíneo y dionisíaco, respectivamente.

Para aproximarnos más a estos dos impulsos, comencemos por imaginarlos como los mundos artísticos separados del sueño y de la ebriedad; entre estos fenómenos fisiológicos se nota un contraste correspondiente al que subsiste entre lo apolíneo y lo dionisíaco.

El mundo del sueño es a la vez vital e ilusorio.

La bella imagen de los mundos del sueño, en la producción de los cuales el hombre es un gran artista, es la premisa de todo el arte figurativo y, como veremos, de una importante parte de la poesía. Obtenemos goce de la comprensión inmediata de la figura; todas las formas nos hablan, nada hay de indiferente o superfluo. Sin embargo, a pesar de la máxima vitalidad de esta realidad de sueño, continuamos percibiendo el resplandor de la ilusión: ésta es, al menos, mi experiencia, tan frecuente y asimismo común, que podría aportar diversos testimonios y las opiniones de los poetas.

Que los sueños son la realidad verdadera es algo que ya afirmó Schopenhauer.

El hombre filosófico alimenta en primer lugar el presentimiento de que también detrás de esta realidad, en la que existimos y vivimos, se oculta una segunda, totalmente diferente, y que también ésa es tan sólo ilusión. Schopenhauer describe, además, el talento natural de algunos a los que de tanto en tanto las cosas y las personas se le manifiestan como simples fantasmas o imágenes de sueño, como el signo de una aptitud filosófica.

El artista apolíneo interpreta la realidad tal como el hombre común interpreta los sueños.

Pues bien: así como el filósofo se comporta con la realidad de la existencia, así el hombre sensible al arte se comporta con la realidad del sueño: observa atentamente y de buen grado, pues a través de esas imágenes se explica la vida; y a través de esos hechos, se ejercita para la vida. Pero no sólo percibe en sí, en su totalidad, imágenes placenteras y amigas: le pasan por delante también las cosas serias, sombrías, tristes, oscuras, los obstáculos imprevistos, las ironías del destino, las espantosas esperas; en una palabra, toda la *Divina Comedia* de la vida, Infierno incluido, y no se trata sólo de un juego de sombras (porque él vive y sufre en estas escenas) y en cualquier caso nunca falta aquella fugaz sensación de ilusión. Quizá algunos, como yo, recuerdan en ocasiones que en los peligros y temores del sueño se han puesto a gritar para darse valor, y con éxito: *¡Es un sueño! ¡Quiero seguir soñando!*

A Apolo se le atribuían poderes adivinatorios.

Esta jubilosa necesidad de la experiencia onírica la expresaron los griegos en Apolo: en cuanto dios de todas las energías figurativas, Apolo es al mismo tiempo el dios vaticinador. Él, que según sus raíces es el *brillante*, la divinidad de la luz, domina también la bella imagen del mundo interior de la fantasía.

La inspiración apolínea nace del acuerdo con la armonía de la naturaleza.

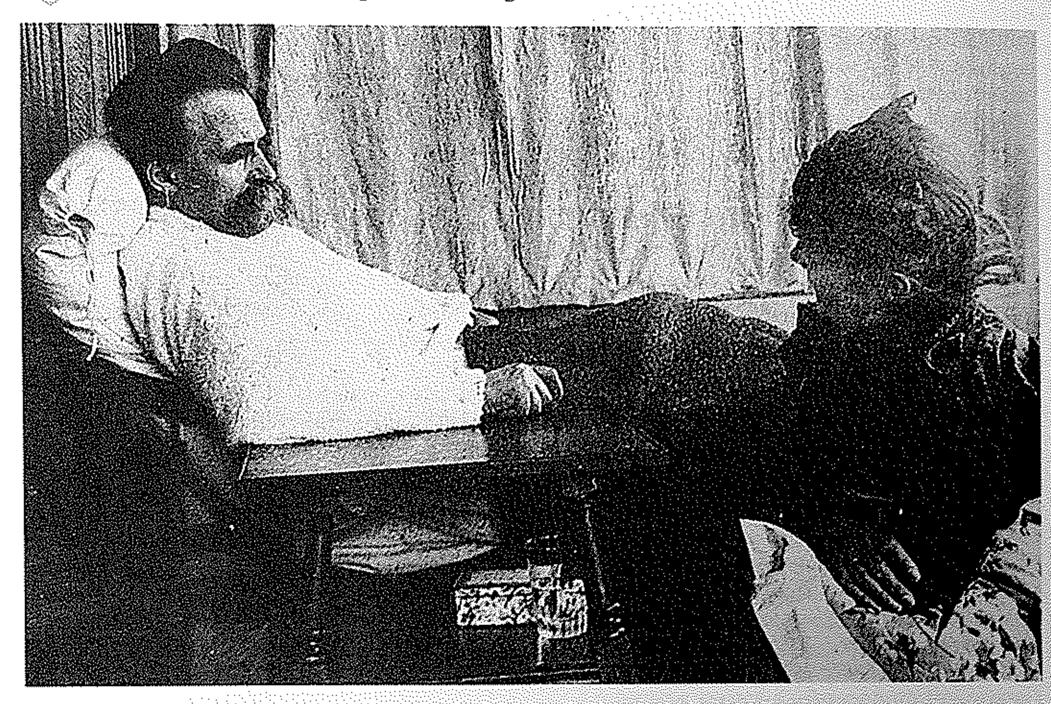
La verdad suprema, la perfección de estos estados en contraposición a la realidad cotidiana, comprensible de manera incompleta, y también la profunda conciencia de la naturaleza –que en el sueño y en el soñar cura y ayuda–, son la analogía simbólica de la facultad vaticinadora y en general de las artes, gracias a las cuales la vida es posible y en todo digna de ser vivida.

El mundo onírico no es caos, sino libertad creativa. Apolo es luminoso, solar.

Pero también esa delicada línea de confín, que la imagen onírica no puede atravesar si no es asumiendo un efecto patológico (en caso contrario la imagen nos conduciría al engaño como burda realidad) no puede faltar en la figura de Apolo: esa

mesurada línea de demarcación, esa libertad de las emociones salvajes, esa calma plena de sabiduría del dios plasmador. Su ojo debe ser *solar*, como lo es su origen; aun cuando esté encolerizado o de mal humor, sobre él aletea el aura de la espléndida imagen.

Nietzsche durante su enfermedad, asistido por su hermana.



179 Cuando millones se hinquen en el polvo...

EL PROBLEMA ¿Qué es el espíritu dionisíaco? ¿Cómo debe situarse el hombre respecto de la vida?
LA TESIS Dioniso es la imagen de la vida, la salud y la juventud. Es instinto, pasión y ebriedad creativa: describe la condición de un hombre aún perfectamente integrado en la naturaleza. Quien experimenta el éxtasis dionisíaco supera el principio de individuación (*principium individuationis*): es decir, aquella premisa de la vida ordinaria por la cual se es, y uno se siente, un individuo situado en un punto preciso del espacio y del tiempo, bien diferente de los demás individuos y de los objetos del mundo exterior. Nada, sin embargo, hay de externo para quien anula el sentido de sí mismo. El hombre dionisíaco, sea el Superhombre o el loco, el ebrio aturdido por el vino o las drogas, participa de la vida de forma directa y sin mediaciones; superando los límites entre sí mismo y el mundo, retorna a ser una simple parte de la naturaleza, percibiéndose como tal y nada más.

Hay momentos en los que el carácter ilusorio de toda la conciencia se torna manifiesto.

• Schopenhauer ha descrito el inmenso horror que invade al hombre cuando de repente confunde las formas de conocimiento de la aparición, puesto que el principio de la razón, en cualquiera de sus manifestaciones, parece asumir una excepción.

En otros momentos se puede perder la conciencia de la propia individualidad personal.

Si a este horror se añade el extático arrebato que brota de la más íntima interioridad del hombre –más aun: de la naturaleza– por la misma violación del *principium individuationis*, echamos entonces una mirada a la esencia de lo dionisíaco, a la que nos aproximamos principalmente a través de la analogía con la ebriedad.

La ebriedad dionisíaca se puede alcanzar a través de las drogas.

O por influjo de bebidas narcóticas, alabadas por todos los hombres y los pueblos de los orígenes, o por la poderosa proximidad de la primavera, que penetra alegremente a toda la naturaleza, se despiertan esos impulsos dionisíacos, en cuya exaltación lo subjetivo se desvanece en el completo olvido de sí.

Ciertas manifestaciones patológicas ocultan la emergencia de lo dionisíaco.

También en la Edad Media alemana, batallones cada vez más densos se agitaban bajo el mismo poder dionisíaco, cantando y bailando de pueblo en pueblo: en estos bailes de San Juan y de San Vito reconocemos los coros báquicos griegos.

En el éxtasis dionisíaco se supera la separación con los otros y con la naturaleza.

Bajo el hechizo de lo dionisíaco no sólo se reafirma el vínculo entre hombre y hombre: también la naturaleza extrañada, hostil o sojuzgada, celebra su fiesta del perdón con el hijo extraviado, el hombre.

La dimensión dionisíaca pone en contacto con las leyes profundas y ocultas de la naturaleza.

La tierra ofrece espontáneamente sus frutos y los animales feroces de las montañas y de los desiertos se acercan mansamente. El carro de Dioniso está cubierto de flores y guirnaldas: bajo su yugo avanzan el tigre y la pantera. Inmortalícese el *Himno a la alegría* de Beethoven en un cuadro, y no nos quedemos cortos en nuestra imaginación: cuando millones se hinquen estremecidos en el polvo, entonces será posible aproximarse a lo dionisíaco.

Dioniso subvierte las reglas sociales, la etiqueta y la buena educación: es el dios de la locura.

Ahora el esclavo es un hombre libre; ahora, infrínjanse las inflexibles y hostiles limitaciones que la necesidad, el arbitrio o la *costumbre descarada* han impuesto entre los hombres. Ahora, en el Evangelio de la armonía universal, cada individuo no sólo se siente cerca, reconciliado, fusionado con su prójimo, sino que, además, deviene uno con él.

Dioniso es instinto, vitalidad, alegría de vivir.

El hombre se presenta cantando y bailando como miembro de una unidad superior: ha olvidado caminar y hablar y está a punto de librarse danzando en el aire. Sus gestos revelan el hechizo. Ahora que los animales hablan y la Tierra da leche y miel, también en él se manifiesta algo sobrenatural: se siente como Dios, se libera extático y exaltado, así como en el sueño veía moverse los dioses.

El artista dionisíaco supera la distancia entre sí y la obra; produce arte con su propia vida.

El hombre ya no es un artista: se ha convertido en obra de arte. La fuerza estética de toda la naturaleza se revela en los estremecimientos de la ebriedad como máxima satisfacción del Uno originario. Aquí se trabaja la arcilla más preciosa, se desbasta el mármol más preciado –el hombre– y en los golpes de escalpelo del sumo artista dionisíaco retumba el grito de los misterios de Eleusis: *¿Os prosternáis, millones? Y tú, mundo, ¿sientes la mano de tu creador?*



Danza dionisíaca.

ESPÍRITU DIONISÍACO
Es, en apretada síntesis, *el espíritu de la vida* que Nietzsche contrapone a la *apolínea* y mortífera razón. Mientras ésta nace de la huida frente a lo imprevisible de los hechos de la vida real, a los que trata de petrificar con leyes, reglas e interpretaciones varias, lo dionisíaco acepta la vida en todas sus formas, incluido el caos, el azar y la falta de significado. Para Nietzsche, pues, Dioniso y Apolo son, respectivamente, símbolos de vida y muerte, fuerza vital y racionalidad, salud y enfermedad, instinto e intelecto, oscuridad y luz, devenir e inmovilidad, ebriedad y sueño.

180 ¿Sócrates? Un hombre muy enfermo

EL PROBLEMA ¿Cómo valorar la pretensión de la filosofía de explicarlo todo racionalmente? ¿Se pueden conciliar racionalidad e instinto?
LA TESIS La grandeza del hombre griego –y con él, la de la humanidad entera– tuvo su fin cuando la filosofía sustituyó a la tragedia. Mientras esta última representaba la vida en su cruda realidad –sin enmascarar la evidencia de un hombre dominado por fuerzas incontrolables y superiores a él–, a partir de Sócrates prevaleció una actitud de huida respecto a la vida, una patología del espíritu cuyos síntomas son temor e inseguridad psicológica unidos a un absurdo deseo de encontrar explicación racional a cualquier hecho. Con ello, se esterilizó la vitalidad del mundo y de los instintos mediante el uso de la razón. La historia de la filosofía es una penosa vicisitud de progresiva decadencia, marcada por el declive de lo dionisíaco y el absoluto predominio de lo apolíneo. Derribando el orden tradicional de los valores, Nietzsche identifica en la muerte de Sócrates, en su vivo *deseo de morir*, el primer y más evidente síntoma de esta milenaria enfermedad (la filosofía) que envilece al hombre occidental (De *El crepúsculo de los ídolos*.)

La racionalidad a toda costa es la tara original de la filosofía.

• Sócrates fascinaba: parecía un médico, un salvador. ¿Es preciso demostrar aún el error ínsito en su fe, en la *racionalidad a toda costa*? Es un autoengaño de los filósofos y moralistas creer haber salido ya de la *décadence* sólo por hacerle la guerra. La salida va más allá de sus fuerzas: aquel que eligen como medio, como salvación, es él mismo otra expresión de *décadence*; ellos transforman su expresión, pero por sí solos no la eliminan. Sócrates fue un equívoco; toda la *moral de mejora*, incluso la cristiana, fue un equívoco...

La historia de la filosofía es decadencia, enfermedad del espíritu.

La más viva luz del día, la racionalidad a toda costa, la vida luminosa, fría, cauta, consciente, sin instinto y en contraposición a los instintos, fue ella misma tan sólo una enfermedad –otra enfermedad– y no fue en absoluto un retorno a la *virtud*, a la *salud* o a la felicidad... *Deber* combatir al instinto, ésta es la fórmula de la *décadence*: mientras la vida se eleve, felicidad e instinto son la misma cosa.

En el pasado, la filosofía fue una renuncia a la vida. Por eso Sócrates quiso morir.

¿Ha entendido quizá también esto el más agudo de todos los que se engañan a sí mismos? ¿Se lo ha dicho a sí mismo, en la *sabiduría* de su coraje frente a la muerte?(...) Sócrates *quiso* morir: no fue Atenas, sino él mismo quien se dio la copa de veneno; él obligó a Atenas a entregarle la copa envenenada. *Sócrates no es un médico*, se dijo por lo bajo a sí mismo: *aquí el médico es sólo la muerte*... Sócrates fue, durante mucho tiempo, sólo un enfermo.

La moral de los vencedores y la moral de los perdedores 181

EL PROBLEMA ¿Cuál es el origen del sentido moral? ¿Los valores éticos son verdaderamente valores?
LA TESIS Las doctrinas éticas elaboradas por la filosofía siempre se han presentado como sistemas absolutos, universales y suprahistóricos, válidos en todos los tiempos y países. Derribando también en ello los esquemas tradicionales, Nietzsche afronta el problema ético a través de una genealogía –es decir, de un relato del nacimiento y el desarrollo histórico-psicológico– de las doctrinas morales. La ética de la clase aristocrática dominante en la antigua Grecia se fundaba en el valor del individuo, en su calidad como persona, prescindiendo de las conductas efectivamente asumidas. En ese entonces se consideraban virtudes la salud, la juventud, la sexualidad, el orgullo en la propia fuerza y el deseo de dominar expresado sin falsos pudores. Pero esta vital alegría de vivir decayó junto con la aristocracia caballeresca que la había inventado, siendo sustituida por una moral de los esclavos (las éticas filosóficas) y después por el cristianismo, la principal enfermedad psíquica del hombre occidental. Los nuevos valores que se impusieron son los mismos en los que estamos educados: el pudor respecto del cuerpo, la vergüenza sobre la sexualidad, la humildad, el amor a la pobreza, la renuncia a vivir en plenitud, el deseo de muerte. (De *Más allá del bien y del mal*.)

Todas las concepciones morales pueden ser reducidas a dos modelos fundamentales.

• Vagando entre las más refinadas y las más toscas morales que hasta ahora han reinado en la Tierra y que reinan aún, he encontrado de manera regular determinados rasgos recurrentes y relacionados entre sí, hasta que por último se me revelaron dos tipos básicos con una diferencia radical.

La moral de los amos y la de los esclavos, pese a contraponerse, pueden coexistir en un mismo período histórico e incluso en un mismo individuo.

Hay una moral de los amos y otra de los esclavos; agrego de inmediato que en todas las culturas superiores y más mixtas se presentan asimismo intentos de mediación entre ambas morales y, más a menudo, incluso la confusión entre las dos y sus mutuos equívocos (además de su duro paralelismo, en ocasiones incluso en un mismo individuo y en el seno de una misma alma).

La moral de los amos valoriza sus propios valores personales, la ferocidad y el coraje individual.

Las diferenciaciones morales de los valores han nacido bien bajo una especie dominante –que tomaba conciencia con placer de sus diferencias respecto a sus súbditos– o bien bajo los súbditos –los esclavos y los sometidos de cualquier tipo–. En el primer caso, cuando son los dominadores quienes determinan el concepto de bueno, se perciben como distintivos y determinantes los estados elevados e intrépidos del alma. El hombre noble separa de sí a las criaturas en las que se manifiesta lo contrario de similares estados elevados e intrépidos: los desprecia.

Para el noble dominante, bueno es lo que es fuerte y malo lo que es débil.

Nótese que en esta primera moral el contraste bueno y no bueno significa noble y despreciable: el contraste bueno y malo

tiene otro origen. Se desprecia al vil, al temeroso, al mezquino, a aquel que piensa en la limitada utilidad; del mismo modo el desconfiado, con su mirada taimada, aquel que se humilla, la especie de los seres-humanos-perros que se dejan maltratar, el adulador mendigo, sobre todo el mentiroso: fe basilar de todos los aristócratas es la de que el pueblo vil miente. *Nosotros, los auténticos*, así es cómo se llamaban a sí mismos los nobles en la antigua Grecia.

Las primeras concepciones éticas colocaban en el centro la calidad del individuo, y no sus acciones.

Es sabido que, en todas partes, las definiciones de valor moral fueron primero atribuidas a los seres humanos y sólo más tarde a las acciones, motivo por el cual es un grave error que los historiadores de la moral inicien el camino a partir de interrogantes tales como: ¿por qué ha sido alabada la acción compasiva?

En la moral de los amos, el individuo es la fuente de valores.

La especie de los hombres nobles se siente a sí misma como determinante de valores: no necesita hacerse llamar buena, ella piensa que lo que me condena es de por sí condenable, sabe que es el elemento que confiere el primer valor a las cosas, es creadora de valores. Honra todo lo que sabe de sí: una moral de este tipo es autoglorificación.

La ética del amo también puede ser compasiva y filantrópica.

En el fondo existe la sensación de plenitud, de poder que quiere desbordarse, la felicidad de la máxima tensión, la conciencia de una riqueza que querría dar y reponer: también el noble ayuda al infeliz, pero no –o casi no– por compasión, sino más bien por un impulso generado por la sobreabundancia de poder...

La moral de los esclavos es pesimista, escéptica, sometida.

Muy distintas son las cosas con el segundo tipo de moral: la moral de los esclavos. Puesto que los violentados, los oprimidos, los que sufren, los prisioneros, los inseguros y los agotados hacen moral, ¿cuál será el elemento común a sus valoraciones morales? Probablemente hallará expresión una sospecha pesimista hacia la situación humana en su conjunto, quizá una condena del ser humano y de su situación. Los esclavos no ven con buenos ojos las virtudes de los poderosos: su mirada es escéptica y desconfiada, posee una sutil desconfianza hacia todo bien venerado en el mundo de los poderosos, quisiera convencerse de que, allí, incluso la felicidad es falsa.

Piedad y compasión son los valores de la ética servil.

Se ponen en evidencia y se iluminan, por el contrario, las características que sirven para facilitar la existencia de los que sufren: he aquí que se exaltan la compasión, la mano generosa y dispuesta a ayudar, el corazón tierno, la paciencia, la laboriosidad, la humildad, la cordialidad, ya que en este caso son las características más útiles y casi el único remedio para soportar la opresión de la existencia.

La moral de los esclavos prescribe acciones buenas y malas. Concierne a las conductas, no a los individuos.

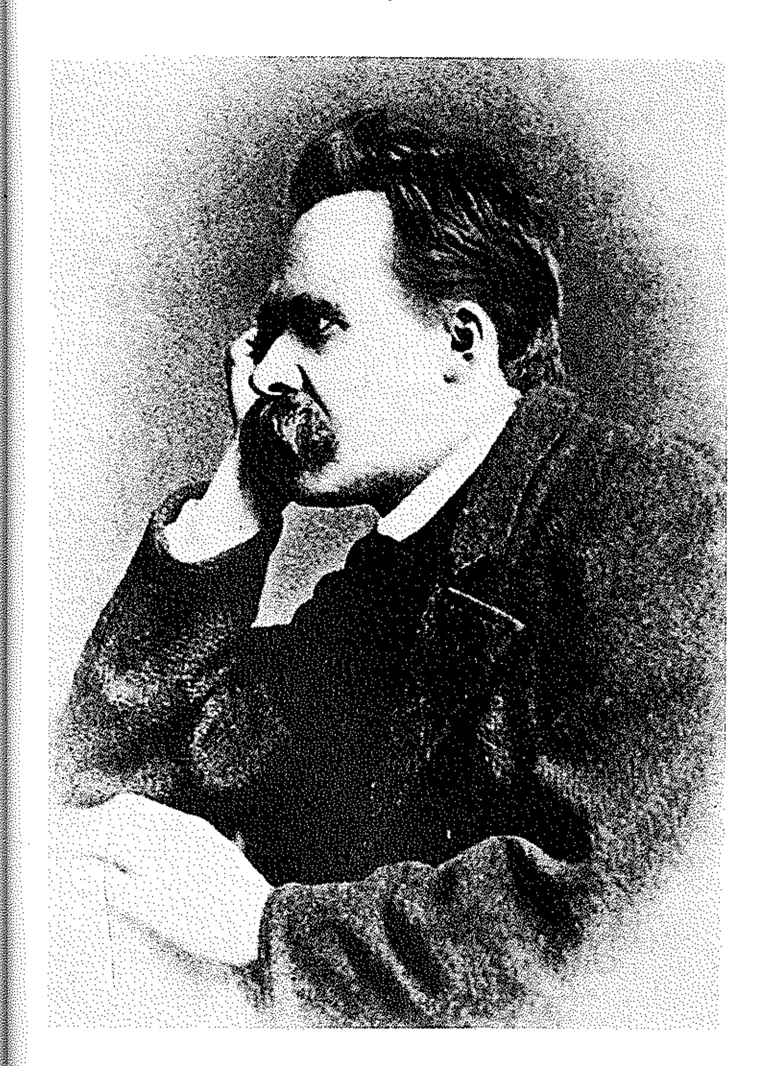
La moral de los esclavos es, esencialmente, una moral utilitaria. Aquí reside el centro de radiación de esos famosos contrarios, bueno y malo: en el mal se siente el poder y la peligrosidad, un cierto espanto, sutileza y fuerza que no consienten que aflore el desprecio.

GENEALOGÍA DE LA MORAL

Las doctrinas éticas del pasado siempre habían visto en los valores morales un sistema absoluto y universal, independientemente del período histórico y del lugar geográfico (*véase* 141). La hipótesis genealógica de Nietzsche sugiere en cambio la posibilidad de desarrollar una historia de los valores morales percibiendo su nacimiento en determinadas condiciones histórico-sociales. El efecto es, obviamente, una relativización de los valores mismos, que desvela el contenido humano (*demasiado humano,* según Nietzsche) que está en la base.

MUERTE DE DIOS

El anuncio de la *muerte de Dios*, el núcleo de la reflexión de Nietzsche, indica el progresivo declive en la cultura del hombre moderno de todas aquellas filosofías, religiones e ideologías, que en el pasado cumplían la tarea de ilusionarlo y consolarlo. El *Superhombre,* el hombre que es capaz de *resistir* psicológicamente este hecho, ya no tiene necesidad de ilusiones tranquilizadoras porque acepta la vida con *espíritu dionisíaco* en su intrínseco caos y ausencia de sentido.



Retrato fotográfico de Nietzsche.

NIHILISMO
Nietzsche distingue diversas acepciones de este término. El nihilismo *pasivo* indica la nulificación de lo humano producida por la filosofía y el cristianismo, las dos mayores perversiones –auténticas patologías del espíritu– producidas por la historia de Occidente. El nihilismo *activo* y positivo indica, por el contrario, la capacidad del *Superhombre* para aceptar la dimensión de la nada, de la falta de objetivo y de sentido como esencia de la vida.

SUPERHOMBRE
Sintetizando la ambigua exposición de Nietzsche, el Superhombre es aquel que: 1) acepta la muerte de Dios; 2) conduce su existencia con *espíritu dionisíaco*; 3) supera la angustia del curso del tiempo viviendo una vida bajo la enseña del *eterno retorno*; 4) se sitúa frente al mundo en una actitud de voluntad de poder –es decir, no se deja determinar por objetividad alguna, sino que asigna a los objetos el significado que más le agrada–.

182 Dios ha muerto. ¡Lo hemos matado nosotros!

EL PROBLEMA ¿En qué consiste la fe religiosa? ¿Es útil o es perjudicial?
LA TESIS El gran acontecimiento de la historia de la humanidad no es el nacimiento de Cristo, sino la muerte de Dios. Nietzsche alude a un hecho histórico concreto: a partir de la Ilustración se profundizó progresivamente la secularización de la cultura europea. El hombre se hizo adulto y comenzó a vivir sin sentir necesidad de cuentos infantiles. Es cierto que la crisis nihilista de los valores tradicionalmente vinculados a la religión ha dejado un vacío, una sensación de crisis nada fácil de resolver, pero no hay duda de que la necesidad de Dios ya es menor en la conciencia del hombre moderno. Dios ha muerto porque los hombres lo han matado, y ésta es la premisa de un rescate de la época, de una mutación del género humano que concluirá con el advenimiento del Superhombre. En efecto, el cristianismo era lo más *pernicioso y pervertido* que los hombres pudieron inventar. *¿Qué ha hecho el cristianismo sino defender todo lo que es nocivo para el hombre?* Ha envenenado el espíritu humano predicando la humildad contra el orgullo, la castidad contra el instinto, la compasión y el amor contra el dominio y la fuerza. La religión (todas las religiones) es un *vicio*. El protagonista del diálogo imaginado por Nietzsche, el loco, representa al propio filósofo. En realidad no está loco en absoluto, sino que así lo consideran los interlocutores por la rareza de su mensaje. (De *La gaya ciencia.*)

La linterna encendida a la luz del día alude a la anécdota de Diógenes, quien «buscaba al hombre» por las calles de Atenas.

• EL LOCO ¿Habéis oído lo de ese loco que encendió una linterna a la clara luz de la mañana, corrió al mercado y se puso a gritar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!»? Y puesto que allí se hallaban muchos que no creían en Dios, provocó grandes carcajadas. «¿Es que se ha perdido?», dijo uno. «¿Se ha extraviado como un niño?», añadió otro. «¿O tal vez está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado?», gritaban todos en una gran confusión.

La muerte de Dios es un asesinato cometido por los hombres.

El loco saltó en medio de éstos y los traspasó con su mirada: «¿A dónde ha ido Dios?», gritó. «¡Os lo voy a decir. Hemos sido nos*otros quienes lo matamos: ¡vosotros y yo! ¡Somos nosotros sus asesinos! Pero, ¿cómo lo hemos hecho?»*

¿Cómo hemos podido vaciar el mar bebiéndolo hasta su última gota? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte?

La pérdida del horizonte representa la disolución de los valores.

¿Qué hicimos para liberar a esta Tierra de la cadena del Sol? ¿Dónde se mueve ahora? ¿Dónde nos movemos nosotros? ¿Fuera de todos los soles? ¿No es la nuestra una eterna caída? ¿Atrás, al costado, adelante, por todos lados?

La Tierra desvinculada del Sol indica el declive de cualquier punto firme, el derrumbe de todos los valores tradicionales.

¿Existe aún un arriba y un abajo? ¿Acaso no estaremos vagando a través de una infinita nada? ¿No sopla sobre nosotros el espacio vacío? ¿No se ha tornado más frío? ¿No queda sino llegar la noche, siempre la noche? ¿No debemos encender la linterna en la mañana? Del estrépito que hacen los sepultureros mientras entierran a Dios, ¿no oímos nada? ¿No olemos todavía el hedor de la divina putrefacción? ¡Hasta los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos nosotros, los asesinos de todos los asesinos? Cuanto había de más sagrado y más poderoso en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos; ¿quién limpiará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podremos lavarnos?

La larga serie de preguntas indica el extravío, la condición crítica del hombre contemporáneo.

¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados deberemos inventar? ¿No es, para nosotros, demasiado grande el tamaño de esta acción? ¿No deberíamos nosotros mismos convertirnos en dioses, para parecer al menos dignos de ella?

Matando a Dios, los hombres sustituyen a la divinidad.

Nunca hubo una acción más grande: ¡todos los que vengan después de nosotros pertenecerán, en virtud de esta acción, a una historia más elevada de cuanto lo han sido todas las historias habidas hasta hoy!»

El asesinato de Dios es un explosivo hecho histórico.

En este punto, el loco calló y dirigió de nuevo su mirada a su auditorio: también éste callaba y lo observaba con asombro. Por último, arrojó violentamente al suelo su linterna, que se rompió y apagó. «He llegado demasiado pronto, muy pronto: aún no es mi tiempo. Este enorme advenimiento está todavía en la calle, haciendo su camino; no ha llegado aún a oídos de los hombres».

La dimensión cósmica indica la importancia del advenimiento.

Rayo y trueno requieren su tiempo; la luz de las constelaciones necesita su tiempo; las acciones necesitan su tiempo, aun después de haber sido cumplidas, para que sean vistas y escuchadas. Esta acción está más lejos de ellos que las más lejanas constelaciones, y sin embargo son ellos quienes la han cumplido».

Aunque han matado a Dios, los hombres no lo saben todavía.

Se cuenta que aquel mismo día el loco irrumpió en varias iglesias, y que entonó en ellas su *Requiem aeternam Deo*. Expulsado de ellas e interrogado después, se dice que el loco se limitó a responder: «¿Qué otra cosa son estas iglesias, sino las fosas y los sepulcros de Dios?»

La muerte de Dios implica, obviamente, la decadencia de todas las Iglesias.

183 El sentido de la tierra es el *Superhombre*

EL PROBLEMA ¿Es posible el nacimiento de un hombre nuevo, cualitativamente superior?
LA TESIS Matar a Dios significa liberarse de las cadenas del mundo sobrenatural, ser capaces de vivir sin falsas esperanzas (*la inmortalidad del alma, el Paraíso*), aceptando con alegría la vida en su totalidad, incluida la muerte. Esto significa permanecer ligados a la tierra: el hombre nuevo es aquel que, lejos de querer comprender el significado del mundo, logra imponer al mundo sus significados. Como Protágoras (*véase* 20), también Nietzsche afirma que el hombre (el Superhombre) *es la medida de todas las cosas*, porque de él, de su voluntad de poder, asume cada cosa su sentido. De ello derivan todas las características del Superhombre que Nietzsche enumera en este pasaje, en el que la agudeza del pensamiento va acompañada de una fuerte ambigüedad. El Superhombre está más allá de la racionalidad, desprecia todo valor ético, vive de modo dionisíaco, reconoce el engaño ínsito en todas las filosofías, percibe el paso del tiempo como eterno retorno. El hombre actual es sólo una fase del tránsito, una cuerda tendida sobre una vorágine, entre la bestia que lo ha originado y el Superhombre hacia el que tiende (De *Así habló Zarathustra.*)

La distancia que separa al Superhombre del hombre es similar a la que divide al hombre del mono.

• Y así habló Zarathustra al pueblo: «Yo os enseñaré qué es el Superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres, hasta hoy, han creado algo que iba más allá de ellos mismos, y vosotros en cambio queréis ser la marea baja de esta gran oleada y volver a ser bestias antes que superar al hombre. ¿Qué es el mono para el hombre? Algo que hace reír o que provoca un doloroso sentimiento de vergüenza. Lo mismo será el hombre para el Superhombre: motivo de risa o de dolorosa vergüenza.

El tránsito a la condición de Superhombre implica un salto evolutivo, un cambio profundo de la naturaleza humana.

Habéis recorrido el camino que va del gusano al hombre, pero todavía resta en vosotros mucho de gusano. Una vez fuisteis monos, y también hoy el hombre es más mono que cualquier mono del mundo. Hasta el más sabio de entre vosotros no es más que un ser híbrido, a medias entre la planta y el espectro. ¿Acaso es esto lo que os ordeno ser? ¿Fantasmas o plantas? ¡Mirad: yo, por el contrario, os enseño a convertiros en Superhombres! El Superhombre, he ahí el verdadero sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: que el Superhombre se convierta en el sentido de la tierra.

La tierra y sus valores deben sustituir a Dios y a las religiones.

¡Os lo suplico, oh hermanos, ¡sed fieles a la tierra y no creáis en quienes os hablan de esperanzas ultraterrenas! Son manipuladores de venenos, lo sepan o no. Menosprecian la vida, son unos moribundos, unos envenenados de los cuales la Tierra está cansada. ¡Que se vayan en paz! Tiempo atrás, el pecado contra Dios era el peor sacrilegio, pero hoy Dios ha muerto, y por eso han muerto también estos seres sacrílegos. Pecar contra la Tierra, he ahí lo más terrible que se pueda hacer hoy; ¡estimar más las vísceras de lo inescrutable que el sentido de la Tierra!

La tierra es, antes que nada, el cuerpo, que la tradición filosófica opone al alma.

Antes, el alma miraba con desprecio al cuerpo y entonces ese desprecio era lo más elevado: ella deseaba que fuese magro, hambriento y horrible. Pensaba que de ese modo evitaba al cuerpo y a la Tierra. ¡Oh, el alma era ella misma horrible, magra y hambrienta, y la alegría de aquella alma era la crueldad!

Decidme también vosotros, hermanos míos, ¿qué os dice el cuerpo a propósito de esta vuestra alma? ¿No es ella pobreza, suciedad y un miserable bienestar? En verdad, el alma no es más que un sucio río. Hay que ser mar para acoger en sí un río tan sucio sin volverse impuro.

Invirtiendo la tradición, es preciso escuchar la voz del cuerpo, de la naturaleza y de los instintos.

Pues bien: yo os enseñaré a convertiros en Superhombres. El Superhombre es precisamente ese mar en el que vuestro gran desprecio se puede perder. ¿Cuál es la mayor experiencia que podéis tener? La hora del gran desprecio. La hora en la que vuestra felicidad os dará náuseas, y también vuestra razón y vuestra virtud.

El Superhombre concibe todo a lo grande: es grande hasta en el pecado y en el desprecio.

Es la hora en que diréis: «¡Qué me importa mi felicidad! Ella no es sino pobreza y suciedad y un miserable bienestar. Pero mi felicidad debería justificar mi propia existencia».

El Superhombre desprecia la búsqueda de la felicidad.

Es la hora en que diréis: «¡Qué me importa mi razón! ¿Tiene ella acaso hambre de saber, como el león de alimento? ¡Ella es pobreza, suciedad y un miserable bienestar!»

El Superhombre supera la dimensión racional.

Es la hora en que diréis: «¡Qué me importa mi virtud! Aún no me ha tornado airado. ¡Cuán cansado estoy de mi Bien y de mi Mal! ¡Todo ello es pobreza y suciedad, y un miserable bienestar!»

El Superhombre vive más allá del sentido moral.

Es la hora en que diréis: «¡Qué me importa mi justicia! No veo aún que me haya vuelto llama ardiente y carbón! » Es la hora en que diréis: «¡Qué me importa mi compasión! ¿No es la piedad la cruz en la que fue clavado el que amó a los hombres? Pero mi piedad no es una crucifixión».

El Superhombre rechaza la justicia, la compasión, la piedad.

¿Ya habéis hablado así? ¿Gritado así? ¡Ay de mí, si nunca os hubiese oído gritar de ese modo! ¡No es vuestro pecado, no, sino que es vuestra moderación la que clama venganza al cielo, la avaricia que conserváis en vuestros propios pecados! ¿Dónde está el relámpago que debe lameros con su lengua? ¿La locura con la que debéis ser vacunados? Pues yo os enseño a convertiros en Superhombres: ¡ellos son ese relámpago, ellos son esa locura!»

El Superhombre ama los excesos incluso en el pecado; acepta la locura del acto creativo.

Cuando así hubo hablado Zarathustra, una voz de la multitud gritó: «¡Ya hemos escuchado bastante al virtuoso, ahora queremos verlo!» Y el pueblo rió de Zarathustra. Pero el funámbulo, que creía que esas palabras se dirigían a él, se puso a actuar. Zarathustra, sin embargo, miró al pueblo y se asombró. Después, habló de este modo: «El hombre es una cuerda anudada al animal y al Superhombre, una cuerda tensada sobre el abismo. Un peligroso ir de un lado al otro, una peligrosa mitad del camino, un peligroso mirar atrás, un peligroso temblar y estar detenido.

El hombre se halla actualmente en una incierta situación de tránsito.

Aquello que hay de grande en el hombre es que es un puente y no un fin: lo que se puede amar en el hombre es que él es un tránsito y una caída.

Si existe un abismo a recorrer, entonces el hombre es el puente entre las dos orillas.

Atravesar este abismo implica un riesgo personal.

Yo amo a quienes no saben vivir aun cuando éstos sean los que caen, porque ellos son los que atraviesan.

La destrucción del pasado es necesaria para la edificación del futuro. El Superhombre no cree en ningún más allá.

Yo amo a los grandes despreciadores porque son los grandes adoradores, son saetas de nostalgia hacia la otra orilla. Yo amo a quienes no sólo detrás de las estrellas buscan una razón para sacrificarse e ir al fondo, sino que se sacrifican por la Tierra para que ésta sea un día propiedad del Superhombre.

El Superhombre vive, conoce y trabaja con el fin de su propio perfeccionamiento; y, por tanto, se niega en su estado actual.

Yo amo a aquel que vive para conocer y al que quiere conocer para que un día el Superhombre pueda vivir. Y así, quiere su propia destrucción. Yo amo a aquel que trabaja e inventa para construir la casa del Superhombre y preparar para él la Tierra, el animal y la planta, porque haciendo eso quiere su propia destrucción.

El Superhombre extrae de sí mismo los valores morales.

Yo amo al que ama su virtud, porque la virtud es voluntad de destrucción y saeta de la nostalgia. Yo amo al que no guarda en sí ni una gota de su espíritu; al contrario, quiere ser enteramente el espíritu de su propia virtud, y así pasará como espíritu sobre el puente.

El Superhombre supera y critica el concepto mismo de valor moral.

Yo amo al que de su propia virtud hace su propia inclinación y su destino: así, por amor a su virtud, querrá seguir viviendo y, al mismo tiempo, dejar de vivir. Yo amo al que no quiere tener muchas virtudes. Una virtud vale más que dos virtudes, porque ella es doblemente un nudo al que se ata el destino.

El Superhombre derriba el modo normal de pensar. Para alcanzar esta condición, es preciso destruir lo que actualmente se es.

Yo amo al que desprecia su propia alma, al que no quiere agradecimientos y al que no restituye nada, porque él da siempre y nada quiere guardarse. Yo amo al que se avergüenza cuando el dado cae a su favor y se pregunta: *¿Acaso soy un tahúr?*, ya que él desea llegar hasta el fondo. Yo amo al que lanza palabras de oro ante sus acciones y mantiene siempre más de lo que ha prometido, porque él desea su propia destrucción.

El Superhombre vive en el presente, en la realidad. Rechaza a Dios y se hace instrumento de transición hacia una humanidad superior.

Yo amo al que justifica a los que vendrán y absuelve a los que han desaparecido, porque él quiere ir al fondo a causa de los hombres del presente. Yo amo al que castiga a su propio Dios porque lo ama, ya que él perecerá por la cólera de su Dios. Yo amo a aquel cuya alma permanece profunda aun en la herida y puede ser destruido hasta por un pequeño hecho, porque así irá de buenas ganas al otro extremo del presente.

La renovación hacia el Superhombre implica la voluntaria negación del hombre actual.

Yo amo a aquel cuya alma es muy rica, tanto que se olvida de sí mismo y de todas las cosas que son en él. De este modo, todas las cosas se convertirán en su destrucción. Yo amo al que es libre de espíritu y de corazón, porque su cabeza será la víscera de su corazón; su corazón, sin embargo, lo empujará a la ruina.

El anuncio del Superhombre.

Yo amo a todos aquellos que son como pesadas gotas que caen una a una de una negra nube sobre el hombre: ellos anuncian que está por llegar el rayo y perecen como anunciadores.

Ved: yo soy un anunciador del rayo, soy una de esas gotas que caen de la nube. Ese rayo se llama Superhombre».

Vivir como si todo hubiese de retornar

184

EL PROBLEMA ¿Se puede cambiar la percepción psicológica del paso lineal del tiempo?
LA TESIS En una página de *Ecce homo*, Nietzsche cuenta cómo se le apareció de repente la *fulgurante* intuición de la doctrina del eterno retorno, el más profundo de todos sus pensamientos, un día de agosto de 1881, mientras recorría un sendero de montaña. Si el hombre contemporáneo fuese capaz de retornar a la mentalidad arcaica pre-cristiana y de anular el sentido de linealidad del tiempo, habría por fin dado el paso más grande en el camino de la superación hacia el Superhombre. Si todo estuviese destinado a repetirse infinitas veces cíclicamente, del mismo modo la vida no sería ya una cadena de hechos irreversibles, la muerte dejaría de ser el fin de todo y la psique dejaría de estar dominada por la angustiosa, apremiante necesidad de optimizar el tiempo que nos es concedido. En síntesis: Superhombre es aquel que *vive como si todo hubiese de retornar.*

Si el tiempo tuviese una estructura cíclica, todo volvería a presentarse infinitas veces del mismo modo.

• Qué sucedería si, un día o una noche, un demonio te rozara furtivo en la más solitaria de tus soledades, y te dijera: «Esta vida, como tú ahora la vives y hasta ahora la has vivido, tendrás que vivirla una y otra vez en innumerables veces, y no habrá en ella nada nuevo; cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y cada cosa indeciblemente pequeña y grande de tu vida, deberá retornar a ti, y todas en la misma secuencia y sucesión; y así, esta araña y esta luz de luna entre las ramas y así este instante y yo mismo. La eterna clepsidra de la existencia es siempre vuelta del revés y tú con ella, ¡mota de polvo!»

La pérdida del sentido lineal e irreversible del tiempo supondría una revolución en la psicología humana.

¿No te revolcarías en el suelo, no te castañetearían los dientes, no maldecirías al demonio que así te ha hablado? ¿O bien has vivido por una vez un instante inmenso, en el que ésta habría sido tu respuesta: «Eres un Dios y jamás escuché algo más divino»?

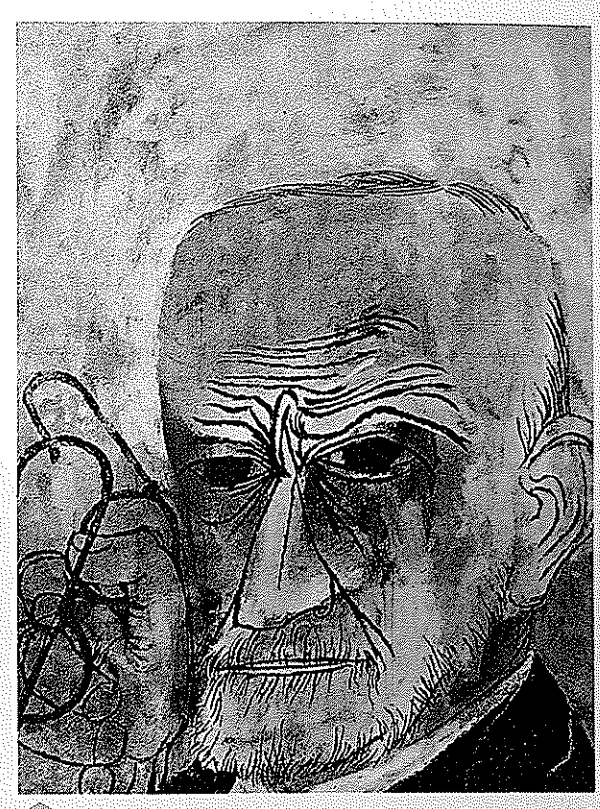
El hombre común huye espantado de la idea del eterno retorno. El Superhombre la acepta con alegría.

Si ese pensamiento se apoderase de ti, tal cual eres ahora, te haría sufrir una metamorfosis y quizá te trituraría. «¿Quieres tú esto una y otra vez, innumerables veces?». Esta pregunta, referida a cualquier suceso, pesaría sobre tu conducta como el más grande de los pesos. O bien, ¿cuánto deberías amarte a ti mismo y a la vida, para no desear ninguna otra cosa que esta última y eterna sanción?

ETERNO RETORNO
Partiendo de la idea de una estructura cíclica del tiempo basada en la asunción de la total racionalidad del mundo, los estoicos llegaron a la conclusión de que cada ciclo temporal debía de nacer y desarrollarse del mismo modo que el anterior. Nietzsche retoma esa idea: si en un proceso de fases recurrentes nada sucede por casualidad, todo debe repetirse exactamente.

Freud
1856-1939

Nacido en Freidberg, Checoslovaquia, a los cuatro años Sigmund Freud se trasladó con su familia a Leipzig, Alemania, y más tarde a Viena. Obtuvo la licenciatura en Medicina y luego se especializó en neurología. Se inició trabajando en el hospital psiquiátrico de París, donde ***conoció la terapia por hipnosis que el doctor Charcot aplicaba a sus pacientes histéricas***. Luego se interesó por el método catártico de **Breuer**, con quien publicó en 1895 *Estudios sobre la histeria*. La muerte de Breuer y la del padre de Freud (1896) provocaron en él una profunda crisis que logró superar gracias al ***autoanálisis psíquico***. Cuatro años más tarde, en el ocaso del siglo, el ensayo sobre *La interpretación de los sueños* concluía el período de la ***fundación teórica de la nueva ciencia psicoanalítica***. En las cuatro décadas siguientes, superada la inicial hostilidad del ambiente científico vienés, Freud se dedicó tanto a la promoción del movimiento psicoanalítico –fundando en 1910 la Asociación Psicoanalítica Internacional– como al esclarecimiento de las numerosas implicaciones de orden filosófico de su doctrina. Inicialmente desarrollado exclusivamente en el ámbito clínico, ***el psicoanálisis se convirtió*** así en ***una nueva visión del mundo***, elaborando una teoría propia sobre el arte, la historia y la civilización. A causa de sus orígenes judíos, Freud tuvo que abandonar Viena tras la invasión nazi de 1938 (sus obras alimentaron las hogueras nazis de textos degenerados). Murió en Londres un año más tarde, víctima de un cáncer de garganta.



Freud; retrato de Ben Shahn (Nueva York, The Myden and Lawrence Foundation).

Algunas de sus numerosas obras: *La interpretación de los sueños* (1900); *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901); *Tres ensayos de teoría sexual* (1905); *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (1910); *Tótem y tabú* (1913); *Más allá del principio de placer* (1920); *El porvenir de una ilusión* (1927); *El malestar en la cultura* (1930); *Moisés y la religión monoteísta* (1937).

El caso de Anna O. 185

EL PROBLEMA ¿Existen patologías físicas provocadas por causas estrictamente psíquicas o espirituales?
LA TESIS El caso de Anna O. es fundamental en el nacimiento del psicoanálisis. La paciente mostraba un cuadro sintomático de lo más extraño y complejo: parálisis causadas por inmotivadas contracciones musculares, inhibición de conductas y estados de confusión. Freud y el doctor Breuer empezaron a someter a la paciente al sueño hipnótico, induciéndola a expresar en voz alta los pensamientos que la oprimían. El psicoanálisis nació cuando los dos jóvenes médicos se dieron cuenta de que los síntomas desaparecían de forma automática y definitiva cada vez que Anna O. lograba focalizar, con la ayuda de la hipnosis, determinadas imágenes, pensamientos o hechos del pasado, presentes en estado latente en su memoria. El impacto filosófico de semejante descubrimiento no es fácil de describir, y el propio Freud se ocupó durante el resto de su vida de dar cuenta de ello. Baste pensar en la milenaria cuestión de las relaciones entre alma (espíritu, pensamiento) y cuerpo, que, después de Freud, ya no pudo ser afrontada en términos de oposición o incomunicabilidad. (De *Estudios sobre la histeria.*)



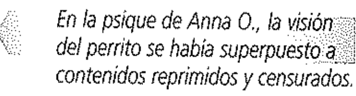
Anna O.

• Tras una declaración casual y no provocada que tuvo lugar en la hipnosis vespertina, desapareció por primera vez un síntoma que ya llevaba presente largo tiempo, quedándome muy sorprendido. Transcurría el verano y nos hallábamos en un período de calor muy intenso; la paciente sufría el efecto de una sed muy intensa; entonces, y sin que pudiese indicar motivo alguno, de pronto se vio incapaz de beber. Tomaba en su mano el ansiado vaso de agua, pero apenas se lo acercaba a los labios, lo rechazaba como si padeciese hidrofobia. Era evidente que, en esos pocos segundos, caía en estado de ausencia. Vivía sólo de frutas, melones, etcétera, para mitigar su atormentada sed.

El síntoma neurótico desaparece tras la evocación de determinadas imágenes (relacionadas con el trauma desencadenante).

Esta situación llevaba ya unas seis semanas, cuando se puso a razonar en estado de hipnosis acerca de su dama de compañía inglesa, a quien no amaba, y refirió entonces, visiblemente horrorizada, que una vez había ido a su habitación y visto a su perrito, aquella bestia repugnante, beber de un vaso. Ella no dijo nada, pues quería ser cortés.

En la psique de Anna O., la visión del perrito se había superpuesto a contenidos reprimidos y censurados.



Después de haber desahogado enérgicamente el enojo que todavía le restaba en su interior, pidió de beber, tomó sin inhibición una gran cantidad de agua y despertó de la hipnosis con el vaso en los labios. Después de eso, la perturbación desapareció para siempre. De igual modo se disiparon unos raros y obstinados caprichos tras relatar la vivencia que los había ocasionado.

De esta observación casual nació el método psicoanalítico.

Un gran paso se dio cuando, del mismo modo, desapareció el primero de sus síntomas permanentes: la contractura de la pierna derecha que, cierto es, ya había aminorado notablemente. A partir de estas experiencias –es decir, que los fenómenos histéricos de esta enferma se disipaban en cuanto se reproducía durante la hipnosis aquel suceso que hubiere ocasionado el síntoma–, se desarrolló un método técnico-terapéutico que no dejaba nada que desear en materia de consecuencia lógica y de realización sistemática.

La regresión mnemónica al suceso traumático.

Cada síntoma de este enredado cuadro clínico fue examinado; todas las circunstancias en las que se había manifestado fueron relatadas en secuencia inversa, comenzando con los días anteriores a cuando la paciente cayó en cama, y yendo hacia atrás hasta las circunstancias de su primera manifestación.

El gran descubrimiento: imágenes y palabras consiguen curar el cuerpo.

Cuando se narraba esto, el síntoma quedaba eliminado para siempre. Así las paresias por contracturas y las anestesias, las diversas perturbaciones de la visión y la audición, las neuralgias, la tos, los temblores, etcétera –incluidas también las perturbaciones del lenguaje– se *desahogaron en palabras...*

La evocación de los hechos traumáticos se ve impedida por mecanismos inconscientes de censura.

Resultó absolutamente impracticable abreviar el trabajo, procurando evocar de manera directa en su recuerdo la primera causa de los síntomas. Ella no lo hallaba, se confundía, y todo marchaba más lento que cuando se la dejaba desovillar, con calma y seguridad, los hilos del recuerdo hacia atrás. Pero como en la hipnosis vespertina se iba demasiado despacio, pues la enferma estaba fatigada y dispersa por el *desahogo* de la otras dos series, y, además, los recuerdos necesitaban su tiempo para desplegarse con vividez plena, se fue elaborando el siguiente método.

La utilización de la hipnosis para favorecer la emergencia de los recuerdos traumáticos.

Yo acudía a verla por la mañana, la hipnotizaba (se habían encontrado, empíricamente, algunos métodos de hipnosis muy simples) y luego la interrogaba, concentrados los pensamientos de ella en el síntoma en cuestión, en las ocasiones en que se había manifestado. Entonces la paciente describía en rápida secuencia y con palabras claves esas circunstancias externas, que yo anotaba. Luego, durante la hipnosis vespertina, refería con bastante detalle los episodios gracias a la ayuda de esas secuencias anotadas.

La identificación del núcleo central de la histeria dentro del complejo patológico.

Como este laborioso análisis de los síntomas se refería a los meses de verano de 1880, durante los cuales se fue preparando la enfermedad, obtuve una perspectiva completa de la incubación y patogénesis de esta histeria, que paso a exponer muy brevemente.

La cura consiste en la reconstrucción del trauma originario.

En julio de 1880, hallándose en el campo, el padre de la paciente había contraído un absceso subpleural grave; Anna y su madre compartían la tarea de asistirlo. En cierta ocasión, ella despertó en la noche con gran angustia por el enfermo, quien padecía alta fiebre, y en estado de tensión porque se aguardaba la llegada de un cirujano de Viena, quien practicaría la operación. La madre se había alejado por un rato y Anna estaba sentada junto al lecho del enfermo, con el brazo derecho sobre el respaldo de la silla.

La alucinación inicial de Anna O.

Cayó en un estado de duermevela y vio cómo desde la pared una serpiente negra se acercaba al enfermo para morderlo (es muy probable que en el prado que se extendía detrás de la casa hubiese de veras serpientes, que ya antes hubiesen provocado terror a la muchacha y que ahora estuviesen proporcionando el material de la alucinación).

La visión alucinatoria se conectó con la parálisis motora.

Ella quiso espantar al animal, pero estaba como paralizada; el brazo derecho, que pendía sobre el respaldo, se había *dormido*, volviéndose anestésico y parético. Cuando Anna lo observó, los dedos se mudaron en pequeñas serpientes rematadas en calaveras (las uñas). Cuando la serpiente desapareció, quiso en su angustia rezar, pero se le denegó la lengua: no pudo hablar en ninguna hasta que por fin dio con un verso infantil en inglés y logró entonces volver a pensar e incluso a orar en esa lengua.

La estabilización del síntoma neurótico.

Cuando al día siguiente quiso recoger un aro abandonado entre los matorrales tras el juego, una rama retorcida le evocó otra vez la alucinación de la serpiente y, al mismo tiempo, el brazo derecho le quedó extendido y rígido. Y a partir de entonces se le repitió siempre que un objeto más o menos serpenteante le provocaba la alucinación.

El psicoanálisis nace como talking cure, terapia del relato.

De esta manera, la histeria íntegra llegó a su término. La propia enferma se había trazado el firme designio de terminar con todo coincidiendo con el aniversario de su llegada del campo. Por eso, a comienzos de junio empezó a cultivar la *talking cure* con la mayor energía.

La evocación de sucesos hasta entonces censurados produce la desaparición de los síntomas.

El último día, ayudándose mediante la disposición del cuarto tal como había estado el de su padre, reprodujo la alucinación angustiosa antes referida y que había sido la raíz de toda su enfermedad y en la que sólo había podido pensar y rezar en inglés; inmediatamente después, habló en alemán y quedó libre de las incontables perturbaciones a que antes estuviera expuesta. Dejó Viena para efectuar un viaje, pero fue necesario aún más tiempo para que recuperase por completo su equilibrio psíquico. Desde entonces, goza de una salud perfecta.

El sueño es satisfacción del deseo 186

EL PROBLEMA ¿Cuál es la naturaleza del sueño? ¿Hay vínculos entre el mundo onírico y el de la vigilia?
LA TESIS Abandonada la técnica de la hipnosis, Freud descubrió en los sueños la *vía regia al inconsciente.* El sueño es sustancialmente la satisfacción de un deseo, *casi* siempre de origen sexual. Pese a la simplificación popular del psicoanálisis –según la cual los sueños siempre tendrían un significado ligado a la sexualidad–, el añadido de ese *casi* es, según Freud, necesario. No cabe duda de que los deseos de los que el sueño es expresión pueden nacer también de necesidades insatisfechas relativas a otros instintos. El hambre, por ejemplo: basta con dormirse con el estómago vacío para tener sueños relacionados con los alimentos. Por otra parte, es suficiente que un deseo, de cualquier naturaleza, sea vivido con gran intensidad, para que influya en las imágenes oníricas. No es raro que los niños sueñen con lo que más ardientemente anhelan, o incluso se lo representen bajo la forma de alucinación. Es evidente entonces que el sueño, pese a sus apariencias, no carece de lógica ni de relaciones con el mundo de la vigilia. Este fragmento y el siguiente corresponden a *La interpretación de los sueños.*

El análisis de los sueños es similar a una exploración geográfica.

• Cuando después de atravesar una estrecha garganta se llega de pronto a una altura donde los caminos se separan y se abren amplias vistas por doquier, es lícito detenerse un momento y reflexionar en qué dirección dirigiremos nuestros pasos. Algo similar nos sucede tras haber superado esta primera interpretación del sueño. Hemos alcanzado la claridad de un conocimiento imprevisto.

Existe una lógica onírica.

El sueño no se puede comparar con el sonido discordante de un instrumento musical emitido por un toque extraño antes que por la mano del ejecutante; no carece de sentido, no es absurdo, no se basa en la premisa de que una parte de nuestro patrimonio representativo duerme mientras otra comienza a despertarse.

El sueño es, fundamentalmente, la satisfacción de un deseo.

El sueño es un fenómeno psíquico plenamente válido, y precisamente la satisfacción de un deseo; está inscrito en el contenido de las acciones psíquicas de la vigilia, que nosotros podemos llegar a comprender. Es fruto de una actividad mental muy compleja. Pero en el momento mismo en el que pretendemos gozar del nuevo conocimiento, nos vemos asaltados por una multitud de interrogantes.

El sueño no se expresa de modo lineal.

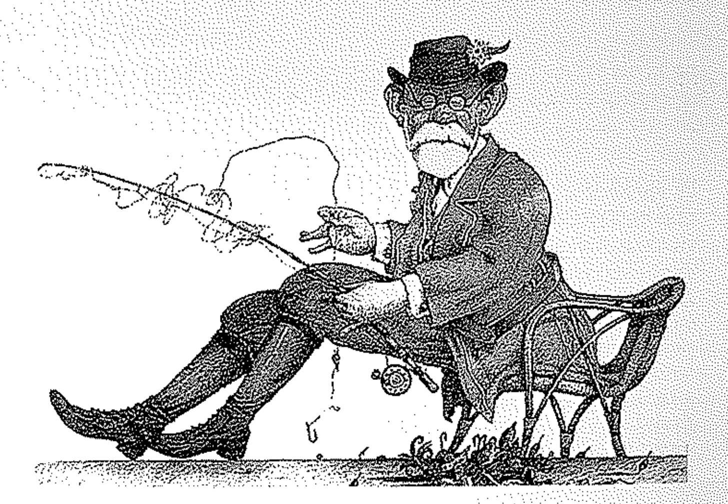
Si el sueño, según se desprende de la interpretación, representa un deseo satisfecho, ¿de dónde proviene la forma caprichosa y sorprendente en que se expresa esta satisfacción?

El sueño manifiesto, recordado al día siguiente, ya ha sufrido una censura.

¿Qué cambios han sufrido los pensamientos del sueño antes de que de éstos se formase el sueño manifiesto que recordamos al despertar? ¿Cómo se produce ese cambio? ¿De dónde proviene el material que ha sido elaborado bajo la forma de sueño?

La complejidad de la vida onírica depende de los mecanismos del inconsciente.

¿De dónde provienen algunas de las particularidades que hemos hallado en los pensamientos del sueño, por ejemplo la posibilidad de contradicciones? ¿Puede el sueño enseñar algo nuevo sobre nuestros más íntimos procesos psíquicos? ¿Puede su contenido corregir opiniones en las que creíamos durante el día?



Freud visto por T. Pericoli.

El complejo de Edipo 187

EL PROBLEMA ¿Qué determina la psicología de los seres humanos?
LA TESIS En el *complejo de Edipo*, sin duda la teoría psicoanalítica más popular, Freud sintetiza su revolucionaria visión de la infancia. El bebé no es ese ser puro y asexuado descrito por la tradición. Si bien de forma absolutamente inconsciente, también el niño, como el adulto, está dominado por el instinto sexual. Más aún –y con mayor precisión–: el bebé posee una sexualidad *perversa*; es decir egocéntrica, fijada en los objetos de amor, y totalmente *deseante*, indiferente al principio de realidad. El particular objeto del amor infantil es la madre. El niño siente celos del padre, cuyo sitio quisiera ocupar. En la antigua tragedia de Edipo, Freud descubrió la fuerza de los mecanismos inconscientes. La historia de Edipo contiene la fantasía inconsciente por la que todos los niños pasan; en el mito, tras haber matado a su padre, Edipo se casa con Yocasta sin saber que ésta es su madre.

•El efecto de la tragedia no se basa en el contraste entre destino y voluntad humana; hay que buscar el efecto en la peculiaridad del material con que este contraste se presenta.

El componente sexual es esencial en el mito de Edipo.

El destino de Edipo nos conmueve porque podría haber sido el nuestro, puesto que, antes de nuestro nacimiento, el oráculo ha decretado idéntica maldición para nosotros y para él.

El resultado de la tragedia se explica con su preñez psicológica.

Quizá todo nos estaba dado a nosotros de tal modo, que dirigimos el primer impulso sexual a la madre, y el primer odio y el primer deseo de violencia contra el padre.

La ambivalencia de sentimientos hacia los progenitores es universal.

El rey Edipo, que ha matado a Layo, su padre, y se ha casado con su madre, Yocasta, es reflejo de la satisfacción de un deseo de nuestra infancia.

El complejo de Edipo emerge al final de la primera infancia.

Poniendo de relieve en su análisis la culpa de Edipo, el poeta nos obliga a tomar conciencia de nuestra intimidad; una intimidad en la cual los impulsos, aunque reprimidos, siempre están presentes.

La vicisitud edípica se desarrolla en la intimidad inconsciente.

Igual que Edipo, vivimos sin ser conscientes de los deseos, ofensivos para la moral, que nos ha impuesto la naturaleza; y tras su manifestación, todos quisiéramos apartar la mirada de las escenas de nuestra infancia.

El deseo por la madre está censurado y removido de la conciencia.

TERAPIA DEL RELATO
El término es, en la práctica, un sinónimo de psicoanálisis. Nació cuando Freud, analizando el caso de Anna O., se dio cuenta de que los síntomas neuróticos desaparecían de forma espontánea y automática una vez la paciente lograba recordar, y luego referir, los sucesos, las fantasías y las vicisitudes psíquicas que los habían originado.

188 ¿Es posible la paz? El debate con Einstein

EL PROBLEMA ¿Hay algún modo de impedir que se repitan las guerras? ¿Es posible refrenar el instinto agresivo?
LA TESIS Con argumentos que de algún modo recuerdan el pesimismo de Schopenhauer (*véase* 167), Freud sostiene que la agresividad debe incluirse entre los rasgos instintivos –y en consecuencia inevitables– del hombre. Es cierto que el desarrollo de la civilización impone un autocontrol cada vez mayor, de modo que el individuo moderno consigue vigilar su conducta de manera más rígida que en el pasado. Pero todo esto no es fruto de un crecimiento global, de una mutación del hombre en sentido pacifista, sino de pura y simple autorrepresión interna. La civilización no es la solución de todos los males, sino el mal menor; no alivia en absoluto, sino que más bien agudiza la natural infelicidad del ser humano. Es lógico, pues, que también el hombre civilizado pueda caer bajo el dominio del instinto agresivo (y las pesimistas valoraciones de Freud adquieren un tono premonitorio si se piensa la fecha en que las escribió, 1932, vigilia de la subida del Nazismo al poder). Todo esto no significa, sin embargo, que deba abandonarse por desconfianza el compromiso pacifista; se trata, por el contrario, de comprender que la abolición de la guerra será posible sólo a muy largo plazo: se logrará como efecto de una lenta y global maduración del ser humano.
El fragmento reproduce parte del intercambio epistolar entre Freud y Albert Einstein, a quien en 1932 la Sociedad de Naciones había encomendado abrir un debate con prestigiosos hombres de la cultura sobre los temas que él estimara convenientes.

La teoría psicoanalítica de las pulsiones emocionales.

• Estimado señor Freud,
(...) ¿es posible dirigir la evolución psíquica de los hombres de modo tal que sean capaces de resistir la psicosis del odio y la destrucción? Muy cordialmente suyo, *Albert Einstein.*

La vida afectiva puede reducirse a dos pulsiones fundamentales: erotismo (amor) y agresividad (odio).

Estimado señor Einstein
(...) Se sorprende usted de que sea tan fácil excitar a los hombres a la guerra, y presume que en ellos haya algo –una pulsión al odio y a la destrucción– que esté listo a acogerse a una instigación tal. No puedo sino coincidir sin reservas con usted. Yo creo en la existencia de tales pulsiones y en los últimos años he intentado estudiar precisamente sus manifestaciones.

La polaridad psicológica entre amor y odio es similar a la polaridad física entre fuerzas de atracción y de repulsión.

Presumo que las pulsiones del hombre sólo sean de dos tipos: las que tienden a conservar y a unir, a las que llamamos tanto eróticas (exactamente en el sentido en que Platón usaba el término *Eros* en el *Simposio*) como sexuales (extendiendo intencionalmente el concepto popular de sexualidad), y las que tienden a destruir y a matar. Estas últimas las agrupamos en la denominación de pulsión agresiva o destructiva.

Entre amor y odio hay antagonismo, pero también complementariedad.

Como puede usted ver, se trata sólo de dilucidar de modo teórico la contraposición entre amor y odio, universalmente conocida, y quizá originariamente conectada con la polaridad de atracción y rechazo que también participa de su campo de estudio.

Cada conducta depende de la combinación de ambas fuerzas.

No nos pida ahora que pasemos rápidamente a los valores de bien y de mal. Ambas pulsiones son igualmente indispensables, porque los fenómenos de la vida dependen de su concurrencia y de su contraste.

Toda pulsión amorosa comporta una cuota de agresividad, y viceversa.

Ahora bien: parece que casi nunca una pulsión de un tipo puede actuar de forma aislada; está siempre conectada (ligada, como decimos nosotros) con cierto monto de su contraparte, que la modifica a medias o, en ocasiones, subordina el alcance de esta última en determinadas condiciones.

Las conductas reales dependen, en cualquier caso, de una estructura motivacional compleja.

Así, por ejemplo, la pulsión de autoconservación es ciertamente erótica, pero ello no exime que deba recurrir a la agresividad para cumplir cuanto se espera. Del mismo modo, la pulsión amorosa, dirigida a los objetos, necesita un *quid* de la pulsión de apropiación si de veras quiere apoderarse de su objeto. La dificultad para aislar ambos tipos de pulsión en sus manifestaciones ha provocado que durante todo este tiempo no hayamos lograr identificarlas.

La coincidencia entre pulsión erótica y destructiva explica el sadismo.

Los actos humanos están también sujetos a otra complicación. Es muy raro que el acto sea obra de un solo acto de pulsión, el cual por otra parte debe ser ya una combinación de Eros y de destrucción. Por lo general, deben concurrir muchos motivos similarmente estructurados para hacer posible el acto. Por lo tanto, cuando los hombres son incitados a la guerra, es posible que se despierte en ellos toda una serie de motivos aceptables, nobles y vulgares, de alguno de los cuales se habla abiertamente mientras que otros son silenciados. No es el momento de enumerarlos.

El sadismo psíquico explica muchos hechos históricos, sea como causa o como efecto.

El placer de agredir y de destruir es, por cierto, uno de ellos. Innumerables crueldades de la historia y de la vida cotidiana confirman la existencia y la fuerza de los citados placeres. El hecho de que estos impulsos destructivos estén mezclados con otros, eróticos e ideales, facilita, obviamente, su satisfacción.

En toda psique existe un instinto de muerte (autodestructivo) simétrico al de vida.

A veces, cuando oíamos hablar de las atrocidades de la historia, tenemos la impresión de que los motivos ideales han servido como pantalla a las ansias de destrucción; en otras ocasiones, por ejemplo, la crueldad de la Santa Inquisición, los motivos ideales, han predominado en la conciencia, mientras que los motivos destructivos aportaban a aquellos un reforzamiento inconsciente. Ambos casos son posibles.

La agresividad social es una exteriorización del instinto de muerte.

Quisiera volver un momento más sobre nuestra pulsión destructiva, menos conocida de lo que requiere su importancia. Especulando un poco estamos persuadidos, en efecto, de que opera en todo ser vivo y que su aspiración es la de llevar a éste a la ruina, reconduciendo su vida al estado de la materia inanimada. Con toda seriedad se le adjudica el nombre de pulsión de muerte, mientras que las pulsiones eróticas vienen a representar los esfuerzos hacia la vida.

Una parte del instinto de muerte se refleja sobre el propio individuo.

La pulsión de muerte deviene pulsión destructiva cuando, con la ayuda de determinados órganos, se dirige hacia fuera, contra los objetos. Por decirlo así, el ser vivo defiende su vida en cuanto destruye la ajena.

Hay una conexión entre pulsión autodestructiva y conciencia ética.

No obstante, una parte de la pulsión de muerte permanece activa dentro del ser vivo, y nosotros hemos intentado derivar una serie de fenómenos normales y patológicos a partir de esta interiorización de la pulsión destructiva.

La conducta agresiva como desahogo desviado de la pulsión autodestructiva.

Hemos llegado incluso a la herejía de explicar el origen de nuestra conciencia moral con esta dirección hacia dentro de la agresividad. Observe que no es en absoluto indiferente que este proceso sea exacerbado; en tal caso, surte un efecto inmediatamente malsano.

La capacidad de la psique humana para controlar los instintos es un hecho.

En cambio, que estas fuerzas de pulsión destructiva se dirijan al mundo exterior, descarga al ser vivo y no puede sino proporcionar un efecto beneficioso. Ello sirve como excusa biológica a todos los impulsos execrables y perniciosos contra los que combatimos.

Pero no existen explicaciones claras de por qué sólo los hombres tienen tales capacidades.

Debe admitirse que estos impulsos están más cerca de la naturaleza que la resistencia con la que los contrastamos y de los cuales aún tenemos que hallar una explicación. Quizá usted tenga la impresión de que nuestras teorías son una especie de mitología, en absoluto feliz. Es verdad. Pero, ¿acaso no llega toda ciencia natural a una especie de mitología? ¿No es así, para usted, en el campo de la física?

La agresividad no es del todo evitable.

Para los fines inmediatos que nos hemos propuesto, de lo dicho anteriormente extraemos la conclusión de que no hay esperanza de poder suprimir las inclinaciones agresivas de los hombres.

El «buen salvaje» es un mito filosófico.

Se dice que en regiones felices de la Tierra, donde la naturaleza ofrece con profusión todo aquello de lo que el hombre tiene necesidad, hay pueblos cuya vida transcurre con tanta placidez, que desconocen la coerción y la agresión. Creo poco en ello; me gustaría saber más, sobre estas felices criaturas.

El instinto agresivo no puede ser combatido frontalmente: debe limitárse desarrollando a su antagonista, el Eros.

Partiendo de nuestra mitológica doctrina de las pulsiones, llegamos fácilmente a una fórmula para definir las vías indirectas de lucha a la guerra. Si la propensión a la guerra es un producto de la pulsión destructiva, es obvia la necesidad de recurrir al antagonista de esta pulsión: el Eros. Todo lo que hace que surjan vínculos emocionales entre los hombres, debe actuar contra la guerra. Estos vínculos pueden ser de dos tipos.

La guerra puede ser combatida enfatizando la pulsión erótico-amorosa en todas sus formas...

En primer lugar, relaciones que, pese a carecer de meta sexual, se asemejan a las que se tienen con un objeto de amor. El psicoanálisis no necesita avergonzarse si aquí se habla de amor, porque la religión dice lo mismo: *Ama a tu prójimo como a ti mismo*. Ahora bien, ésta es una exigencia fácil de plantear, pero difícil de realizar.

...o proponiendo modelos sociales de identificación positivos.

El otro tipo de vínculo emocional es el que se establece mediante la identificación. Todo lo que provoca solidaridad significativa entre los hombres despierta sentimientos comunes de este tipo: las identificaciones. Sobre ellas reposa buena parte del equilibrio de la sociedad humana.

La distinción entre líderes y gregarios se funda en una relación que difiere del principio de autoridad paterna.

Forma parte de la innata e inevitable desigualdad entre los hombres el hecho de que ellos se distingan en líderes y seguidores. Los seguidores, que representan la inmensa mayoría, necesitan una autoridad que tome decisiones por ellos, y por lo general se someten incondicionalmente a ésta.

Sólo una humanidad totalmente racional, sin emociones, podría realizar la paz perfecta.

El ideal sería una comunidad humana que hubiese sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa podría producir una tan perfecta y duradera unión entre los hombres, capaz de resistir incluso a la renuncia de recíprocos vínculos emocionales. Pero, con toda probabilidad, ésta es una esperanza utópica.

Incluso la condena a la guerra merece una explicación.

Quisiera tratar todavía un problema, que en su carta usted no plantea y que, sin embargo, me interesa particularmente. ¿Por qué nos indignamos tanto contra la guerra, usted, yo y tantos otros? ¿Por qué no la tomamos como una de las muchas penosas calamidades de la vida? La guerra parece conforme a la naturaleza, plenamente justificada desde lo biológico y muy poco evitable en la práctica.

La civilización como alejamiento del instinto animal.

Desde tiempos inmemoriales, la humanidad está sujeta al proceso de civilidad (otros, lo sé, llamamos de mejor grado a este proceso, *civilización*). Le debemos a él lo mejor de lo que hemos llegado a ser y buena parte de nuestros males. Sus causas y orígenes son oscuros; su resultado, incierto; algunas de sus características, fácilmente penetrables.

Reprimiendo el instinto erótico, la civilización puede llevar a la extinción de la humanidad.

Quizá ello lleve a la extinción del género humano, ya que perjudica la función sexual de más de un modo, y ya hoy las razas incultas y los estratos atrasados de la población se multiplican con mucha mayor rapidez que los estratos sociales de elevada cultura.

La civilización puede compararse con la domesticación.

Quizá este proceso pueda compararse con la domesticación de ciertas especies animales; sin duda, comporta modificaciones físicas. No obstante, no nos hemos familiarizado aún con la idea de que la civilización sea un proceso orgánico de ese tipo.

La civilización comporta una represión de las pulsiones.

Las modificaciones psíquicas que intervienen en la civilización son, en cambio, visibles y absolutamente inequívocas. Consisten en un distanciamiento progresivo de las metas de pulsión y en una restricción de las fuerzas de pulsión.

La plasticidad de la psique fija las modificaciones.

Sensaciones que para nuestros progenitores estaban cargadas de placer se nos han convertido en indiferentes o incluso intolerables. Hay razones orgánicas que explican que nuestras exigencias ideales, éticas y estéticas hayan cambiado. De todos los caracteres psicológicos de la civilización, dos parecen ser los más importantes: el reforzamiento del intelecto –que puede iniciar así el dominio de las pulsiones– y la interioriza-

ción de la agresividad, con todas las ventajas y los peligros que de ello derivan.

El hombre civilizado es intrínsecamente distinto al bárbaro.

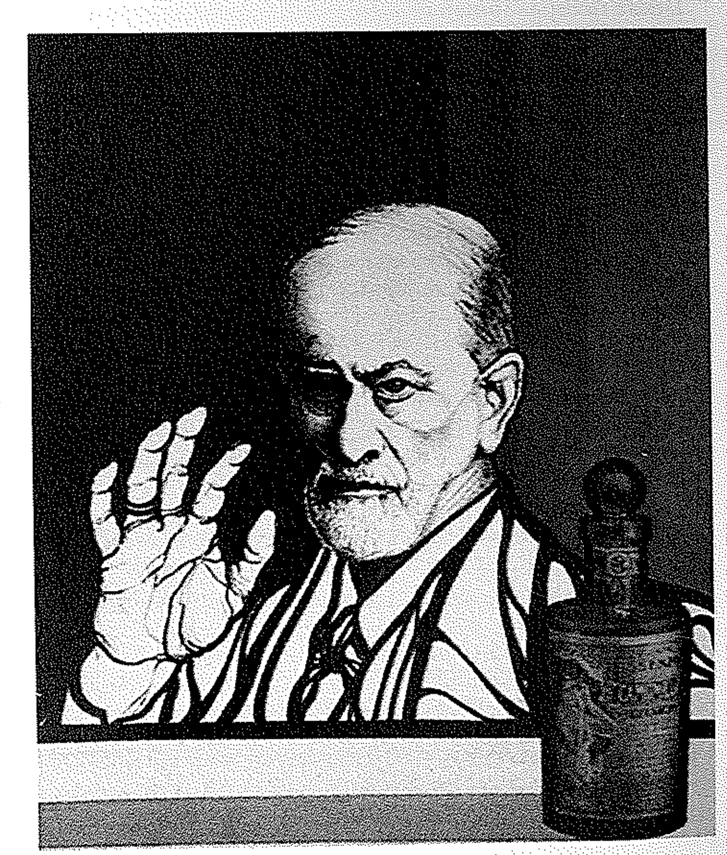
Ahora bien: puesto que la guerra contradice del modo más estridente toda la actitud psíquica que nos ha impuesto el proceso de civilización, debemos necesariamente rebelarnos contra ella: simplemente, no la soportamos más.

El hombre civilizado rechaza la guerra por motivos emocionales, más profundos que los intelectuales.

No se trata sólo de un rechazo intelectual y afectivo; para nosotros los pacifistas, se trata de una intolerancia constitutiva, de una idiosincrasia llevada, por decirlo así, al máximo nivel. Y, en efecto, me parece que las degradaciones estéticas de la guerra concurren a determinar nuestro rechazo en una medida casi igual a la de sus atrocidades.

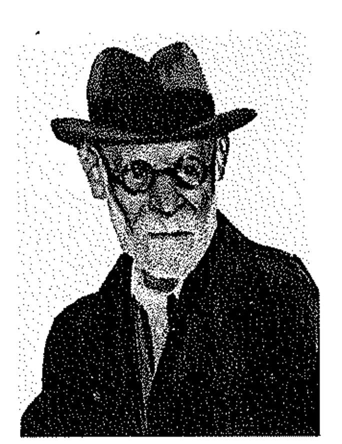
El único modo de eliminar la guerra es la civilización total del género humano.

¿Cuánto debemos esperar hasta que también otros se vuelvan pacifistas? No se puede decir, pero quizá no sea utópico esperar que la influencia de dos factores (una actitud más civilizada y el justificado temor a los efectos de una guerra futura) ponga fin a las guerras en el porvenir. Por medio de qué vías, si directas o indirectas, es algo que no podemos adivinar. Entre tanto, hay algo que podemos decir: todo lo que favorece a la civilización, trabaja también contra la guerra.



Freud visto por F. Costantini.

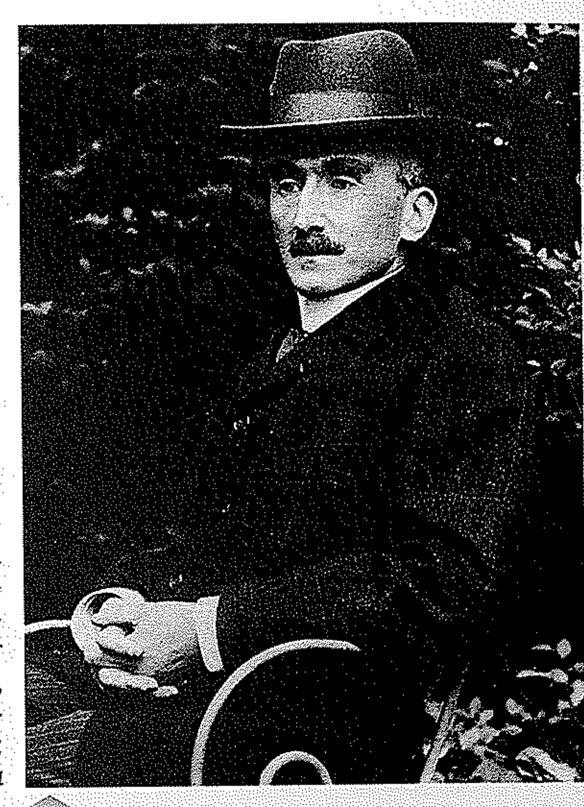
EROS/TÁNATOS
Las dos pulsiones fundamentales descritas por Freud en sus últimas obras. Al instinto erótico (Eros) lo flanquea Tánatos, una violenta y destructiva pulsión de muerte. La complementariedad de estas dos fuerzas psíquicas lleva a Freud a considerar del todo inevitable la agresividad y, por lo tanto, los conflictos sociales.



Retrato de Freud.

Bergson
1859-1941

Pocos filósofos han alcanzado en vida una celebridad similar a la de Henri Bergson. Su biógrafo J. Chevalier cuenta que las clases del filósofo, dictadas en el período de entreguerras, constituían un acontecimiento casi mundano, y las describe con estas palabras: «Su personalidad no era ajena a su éxito. El silencio dominaba el aula; un estremecimiento misterioso sacudía a los espíritus... Su palabra era calma, noble y rítmica, extraordinaria por su seguridad y sorprendente por su precisión, con tonos cautivadores y musicales».


Retrato fotográfico de Bergson.

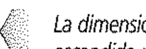
Nacido en París en el seno de una familia judía, se formó en la Escuela Normal, donde estudió filosofía, matemáticas, física y biología (disciplinas a las que unió un fuerte interés por la música que le transmitió su padre, músico). En 1889 obtuvo el doctorado con una tesis que le dio fama: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.* Tras haber enseñado en diversos colegios, inició una brillante carrera universitaria que culminó con la prestigiosa cátedra que dictara entre 1899 y 1921 en el Colegio de Francia. En 1921 se vio obligado a retirarse por motivos de salud. Fue miembro de numerosas academias, entre ellas la de Francia. Durante la Primera Guerra Mundial ejerció la diplomacia y ocupó cargos oficiales. En 1927 recibió el Premio Nobel de Literatura. Murió, tras una larga enfermedad, durante la ocupación alemana de París, reivindicando sus orígenes judíos en oposición a toda forma de racismo y a pesar de que en sus últimos años se había acercado al cristianismo. En sus propias palabras: *He querido participar de la suerte de los que mañana serán perseguidos.*

Obras: *Materia y memoria* (1896); *La risa. Ensayo sobre el significado de lo cómico* (1900); *Introducción a la metafísica* (1903); *La evolución creadora* (1907); *Duración y simultaneidad* (1922); *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932).

El tiempo de la vida es la duración del presente 189

EL PROBLEMA ¿Puede la conciencia utilizar la misma noción de tiempo que emplea la ciencia?
LA TESIS En el siguiente fragmento de *Materia y memoria*, de fuertes connotaciones agustinianas (*véase* 53), Bergson identifica la experiencia concreta del presente con la fundamental dimensión mental del tiempo. Para el individuo, desde el punto de vista psicológico, el tiempo consiste en la *duración del presente*: una noción diferente e incompatible con una aproximación científica. En efecto, la *duración* es por naturaleza poco definible: se confunde con el pasado inmediato (las sensaciones apenas percibidas, los recuerdos recientes) y con el futuro inmediato (la acción, el proyecto de conducta). La ciencia considera sólo el aspecto *cuantitativo*, suponiendo un tiempo escandido por un orden geométrico y espacial formado por movimientos distintos pero todos iguales entre sí. En cambio, el individuo vive el tiempo según un criterio *cualitativo*: algunos momentos *son*, para la conciencia que los vive, un relámpago; otros pueden durar una eternidad.

• Entre el pasado y el presente hay mucho más que una diferencia de grado. Mi presente es lo que me interesa, lo que para mí vive; es, en una palabra, lo que me incita a la acción, mientras que mi pasado es esencialmente impotente. Insistamos sobre este punto: ya el hecho de contraponer el pasado a la percepción presente nos será de ayuda para comprender mejor la naturaleza de lo que llamamos *recuerdo puro.*


La dimensión del tiempo está escandida por el presente.

Sería vano, en efecto, tratar de caracterizar el recuerdo de un estado pasado si no se comenzara por definir el signo concreto, aceptado por la conciencia, de la realidad presente.

La evocación de los recuerdos transcurre en el presente.

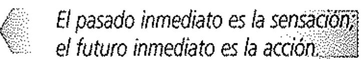
¿Qué es, para mí, el momento presente? La característica del tiempo es el transcurrir; el tiempo transcurrido es el pasado, y llamamos presente al instante que transcurre. Pero aquí no se trata de un instante matemático. Hay, sin duda, un presente ideal, puramente concebido: un límite indivisible que separaría el pasado del futuro. Pero el presente real, concreto, vivido, del que hablo cuando hablo de mi percepción presente, este presente ocupa necesariamente una duración. ¿Dónde se sitúa entonces esta duración? ¿Más acá o más allá del punto matemático que determino idealmente cuando pienso en el instante presente?

La realidad psicológica del presente es la duración del tiempo.

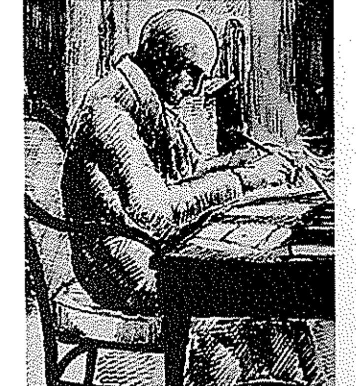
Es hasta demasiado evidente que esta duración se encuentra contemporáneamente más acá y más allá, y que lo que llamamos *mi presente* confina a la vez con mi pasado y con mi futuro. Esto es así, porque es al futuro hacia donde este momento se proyecta y porque si pudiese fijar este presente indivisible, este elemento infinitesimal de la curva del tiempo, ese momento me indicaría la dirección del futuro. Así pues, es preciso que ese estado psicológico que llamo *mi presente* sea a la vez una percepción del pasado inmediato y una determinación del futuro inmediato.

El tiempo como duración no se puede circunscribir matemáticamente; limita con el pasado inmediato y con el futuro inmediato.

En cuanto se lo percibe, el pasado inmediato es sensación, pues toda sensación traduce una sucesión muy larga de vi-


El pasado inmediato es la sensación; el futuro inmediato es la acción.

braciones elementales; en cuanto se lo determina, el futuro inmediato es acción o movimiento. Mi presente es, pues, contemporáneamente, sensación y movimiento, y puesto que mi presente forma un todo indivisible, el movimiento debe depender de la sensación y prolongarla en acción. De todo esto concluyo que mi presente consiste en un sistema combinado de sensaciones y movimientos: es, en esencia, sensorio-motriz.



Bergson en su mesa de trabajo.

INTUICIÓN

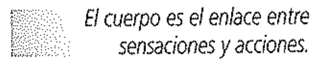
Es el proceso mental por el que se llega a comprender de modo inmediato y directo cualquier verdad. La filosofía del conocimiento siempre ha distinguido y opuesto la intuición al razonamiento discursivo, el cual se desarrolla en el tiempo según etapas escandidas por la lógica de la *deducción*. En cuanto súbita *iluminación* del espíritu, la intuición mantiene todavía intacta una fuerte connotación misteriosa, pudiéndose identificar en ella una de las fuentes de la creatividad.

190 Entre el pasado y el futuro está el cuerpo

EL PROBLEMA ¿Qué es el cuerpo humano? ¿Hay alguna relación entre el cuerpo y la percepción del tiempo?
LA TESIS Si el tiempo existencial debe entenderse como duración temporal (*véase* 189), entonces el cuerpo humano, en su concreta actualidad, deviene la mediación entre el pasado del individuo y su futuro. En efecto, en cuanto materia modificada por el tiempo, el cuerpo constituye una especie de memoria biológica, un archivo viviente de la experiencia pasada. Pero en cuanto sistema de necesidades orientado a la acción, el cuerpo es también proyección hacia el futuro. (De *Materia y memoria*.)

La duración es conciencia del cuerpo vivo.

• Mi presente consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo. Extendido en el espacio, mi cuerpo experimenta sensaciones y a la vez realiza movimientos. Puesto que las sensaciones y los movimientos se localizan en puntos determinados de dicha extensión, en un momento dado no puede haber sino un único sistema de movimientos y sensaciones.



El cuerpo es el enlace entre sensaciones y acciones.

Por eso mi presente me parece algo absolutamente determinado, algo que se separa netamente de mi pasado. Situado entre la materia que influye sobre él y la materia sobre la que influye, el cuerpo es un centro de acción, el lugar en el que las impresiones recibidas escogen inteligentemente su camino para transformarse en movimientos realizados; representa, pues, precisamente el estado actual de mi devenir: eso que, en la duración, está en vías de formación.

Así pues, el cuerpo es enlace entre pasado y futuro.

En esta continuidad de devenir que es la realidad propia, el momento presente está formado por el corte casi instantáneo que la percepción practica en la masa que discurre, y este corte es precisamente lo que llamamos el mundo material: nuestro cuerpo ocupa el centro de éste, es esa parte del mundo material que nosotros podemos sentir directamente transcurrir; la actualidad de nuestro presente consiste en el estado actual de nuestro cuerpo.

Hay una conexión entre la percepción psicológica del tiempo y la idea de realidad.

La materia, extendida en el espacio, debe ser definida como un presente que recomienza sin cesar. De forma inversa, nuestro presente es la materialidad misma de la existencia: es decir, un conjunto de sensaciones y movimientos, y nada más. Este conjunto es determinado como único para cada uno de los momentos de la duración, puesto que sensaciones y movimientos ocupan los lugares del espacio y porque en un mismo lugar no puede haber más cosas al mismo tiempo.

Evolución no significa progreso 191

EL PROBLEMA ¿Debe entenderse como progreso la teoría de la evolución biológica de Darwin?
LA TESIS A menudo, la cultura moderna ha interpretado la teoría de la evolución biológica de Darwin con un sentido marcadamente optimista: el mecanismo de la selección determinará un avance, lento pero continuo y progresivo, de las formas de vida hacia estadios cada vez más complejos y perfeccionados. Casi como si la naturaleza persiguiese un fin, desarrollase un proyecto preordenado. Las cosas no son exactamente así: la naturaleza no es avara, sino pródiga, porque derrocha una enorme masa de energía en intentos evolutivos destinados al fracaso; tampoco es inteligente, porque no realiza elecciones, sino que persigue todas las soluciones posibles; no se parece en absoluto a un ingeniero que ejecuta un proyecto, sino más bien a un fontanero que tapa agujeros según las necesidades del momento. Por lo tanto, la especie humana no representa la culminación de un recorrido finalizado, sino sólo uno de los numerosos posibles resultados de la evolución. (De *La evolución creadora*, al igual que 192 y 193.)

La evolución no se desarrolla de manera planificada.

• Hay que tener en cuenta los regresos, las detenciones, los accidentes de todo tipo y, sobre todo, no olvidar que cada especie se comporta como si el movimiento general de la vida se detuviese en ésta en lugar de atravesarla: cada especie piensa sólo en sí misma, vive sólo para sí.

La selección natural comporta una dispersión de energía.

De ahí las luchas innumerables de las que la naturaleza es teatro; de ahí una desarmonía que golpea y ofende, pero de la que no hay que hacer responsable al principio de la vida. Grande es, pues, en la evolución, la parte que corresponde a la contingencia.



La evolución no planifica, sino que procede al azar, explorando todos los recorridos posibles.

Contingentes son, en la mayoría de los casos, las formas adoptadas o, mejor dicho, inventadas. Contingente, y relativa a los obstáculos que se presentan en un lugar y en un momento dado, es la disociación de la tendencia primordial en estas o aquellas tendencias complementarias, que crean líneas de evolución divergentes. Contingentes las detenciones y los retrocesos; contingentes, en gran medida, las adaptaciones.

La evolución se basa en una fuerza ciega e irracional.

Sólo dos cosas son auténticamente necesarias: una acumulación gradual de energía y una canalización elástica de ésta en direcciones variables e indeterminadas, en cuyos extremos están los actos libres.

EVOLUCIONISMO
Las doctrinas que han extendido a la cultura y a la sociedad las leyes descubiertas por Darwin acerca del desarrollo biológico de las especies animales han terminado por hacer de la evolución un principio metafísico *finalista*, adecuado para explicar toda la realidad. Bergson ataca el optimismo implícito en estas doctrinas, demostrando que una correcta interpretación de los datos científicos no justifica la convicción de que en la naturaleza estén en acto procesos mecánicos, racionales, finalistas, providenciales o, más simplemente, dirigidos hacia una meta, sea cual sea ésta.

192 La inteligencia no explica la vida

EL PROBLEMA ¿Puede la inteligencia explicar el fenómeno de la vida? ¿Se puede explicar la inteligencia humana a partir del fenómeno de la vida?
LA TESIS El milenario intento por comprender la naturaleza de los fenómenos vitales a través de la capacidad de la inteligencia está destinado al fracaso. La vida del individuo, así como la de toda la humanidad, es, por definición, libre, no previsible y no encuadrable en ningún diseño preordenado. La vida procede según un doble carril: por una parte es pura creación de lo nuevo y por otra, íntegra conservación del pasado. La evolución biológica no persigue ningún fin y no se desarrolla según criterios económicos o racionales; antes bien, está dominada por el despilfarro, por la dispersión de energía vital en todas las direcciones, incluso hacia aquellas destinadas a un fracaso seguro y a desaparecer merced a la dura ley de la selección natural darwiniana. La vida es un impulso constructivo que explora en todo momento todas las posibles variantes, sin seguir un proyecto preciso. Es una ola que arrastra y supera cualquier obstáculo, sin abandonarlo definitivamente. El primer obstáculo fue la capacidad de movimiento que, desde el mundo vegetal y tras millones de fracasos evolutivos, terminó en el desarrollo animal. Pero ni siquiera esto se desarrolló en una sola dirección: algunas especies prosiguieron la vía del instinto; otras, la de la inteligencia. Entre estas últimas, desde luego, la especie humana, no sólo inteligente –ya que instinto e inteligencia son diferentes– pero no opuestos: el instinto animal está rodeado por un halo de inteligencia, y la inteligencia humana no funcionaría si no se basara también en el aporte del instinto. En conclusión: la inteligencia no consigue explicar la vida, sino que la vida explica la inteligencia.

La filosofía puede analizar la vida del espíritu sólo a través del proceso evolutivo.

• Una filosofía fundada en la intuición será la negación de la ciencia y, antes o después, será barrida por la ciencia si no se decide a buscar la vida del cuerpo allí donde ésta efectivamente se encuentra: en la vía que conduce a la vida del espíritu.

La vida –es decir, el impulso evolutivo– se asemeja a una ola que arrastra al obstáculo de la materia.

Pero en este caso, la filosofía no tendrá nada que hacer con este o aquel ser vivo: la vida entera, a partir del impulso inicial que la ha lanzado al mundo, le parecerá una ola que sube y se opone al movimiento descendente de la materia.

El impulso vital conoce numerosos puntos de detención, pero conduce a la humanidad sin interrupciones.

En la mayor parte de su superficie, a diferentes alturas, la corriente es convertida por la materia en un vórtice: sólo ella pasa libremente sobre un punto y arrastrando consigo al obstáculo, que hará más pesado su camino pero no lo detendrá. En este punto está la humanidad; en él reside nuestra posición privilegiada.

El impulso vital, en su extremo más avanzado, supera la dimensión material produciendo la conciencia.

Por otra parte, esta ola que sube es conciencia y, como tal, incluye numerosas virtualidades que se compenetran y a las que no convienen ni la categoría de la unidad ni la de multiplicidad, ambas constituidas por la materia inerte. Sólo la materia que la ola arrastra consigo, y en cuyos intersticios ello se insinúa, puede dividirla en individualidades distintas. Así pues, la corriente pasa a través de las generaciones humanas subdividiéndose en individuos. Esa subdivisión ya estaba vagamente esbozada en la ola, pero no habría sido actuada sin la materia.

Una vez que alcanza el nivel de la conciencia, el curso evolutivo se ramifica en múltiples direcciones.

Así se crean de continuo las almas, las cuales no obstante, en cierto sentido preexistían, y son tan sólo arroyuelos en que se divide el gran río de la vida, discurriendo a través del cuerpo de la humanidad.

La conciencia humana depende de la estructura cerebral, así como el curso de un río depende del lecho que él mismo ha excavado.

El movimiento de una corriente es distinto de lo que éste atraviesa, siempre y cuando acepte sus sinuosidades: la conciencia difiere del organismo que ella anima pese a sufrir ciertas vicisitudes. Ya que las acciones posibles, prefiguradas en un estado de conciencia, hallan en cada momento un principio de ejecución en los centros nerviosos; el cerebro subraya en cada momento las articulaciones motoras del estado psíquico.

La conciencia modela la estructura cerebral.

La interdependencia del cerebro y de la conciencia se limita a lo siguiente: la suerte de la conciencia no está en absoluto ligada a la suerte de la materia cerebral. Por último, la conciencia es esencialmente libre: es, así, la libertad misma, aunque no puede atravesar la materia sin modelarse sobre ella, sin adaptarse a ella. Esa adaptación es lo que se llama *intelectualidad.*

La inteligencia (la capacidad discursiva racional) reduce el impulso vital de la conciencia a esquemas compatibles con la materia.

Dirigiéndose hacia la conciencia actuante, libre, la inteligencia hace que ésta se acomode a los esquemas en los que la materia está acostumbrada a inscribirse. Y, sin embargo, siempre ve a la libertad bajo la forma de necesidad; descuida siempre la parte de novedad o de creación inherente al acto libre; sustituye siempre la acción por una imagen artificial y aproximada que obtiene de asociar lo antiguo con lo antiguo y lo idéntico con lo idéntico.

La filosofía debe integrar esquemas racionales en una más profunda comprensión intuitiva.

Así, a los ojos de una filosofía que se esfuerza por reabsorber la inteligencia en la intuición, numerosas son las dificultades que desaparecen o se atenúan. Una filosofía tal no sólo hace más fácil la especulación, sino que nos da, además, mayor fuerza para vivir.

Sólo la intuición se pone en sintonía con el ritmo evolutivo de la naturaleza.

En virtud de la intuición ya no nos sentimos aislados en la humanidad, y la humanidad ya no nos parece aislada en la naturaleza que la intuición domina: así como la pequeña mota de polvo se conecta con todo nuestro sistema solar y es arrastrada con él en ese movimiento indivisible de descenso que es la materialidad misma, así todos los seres orgánicos, desde el

más humilde hasta el más elevado, desde los orígenes primeros de la vida hasta hoy, en todos los lugares y en todos los tiempos, no hacen sino manifestar de modo sensible un impulso único, inverso al movimiento de la materia y, en sí mismo, indivisible.

Por intuición reconocemos la profunda unidad de todos los fenómenos naturales.

Todos los seres vivos están unidos y todos obedecen al mismo y formidable impulso. El animal tiene su punto de apoyo en la planta, el hombre en la animalidad, y la humanidad entera en el tiempo y el espacio. Es como un ejército desmesurado que galopa al flanco de cada uno de nosotros, delante y detrás de nosotros, en una carga arrolladora, capaz de vencer todas las resistencias y de superar numerosos obstáculos, incluso quizá a la muerte.

193 La intuición es el instinto de la naturaleza

EL PROBLEMA ¿Cuál es la forma superior de conocimiento?
LA TESIS El instinto consiste en la capacidad de utilizar y construir instrumentos orgánicos; la inteligencia es la facultad de fabricar y emplear instrumentos inorgánicos, tecnológicos. Instinto e inteligencia representan dos diferentes soluciones, ambas eficaces, al problema. Esto significa que de entrada no se puede afirmar la superioridad de la inteligencia respecto del instinto: *hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que por sí sola jamás hallará; sólo el instinto podría descubrirlas, pero no las hallará nunca.* El instinto es repetitivo, carece de ductilidad, enfatiza los hábitos y afronta un problema por vez, sin construir teorías. Sin embargo, la razón permanece separada de la realidad, elabora tablas mentales que distancian de las cosas, se pierde en clasificaciones que fragmentan la unidad de lo real. Pero hay una tercera solución: la inteligencia puede retornar al instinto transformándose *en intuición*. La aparición inmediata de una solución es algo muy distinto del proceder analítico de la razón: la intuición es una iluminación del espíritu, no se cumple de modo discursivo en el tiempo, sino que aparece de pronto como un *fulgor*.

Intuición e inteligencia son diferentes formas de conocimiento.

• En el hombre, la conciencia es sobre todo inteligencia: habría debido, habría podido ser también intuición. Intuición e inteligencia representen dos direcciones opuestas de la actividad consciente: la primera procede en el sentido de la vida; la segunda en sentido inverso y, como tal, está naturalmente regulada sobre el movimiento de la materia.

La psique humana es capaz de razonar tanto como de intuir.

Una humanidad acabada y completa sería aquella en la que ambas formas de la actividad consciente alcanzasen su pleno desarrollo. Entre una humanidad así hecha y la nuestra pueden concebirse diversos grados intermedios, todos ellos correspondientes a los grados imaginables de la inteligencia y de la intuición. En ello reside la parte de contingencia propia de la estructura mental de nuestra especie. Una evolución diferente habría podido conducir a una humanidad o más intelectiva o más intuitiva.

El desarrollo de la civilización ha favorecido más al razonamiento lógico que a la intuición.

De hecho, en la humanidad de la que formamos parte, la intuición está casi completamente sacrificada a la inteligencia. Pareciera que la conciencia hubiese consumido lo mejor de su fuerza en la lucha por conquistar la materia y por reconquistarse a sí misma. Dicha conquista, dadas las condiciones particulares en las que se ha realizado, exigía que la conciencia se adaptase a los hábitos de la materia y concentrase sobre ésta su atención; es decir, que se determinara especialmente como inteligencia.

Las respuestas a las grandes cuestiones filosóficas siguen siendo intuitivas.

No obstante, la intuición subsiste, aunque vaga y, sobre todo, discontinua, semejante a una lámpara casi apagada que se reanima a ratos, por breves instantes. Y se reanima cada vez que está en juego un interés vital. Arroja una luz débil y oscilante sobre nuestra personalidad, nuestra libertad, el lugar que ocupamos en el universo, sobre nuestro origen y quizá también sobre nuestro destino; y aunque sea débil, sirve para romper la oscuridad de la noche en que nos abandona la inteligencia.

La intuición, actividad creadora en estado puro, es superior a la razón discursiva.

De estas intuiciones evanescentes, que iluminan su objeto sólo a ratos, debe apoderarse la filosofía; en primer lugar para sostenerlas, y luego para dilatarlas y unirlas en un conjunto. Cuanto más avanza en su trabajo, más advierte que la intuición es el espíritu mismo y, en cierto sentido, la vida misma: la inteligencia se recorta en ella a través de un proceso que imita a ese que ha generado la materia. Sólo así se revela la unidad de la vida mental: situándose en la intuición para moverse desde ésta a la inteligencia, ya que desde la inteligencia es imposible pasar a la intuición.

IMPULSO VITAL
Consiste en la fuerza ciega e irracional que determina el fluir de la vida y la evolución biológica. Procede sin planificación alguna en todas las direcciones posibles de desarrollo sin seguir un diseño determinado, ningún fin, ningún objetivo. Es creación pura, libre e imprevisible.



Retrato de Bergson.

El pragmatismo: Peirce y James

PEIRCE

Charles Sanders Peirce (1839-1914) no fue un filósofo profesional. Se consideraba a sí mismo ante todo un lógico, y en vano intentó obtener una cátedra de esa disciplina. Vivió aislado y en la mayor pobreza (trabajaba para el servicio costero de Estados Unidos). Nunca pudo publicar *La gran lógica*, el único texto que logró concluir. Dejó una importante cantidad de escritos (apuntes, artículos para periódicos y revistas) adquiridos luego por la Universidad de Harvard y publicados póstumamente (*Recopilación de escritos de Peirce*, 1931-1935). En palabras del autor, el pragmatismo, teoría fundada por él, se define así: «Una actitud, una orientación fuera de toda teoría particular, consistente ***en apartar la mirada de todo lo que es causa primera, primer principio, categoría, supuesta necesidad, para dirigirla a los resultados, a las consecuencias***».

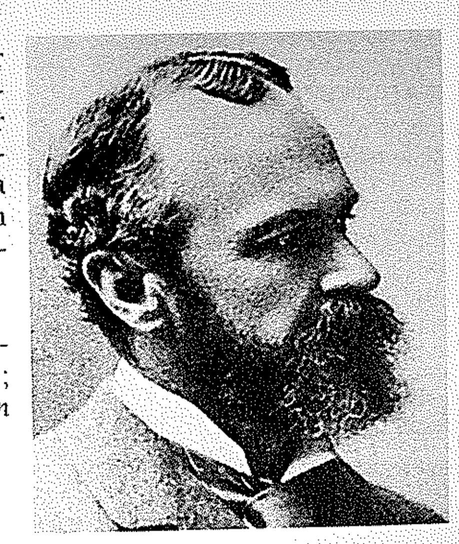


Retrato fotográfico de S. Peirce.

JAMES

El filósofo y psicólogo estadounidense William James (1842-1910) nació en el seno de una familia adinerada y de fuertes intereses intelectuales. Durante su juventud viajó continuamente por Europa para asimilar a fondo la cultura de su tiempo. Tras licenciarse en Medicina, en 1869 optó por estudiar psicología como autodidacta y se convirtió en el primer docente universitario de esta disciplina en Estados Unidos. En 1873 fundó en Harvard el primer laboratorio de filosofía experimental.

Las obras más importantes son: *Principios de psicología* (1890); *La voluntad de creer* (1897); *Pragmatismo* (1907); *La idea de verdad* (1909); *Un universo pluralista* (1909).



Retrato fotográfico de W. James.

Cómo establecemos nuestras creencias 194

EL PROBLEMA ¿Mediante qué proceso se forman nuestras creencias?

LA TESIS Peirce (y es de su autoría el fragmento citado a continuación) comienza examinando tres estrategias mentales a las que denomina: 1) método de la tenacidad, característica de quien de forma obstinada se niega a discutir sus creencias; 2) método de la autoridad, el que realiza el contrato social prohibiendo las opiniones que difieren de la norma; 3) método metafísico (o *a priori*), que se basa en la razón, pero produce sistemas teóricos incontrolables. Estas tres estrategias tienen en común que no admiten la posibilidad del error: es decir, se consideran infalibles. Por ello, concluye Peirce, debe sostenerse el método científico, el único que somete sus resultados a continuas verificaciones, renuncia a la infalibilidad y progresa corrigiéndose a sí mismo. Para aplicarlo es necesario, sin embargo, desplazar la atención hacia las consecuencias de una teoría, hacia los resultados concretos a los que ésta conduce. El paso es fundamental para comprender el pragmatismo, que no es sino la aplicación del método científico a los problemas filosóficos. La verdad de cualquier afirmación consiste en las consecuencias a las que da acceso y por éstas debe ser juzgada.

• Cuando un avestruz esconde la cabeza en la arena al aproximarse un peligro, probablemente elige la mejor vía. Se oculta a sí misma el peligro y entonces se dice con calma que no hay peligro, y si se siente perfectamente segura de que no lo hay, ¿por qué tendría que levantar la cabeza para verlo? Un hombre puede actuar en la vida alejando sistemáticamente de su vista todo lo que puede causar un cambio en sus opiniones, y si lo consigue, yo no veo qué se puede decir contra su modo de actuar.

Así como el avestruz esconde la cabeza para no ver, de la misma manera el hombre trata de evitar toda evidencia contraria a sus convicciones.

Sería una impertinencia egoísta objetarle que su procedimiento es irracional, ya que esto equivaldría simplemente a decir que su método de establecer las creencias no es el nuestro. Él no se propone ser racional y, de hecho, a menudo hablará con desprecio de la débil y engañosa razón humana. Por eso, dejadlo pensar como quiera.

La realidad psicológica del hombre no se reduce a pura racionalidad.

Pero este método de fijar creencias, que puede llamarse método de la tenacidad, es incapaz en los hechos de sostener su postura. El impulso social va en su contra. El hombre que lo adopta encontrará que otros hombres piensan de modo diferente; y en un intervalo de lucidez, le podrá venir a la mente que las opiniones de esos otros son tan buenas como las suyas, lo que removerá su confianza en sus creencias.

La confrontación continua con otras inteligencias determina una dimensión social de las convicciones personales.

La convicción de que el pensamiento o el sentimiento de otro hombre puede ser equivalente al propio es un nuevo y muy importante paso, que surge de un fuerte impulso del hombre como para ser suprimido sin riesgo de destrucción de la especie humana. A menos que nos hagamos ermitaños, necesariamente debemos influirnos mutuamente, de modo que el problema es ahora cómo establecer creencias no ya sólo en el ser humano, sino en la comunidad.

El impulso a la confrontación y a la socialización de las creencias es connatural al ser humano.

Supongamos ahora que, en lugar de hacerlo la voluntad del individuo, quien actuase fuese la voluntad del Estado. Supongamos

El Estado podría sustituir al individuo.

que se ha creado una institución que tendría por principal objeto el de imponer al pueblo determinadas doctrinas, repetirlas incansablemente y enseñárselas a la juventud, y que tal institución poseyera, al mismo tiempo, la suficiente fuerza requerida para impedir a toda costa que se enseñen, sostengan o expresen doctrinas contrarias.

En el mundo moderno existen formas de manipulación psicológica de masas.

Supongamos que se retiran del aprendizaje de los hombres todas las causas posibles de un cambio de opinión. Supongamos que se los mantiene sumidos en la más profunda de las ignorancias por temor a que aprendan los motivos suficientes para pensar de manera diferente. Supongamos que sus pasiones sean regimentadas de un modo tal, que todos los hombres consideren con odio y horror las opiniones privadas e insólitas. Y supongamos, además, que todos los hombres que refutan la creencia establecida son reducidos al silencio con el terror.

El proyecto autoritario se ha experimentado en la historia con resultados en ocasiones grandiosos.

Al juzgar este método de fijar la creencia –que puede llamarse método de la autoridad– debemos en primer lugar admitir su inconmensurable superioridad mental y moral respecto del método de la tenacidad. Su éxito es proporcionalmente mayor y, de hecho, ha mostrado los más majestuosos resultados. Sólo las construcciones de piedra que este método ha producido (en Siam, por ejemplo, en Egipto y en Europa) poseen un carácter sublime que puede rivalizar con las mayores obras de la naturaleza...

Pero una estrategia autoritaria siempre es imperfecta y sólo puede subsistir en sociedades simples.

Pero ninguna institución puede asumir la tarea de regular las opiniones en todas las materias. Sólo las más importantes pueden vigilarse y, para las restantes, el espíritu del hombre debe ser abandonado a la acción de las causas naturales. Esta imperfección no será causa de debilidad mientras los hombres estén en un estado de cultura tal que una opinión no influya en la otra; es decir, mientras no sean capaces de sumar dos más dos.

Duda, búsqueda y libertad de pensamiento no son extirpables.

Pero aun en los Estados más infestados de sacerdotes habrá individuos que se eleven por encima de esa condición. Estos hombres poseen un sentimiento social más vasto, ven que en otros países y en otras épocas, los hombres han admitido doctrinas diferentes a aquellas en las que ellos mismos fueron criados. No pueden evitar ver que es un simple azar que sus enseñanzas sean las que son, o que ellos están rodeados de usos y asociaciones que han hecho y hacen que crean lo que creen.

La existencia objetiva de culturas diferentes induce a la duda crítica.

Su candor no puede resistir a la reflexión de que no existe razón para atribuir a sus puntos de vista un valor más elevado que los de otras naciones u otros siglos. Y esto hace nacer la duda en sus espíritus. Ellos se darán cuenta, además, de que dudas similares deben existir en sus espíritus en comparación con toda creencia que parezca determinada por el capricho tanto propio como del de quienes dan origen a las opiniones populares.

En consecuencia, la adhesión voluntaria a una creencia y el forzar arbitrariamente a los demás a adoptarla son cuestiones que se deben abandonar, mientras que se debe adoptar un nuevo método para establecer las opiniones: un método que no sólo produzca un impulso a creer, sino que también decida qué proporción debe ser creída.

Una estrategia correcta debe conciliar presión social y libertad individual.

Cuando la acción de las preferencias naturales no esté impedida y cuando, bajo las influencias de éstas, los hombres conversen y consideren cada argumento bajo luces diferentes, las creencias se desarrollarán en armonía con las causas naturales. Este método se asimila a aquel que ha permitido que las concepciones del arte alcanzaran su madurez. El ejemplo más perfecto de ello se puede encontrar en la historia de la filosofía metafísica.

El debate artístico y metafísico son ejemplos a seguir.

Sistemas de esta naturaleza no se han apoyado habitualmente en hechos observados o, al menos, no en un grado considerable. Más bien han sido adoptados porque sus proposiciones fundamentales parecían *acordes a la razón*. Ésta es la expresión apropiada; ella no indica lo que es acorde a la experiencia, sino lo que nos encontramos inclinados a creer.

Arte y metafísica implican una referencia a las convicciones personales, no a la realidad en cuanto tal.

Este método es mucho más intelectual y respetable, desde el punto de vista de la razón, que los anteriormente considerados. Pero su fracaso ha sido más evidente. El método hace de la investigación algo similar al desarrollo del gusto, pero el gusto, desafortunadamente, siempre es más o menos cuestión de modas y, en consecuencia, los metafísicos nunca llegaron a un acuerdo estable, sino que el péndulo ha oscilado adelante y atrás entre una filosofía más materialista y otra filosofía más espiritualista, desde los tiempos más remotos hasta los más recientes.

El límite de tal método reside, sin embargo, en la perenne posibilidad de opinar, en la incapacidad de llegar a conclusiones respecto de la verdad.

Para satisfacer nuestras dudas es necesario, por lo tanto, encontrar un método en virtud del cual nuestras creencias puedan estar causadas no por factores humanos, sino por alguna uniformidad externa, por algo sobre lo que nuestro pensamiento no tiene efecto.

El objetivo es llegar a un método capaz de producir un conocimiento cierto.

Algunos místicos imaginan que poseen tal método bajo la forma de una particular inspiración proveniente de lo alto. Pero ésta es sólo una forma del método de la obstinación, en el que la concepción de la verdad como algo público todavía no se ha desarrollado.

El misticismo ha resuelto la necesidad de certeza en la revelación.

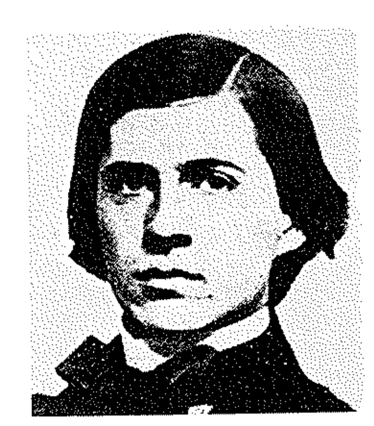
La uniformidad exterior no sería exterior, a nuestro entender, si su influencia quedase restringida a un solo individuo. Debe ser algo que actúa, o que puede actuar, sobre cada hombre. Y por más que estas acciones sean necesariamente tan diferentes como diferentes son las concepciones individuales, el método debe ser tal, no obstante, que la conclusión última de cada hombre sea la misma.

El objetivo es hallar proposiciones inopinables y universales; es decir, válidas para todos los hombres.

Tal es el método de la ciencia. Su hipótesis fundamental, expresada en lenguaje coloquial, es la siguiente: existen cosas reales cuyos caracteres son completamente independientes de

El método científico renuncia a definir la realidad, pero selecciona las opiniones según criterios objetivos.

Peirce a la edad de veinte años.



las opiniones que nos formamos en torno a ellas, cuya realidad influye en nuestros sentidos según leyes regulares; y en cuanto a lo que concierne a nuestras relaciones con los objetos, utilizando las leyes de la percepción podemos cerciorarnos con el razonamiento cómo son realmente las cosas; y cada hombre, si posee experiencia suficiente y si razona lo bastante, será llevado a una única conclusión verdadera.

195 El significado de una idea es su consecuencia

EL PROBLEMA ¿Cómo puede definirse la noción de significado?
LA TESIS La filosofía ha tratado a menudo de explicar los conceptos mediante una aproximación teorética, intentando aclarar la esencia, el significado íntimo, la sustancia última y definitoria. En su obra *Pragmatismo*, a la que corresponde el siguiente fragmento, James propone una aproximación alternativa: lo importante no es comprender la cosa en sí, sino comprender las consecuencias que comporta. En las consecuencias está todo el significado de las cosas. Utilizando este método, se descubre que numerosas cuestiones metafísicas no tienen en absoluto sustancia, puesto que la elección de una u otra solución no comporta de hecho ninguna diferencia en las consecuencias.

El pragmatismo resuelve las paradojas de la metafísica.

• El método pragmático permite ante todo resolver controversias metafísicas que de otro modo podrían ser interminables. El mundo, ¿es uno o múltiple? ¿Admite la fatalidad y la libertad? ¿Es material o espiritual? He aquí conceptos que, uno u otro, podrían no ser verdaderos: la discusión en torno a ellos estaría, pues, siempre abierta.

Para el pragmatismo, el significado de un concepto es la consecuencia que éste produce.

El método pragmático consiste en intentar interpretar cada concepto a partir de sus consecuencias prácticas. Plantea el problema de este modo: admitiendo que un determinado concepto es verdadero y otro no, ¿qué diferencia derivaría de ello para el individuo?

Si dos conceptos no producen consecuencias diferentes, son indistinguibles.

Si no logramos encontrar ninguna diferencia práctica, concluiremos que ambas alternativas son equivalentes y que toda discusión es inútil. Para que una controversia sea seria, es necesario demostrar qué consecuencia deriva necesariamente del hecho de que sólo esta alternativa sea la verdadera.

Lo que cuenta son los efectos, las expectativas, los resultados.

Con el fin de obtener la claridad perfecta en torno a las ideas relativas a un objeto, debemos considerar sólo los efectos de carácter práctico que éste es capaz de determinar a nuestro entender, las impresiones que debemos esperar de él, las reacciones a las que nos debemos preparar. El concepto que poseemos de un objeto, cuando no carece de significado positivo, se reduce entonces al concepto de estos efectos inmediatos o remotos. Éste es el fundamento del pragmatismo propuesto por Peirce.

Si dos conceptos conducen a la misma consecuencia, son indistinguibles.

En mis cursos universitarios suelo presentar los problemas de este modo: ¿en qué diferiría el mundo según fuese verdadera esta o aquella alternativa? Cuando no puedo descubrir diferencia alguna, considero que la oposición entre ambas ideas carece de significado. El significado práctico de los conceptos, en otros términos, en un caso de esta índole, es lo mismo: ahora, una idea no posee para nosotros otro significado que este carácter práctico.

En la investigación científica se practica el método pragmático. Un ejemplo tomado de la química.

Ostwald lo explicaba con un ejemplo en la publicación de una de sus conferencias. Los químicos han discutido largo tiempo acerca de las propiedades de los cuerpos llamados *tautómeros*. Las propiedades de éstos parecían compatibles con dos hipótesis: que un átomo de hidrógeno inestable oscilara dentro de estos cuerpos, o bien que cada uno de estos cuerpos fuese una mezcla inestable de diversos cuerpos. La discusión se enardecía sin conducir a ningún resultado definitivo. «No habría comenzado tal discusión –dice Ostwald– si los adversarios se hubiesen preguntado qué diferencia se habría manifestado según fuese verdadera una u otra hipótesis. Se habría visto entonces que no podía resultar ninguna diferencia, y que la discusión era tan vana como si en las épocas primitivas, construyendo una teoría sobre la acción de la levadura para cocer, unos hubiesen invocado como verdadera causa del fenómeno a un *duende* y otros a un *trasgo*.»

El método pragmático debería aplicarse también a la filosofía.

Uno se sorprendería al ver cuántas discusiones filosóficas verían destituidos sus significados de someterlas a la prueba de buscar sus consecuencias concretas. En lugar alguno puede existir una diferencia real que no produzca otra en otro lugar. En el dominio de la verdad abstracta no puede existir una diferencia que no se traduzca en una diferencia en un hecho concreto, como en la conducta determinada por este hecho; diferencia que, en algún lugar, en algún tiempo y en algún modo, se impone a alguien.

Las doctrinas metafísicas deben evaluarse por las consecuencias que implican.

Toda la función de la filosofía debería consistir en el descubrimiento de qué diferencia habría, para vosotros y para mí, en determinados momentos de la vida, según fuese verdad esta o aquella otra fórmula del Universo.

El pragmatismo cuenta con numerosos precursores.

Nada hay de nuevo en el pragmatismo, absolutamente nada. Sócrates se ejercitaba en él; Aristóteles lo practicaba sistemáticamente. Locke, Berkeley y Hume establecieron importantes verdades gracias a él... Estos precursores del pragmatismo, no obstante, lo han utilizado sólo de forma parcial; lo han preludiado. El pragmatismo se ha generalizado en nuestros días y, habiendo tomado conciencia de la misión universal que le compete, aspira a un destino de conquistador.

El pragmatismo continúa la tradición empirista inglesa.

La postura del pragmatismo es conocida desde hace mucho tiempo porque es la misma que la del empirismo, pero aquél lo presenta, a mi entender, de forma más radical y, sin embargo, de forma tal que levanta menos objeciones que cualquiera de las formas asumidas hasta ahora por el empirismo.

El pragmatismo rechaza toda doctrina que se arrogue la pretensión de infalibilidad.

El pragmatismo da la espalda decididamente y de una vez por todas, a una ingente multitud de hábitos inveterados, caros a los filósofos de profesión. Se la entrega a la abstracción y a todo aquello que torna inadecuado el pensamiento; es decir, a las soluciones puramente verbales, a las malas razones a priori, a los sistemas cerrados y a todo lo que pretenda ser un absoluto o un principio, para dirigirse hacia el pensamiento concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción eficaz.

El uso de la razón acompaña al rechazo de toda metafísica racionalista.

Así, el pragmatismo se opone tanto a la dirección empirista común como a la dirección racionalista. Una atmósfera cargada de libertad, la naturaleza con todo lo que puede encerrar en sí: eso es el pragmatismo, el cual que toma posición contra el dogma, contra las teorías artificiosas y contra la falsa apariencia del carácter teológico que se presume descubrir en la verdad.

El pragmatismo no es una doctrina, no señala una verdad, sino que sugiere un método de investigación.

Al mismo tiempo, cabe poner de relieve que el pragmatismo no se inclina por ninguna solución particular. Es sólo un método. Pero el triunfo universal de este método determinaría un cambio notable en lo que he llamado temperamento filosófico. Así como vemos al típico hombre de la corte momificarse en una república, y al típico cura ultramontano esterilizarse en un país protestante, así veremos momificarse al típico profesor ultrarracionalista. Entre la ciencia y la metafísica habría un valiosísimo acercamiento: las veríamos trabajar en la más estrecha colaboración.

La metafísica, como la magia, trata a las palabras como fuente de verdad y de poder.

Habitualmente, la metafísica ha adoptado un método muy primitivo en la investigación. Sabéis que la magia, este fruto prohibido, siempre ha sido para los hombres objeto de oscuros deseos. Sabéis también qué importancia han tenido siempre las palabras en la magia: las fórmulas mágicas.

Mediante una fórmula mágica se posee la esencia de un fenómeno.

Conociendo el nombre de un espíritu, de un genio, de un demonio, de una potencia oculta, mediante la fórmula del hechizo al que esta potencia obedece, dispondréis de ella a vuestro placer...

También la metafísica ha tratado de explicar el mundo con palabras capaces de describir su esencia.

Así, el mundo siempre ha aparecido como una especie de enigma cuya clave debía buscarse y descubrirse bajo la forma de una palabra, de un nombre que habría arrojado luz completa o conferido todo el poder deseado. Esta palabra designa el principio del mundo, y el poseerla, en cierto modo, equivale a poseer el mundo mismo. Dios, la materia, la Razón, el Absoluto, la Energía: he aquí nombres que son otras tantas soluciones. Una vez poseídos estos nombres, no os queda nada

por hacer: Habéis alcanzado el término de vuestra investigación metafísica.

El pragmatismo, en cambio, sólo ve en las palabras los instrumentos para una investigación concreta.

¿Seguís, en cambio, el método pragmático? Entonces os será imposible considerar estas palabras como el término de vuestra investigación. Es preciso que le quitéis a cada palabra el valor que tiene en el uso común, y que hagáis que adecue su función al campo de vuestra experiencia. Entonces, más que una solución, vemos en ella el programa de un nuevo trabajo a iniciar y, más particularmente, vemos en ella una orientación sobre los diversos modos en los cuales se pueden modificar las realidades existentes.

Las doctrinas filosóficas deben ser instrumentos de investigación y no enunciados dogmáticos.

Así pues, con el pragmatismo las teorías se convierten en instrumento de investigación, en lugar de ser la respuesta a un enigma y el fin de toda investigación. Las teorías no nos sirven para descansar, sino para avanzar y, si es preciso, nos permiten reconstruir el mundo. Todas nuestras teorías estaban cristalizadas: el pragmatismo les ha dado una elasticidad que nunca habían tenido y las ha puesto en movimiento.

El pragmatismo se concilia con otras tendencias de la filosofía contemporánea.

Puesto que el pragmatismo no tiene en sí nada de nuevo, coincide con un gran número de antiguas corrientes filosóficas. Por ejemplo con el nominalismo, refiriéndose siempre a los hechos particulares; con el utilitarismo, a causa de la importancia que atribuye al aspecto práctico de los problemas;



Don Quijote se prepara para atacar a los molinos de viento (Daumier, 1840). Muchos pensadores pragmáticos se han sentido atraídos por este personaje que parece personificar el principio por el cual «el ser de las cosas consiste en la forma de actuar frente a ellas».

con el positivismo, a causa de su desprecio por las soluciones verbales, por los problemas sin interés, por las abstracciones metafísicas...

Una metáfora de la arquitectura: el pragmatismo es como un pasillo, un paso obligado para llegar a las habitaciones del saber.

Como muy bien ha dicho el pragmatista italiano Papini [Giovanni, en un principio cercano a las posturas de Peirce y James y más tarde apologista del cristianismo], el pragmatismo ocupa entre nuestras teorías la posición de un pasillo en un hotel. Numerosas habitaciones se abren a este pasillo. En una podemos encontrar a un hombre ocupado en escribir un tratado a favor del ateísmo; en la de al lado, a otro que reza de rodillas para tener fe y valor; en la tercera, a un químico... Todos ellos utilizan necesariamente el mismo pasillo: todas deben atravesarlo para entrar en su habitación y para salir de ella.

Croce
1866-1952

El filósofo, historiador y crítico literario italiano Benedetto Croce vivió consagrado a la escritura, sin intentar siquiera el camino de la enseñanza académica. La ausencia de necesidades materiales, el prestigio internacional alcanzado y un indudable valor, le permitieron mantenerse independiente durante las dos décadas de fascismo, período en el que siguió profesando sin ambages su fe liberal, lo que lo convirtió en un símbolo viviente de las aspiraciones democráticas del pueblo italiano. Esta aversión a cualquier tipo de intimidación intelectual lo llevó a la ruptura de su amistad con Giovanni Gentile, filósofo y ministro de Educación durante la dictadura, con el que mantuvo una encendida polémica.



Retrato de B. Croce

Después de su interés inicial en una discusión crítica del marxismo, bajo la influencia del filósofo hegeliano-marxista Antonio Labriola, la reflexión de Croce se centró en la noción de **historicismo**, intentando profundizar de manera crítica la teoría de Hegel (*véase* 157), según la cual toda la realidad es reducible a la historia (*leer a Hegel es un debate con mi propia conciencia*, afirmó en cierta ocasión). Esta *aproximación* ***idealista y post-hegeliana a la filosofía*** tuvo una notable influencia en la cultura italiana de la primera mitad del s. XX; a partir de la segunda posguerra, sin embargo, perdió progresivamente arraigo y prestigio.

De su abundante producción destacan: *Materialismo histórico y economía marxista* (1900); *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (1902); *Lógica como ciencia del concepto puro* (1909); *La filosofía de Giambattista Vico* (1911); *Ensayo sobre Hegel* (1912); *Breviario de estética* (1912); *La filosofía del espíritu* (1917); *La historia como pensamiento y acción* (1938). Cabe mencionar, entre las obras de la segunda posguerra, caracterizadas por un intento de revisión crítica del sistema: *Filosofía e historiografía* (1949); *Historiografía e idealidad moral* (1950); *Investigaciones sobre Hegel* (1952).

196 El hombre es un compendio de historia universal

EL PROBLEMA ¿Hay distinción entre filosofía e historia?
LA TESIS Ningún juicio, ningún objeto de conocimiento pueden plantearse fuera de la historia, porque se tratará siempre de hechos situados en el tiempo e insertos en un proceso en marcha. Y esto es cierto incluso para una piedra, *porque la piedra es realmente un proceso en marcha, que resiste a las fuerzas de disgregación o cede poco a poco, y mi juicio se refiere a un aspecto de su historia*. La filosofía, por lo tanto, se identifica con la historia: no hay un pensamiento abstraído del tiempo, sino siempre juicios históricamente determinados. Cualquier problema filosófico puede comprenderse sólo a la luz de los hechos que lo han generado, y todo conocimiento está siempre condicionado por el tiempo. Pero también el ser humano, tanto en general como en particular, es reducible a la historia: todo ser vivo es un compendio de la evolución de la especie a la que pertenece y de todo el acontecer universal. Éste y el siguiente son fragmentos de *La historia como pensamiento y acción*.

El principio del historicismo.

• No basta con decir que la historia es juicio histórico, sino que hace falta añadir que todo juicio es juicio histórico o historia sin más.

Todo juicio concierne a un hecho histórico, porque no hay hechos fuera de la historia.

Si el juicio es relación de sujeto y predicado, el sujeto –es decir, cualquier hecho que se juzgue– es siempre un hecho histórico, algo que deviene, un proceso en marcha, porque no se encuentran ni conciben hechos inmóviles en el mundo de la realidad.

Incluso la percepción está siempre históricamente determinada.

Es juicio histórico incluso la más obvia percepción juzgante (si no juzgase, no sería siquiera percepción, sino sensación ciega y muda): por ejemplo, que el objeto que veo junto a mi pie es una piedra, y que no saldrá volando como un pájaro al rumor de mis pasos, por lo que será conveniente que lo aparte con el pie o con el bastón; porque la piedra es realmente un proceso en marcha que resiste a las fuerzas de disgregación o cede lentamente, y mi juicio se refiere a un aspecto de su historia.

Toda forma de conocimiento está inserta en un orden histórico.

Pero no nos podemos detener aquí, renunciando a desarrollar la ulterior consecuencia: que el juicio histórico no es ya un orden de conocimientos, sino el conocimiento sin más, la forma que ocupa y agota todo el campo cognoscitivo, sin dejar lugar para otra cosa.

Todo conocimiento verdadero está destinado a la vida y, por lo tanto, a la historia.

En efecto, cada conocer concreto debe estar ligado a la vida y junto al juicio histórico: es decir, a la acción, al momento de la suspensión o de la expectativa de ella, dirigido a sortear, como se ha dicho, el obstáculo que encuentra cuando no ve clara la situación de la que deberá asomar en su determinación y particularidad.

Sólo un conocimiento erudito e inútil se abstrae del contexto histórico.

Un conocer por conocer, al contrario de lo que algunos imaginan, no tiene nada de aristocrático ni de sublime, tal como lo ejemplifica el pasatiempo idiota de los idiotas y de los momentos de idiotez que hay en cada uno de nosotros. Pero realmente no ocurre nunca porque es intrínsecamente imposible, faltándole con el estímulo de la práctica la materia misma y el fin del conocer.

La creación intelectual y artística es siempre una respuesta a verdaderos problemas concretos del mundo.

Y los intelectuales que señalan como vía de salvación el alejamiento del artista o del pensador del mundo que lo rodea, su deliberada actitud de no participar en los vulgares contrastes prácticos (vulgares en cuanto prácticos), no advierten que están señalando así la muerte del intelecto. En una vida paradisíaca, sin trabajo ni apuros, en la que no surjan obstáculos que superar, tampoco se piensa, porque ha desaparecido todo motivo para pensar; ni propiamente se contempla, porque la contemplación activa y poética alberga en sí misma un mundo de luchas prácticas y afectos.

Incluso la investigación científica pura nace de exigencias vitales.

No hay que esforzarse mucho para demostrar que incluso la llamada ciencia natural, con su complemento e instrumento en las matemáticas, se funda en las necesidades prácticas de la vida y se dirige a satisfacerlas. Esta idea tuvo su gran divulgador, en el umbral de los nuevos tiempos, en Francis Bacon...

Sólo la filosofía no parece estar históricamente determinada.

A la teoría de que todo conocimiento genuino es conocimiento histórico, no se le opone la ciencia natural –que, junto con la historia, trabaja en el mundo y en el submundo–, sino la filosofía o, si se quiere, la tradicional idea de una filosofía que tenga los ojos dirigidos al cielo y del cielo alcance o espere la suprema verdad.

El pensamiento metafísico parece estar particularmente fuera de la historia.

Esta división de cielo y tierra, esta concepción dualista de una realidad que trasciende la realidad, de una metafísica sobre la física, esta contemplación del concepto sin juicio (o fuera de él), le otorga su carácter peculiar, que es siempre el mismo –llámese realidad trascendente, Dios o Materia, Idea o Voluntad– y que se supone situado por debajo de o contra una realidad inferior y meramente fenoménica.

Pero también el pensamiento metafísico tiene su historia.

Pero el pensamiento histórico le ha jugado a esta respetable filosofía trascendente una mala pasada, como a su hermana, la religión trascendente, de la que es la forma razonada o teológica: la mala pasada de historiarla, interpretando todos sus conceptos y sus doctrinas y disputas, así como sus mismas dudas y cuestionamientos escépticos como hechos históricos e históricas afirmaciones, derivadas de ciertas necesidades que aquélla en parte ha satisfecho o ha dejado insatisfechas; y de este modo le ha rendido el homenaje merecido por su prolongado dominio (que era en general servir a la sociedad humana) y ha escrito a la vez su franca necrológica.

El hegelianismo ha derrumbado los vínculos tradicionales de sujeción de la historia a la metafísica.

Se puede decir que, con la crítica histórica de la filosofía trascendente, la filosofía misma, en su autonomía, está muerta, porque su pretendida autonomía se fundaba precisamente en su carácter de metafísica. Ha tomado su lugar la historia, ya no la filosofía –o, lo que viene a ser lo mismo, la filosofía en cuanto historia y la historia en cuanto filosofía–. La filosofía-historia, pues, tiene como principio la identidad de lo universal y lo individual, el intelecto y la intuición, y

considera arbitraria o ilegítima cualquier separación de los dos elementos, que en verdad constituyen uno sólo. Singular mutación de la historia que, considerada durante mucho tiempo la forma más humilde del conocer, y por contraste la filosofía como la más alta, parece que ahora no sólo la supera, sino que la trastorna.

También esta tesis, como toda filosofía, está históricamente determinada.

Estaba a punto de decir, basándome en un ejemplo concreto, que tampoco las nociones metodológicas que estoy dando son en verdad inteligibles si no hacen mentalmente explícita la referencia (que a menudo sólo he hecho de modo implícito) a las condiciones políticas, morales e intelectuales de nuestros días, de las cuales tienden a dar una descripción y un juicio.

197 El desarrollo del espíritu es circular, no rectilíneo

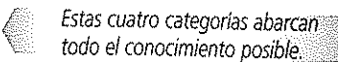
EL PROBLEMA ¿Cómo hay que entender el desarrollo de la espiritualidad humana?
LA TESIS Aunque comparte el principio fundamental del historicismo, Croce se aparta de Hegel en lo que se refiere al ámbito de aplicación del proceso dialéctico (*véase* 158). Según el filósofo alemán, la realidad, aun en sus aspectos más multiformes, está totalmente inserta en el seno de un proceso único de desarrollo, capaz de reunir, a través de la sucesión de tesis, antítesis y síntesis, la naturaleza y el espíritu, la materia y la inteligencia. Este sistema totalizador, según Croce, se divide en cuatro sectores diferentes: el arte, la filosofía, la economía y la ética. Las oposiciones dialécticas hegelianas (bello/feo, verdadero/falso, útil/inútil, bien/mal) sólo son válidas en el interior de cada uno de estos bloques; pero en el exterior, entre los diversos momentos de la espiritualidad, sólo existe distinción. Cada una de las cuatro formas del espíritu, en definitiva, posee su propia dinámica interna y su propio ámbito de aplicación no conmensurable con las otras. El arte es el conocimiento intuitivo de lo particular; la filosofía, el conocimiento lógico de lo universal; la economía, la búsqueda de la utilidad particular; la moral, la búsqueda de la utilidad universal. Distinción no significa, sin embargo, incomunicabilidad absoluta, porque cada uno de estos momentos condiciona al siguiente. El arte plantea sugerencias a la filosofía; las dos artes prácticas (economía y moral) se valorizan por el conocimiento acumulado en las artes teoréticas (arte y filosofía). En resumen: la vida del espíritu no se desarrolla en sentido lineal, como suponía Hegel, sino a través de un vínculo de circularidad entre estos cuatro momentos.

Economía, ética, arte y filosofía son las cuatro actividades cognoscitivas fundamentales.

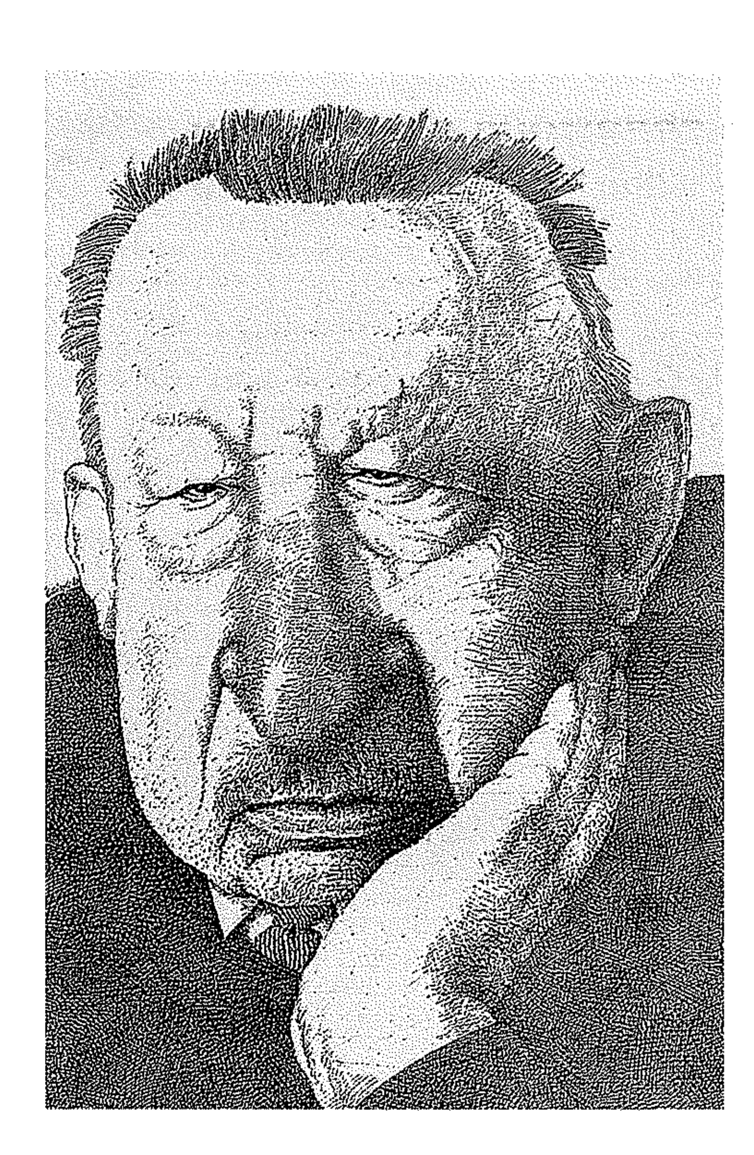
• Las formas fundamentales y originales de la historiografía son: política o económica; de la civilización, del *ethos* o de la religión; del arte y del pensamiento o filosofía.

Lo útil (economía), lo bueno (ética), lo bello (arte) y lo verdadero (filosofía) abarcan todo el saber.

Y aunque suela manifestarse una especie de desconfianza hacia la discriminación de estas cuatro formas de la historia, no han sido ya encontradas y distinguidas por un filósofo individual, por más que haya podido razonar sobre ellas y formular mejor su distinción, sino por la conciencia del género humano, que no se ha referido nunca a otras fuera de ellas, ni ha reconocido jamás otras que no estuviesen subordinadas a (o resueltas en) ellas, como tampoco ha mencionado, que se sepa, otros valores que no sean lo bello, lo verdadero, lo útil, lo bueno, o sus transparentes sinónimos.


Estas cuatro categorías abarcan todo el conocimiento posible.

Si alguien llegase a encontrar o proponer otras, que lo diga o lo intente; pero, además de la ya mencionada autoridad del género humano (al que es lícito, sin duda, oponerse, pero no es lícito oponerse con ligereza), está la dificultad de que no basta con añadir una o más categorías nuevas, como si el orden de aquellas cuatro fuese una enumeración que pueda continuarse a la manera discontinua propia de las enumeraciones, sino que hace falta reunirlas, repensándolas en función de un nuevo nexo sistemático y dialéctico, en un nuevo orden necesario de sucesión ideal (ideal pero no abstracta, ideal y ya no temporal o cronológica, como a veces se la suele neciamente interpretar y criticar).



Croce visto por Tullio Pericoli.

Toda actividad creativa implica, en todo caso, la libertad creativa.

De todos modos, sean cuales fueren estas esferas de actividad, el principio que las anima a todas es la libertad, sinónimo de la actividad o espiritualidad, que no sería tal si no fuese perpetua creación de vida. Nadie ha experimentado nunca ni llega a concebir la idea de un crear forzado, un crear mecánico, un crear por encargo y subordinado; y, en efecto, la sola asociación de estos vocablos carece de sentido.

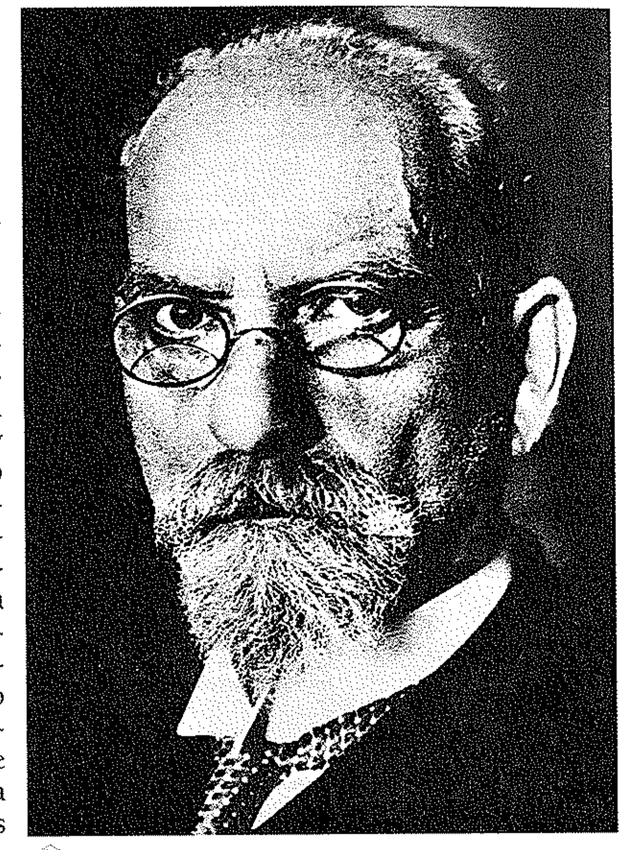
La actividad creativa se desarrolla sobre sí misma. Puede haber regreso en ciertos aspectos, pero el progreso es la norma del devenir histórico.

Otro sinónimo de la misma actividad alude al perpetuo enriquecimiento que le es propio, al perpetuo crecer de la espiritualidad sobre sí misma, donde nada se pierde de lo que se ha creado y en nada se detiene: el perpetuo progreso. Puede llegar a hablarse de decadencia y, en efecto, se habla, precisamente en referencia a cierto tipo de obras y de ideales que apreciamos..., pero en sentido absoluto, y en historia, nunca hay decadencia que no sea a la vez formación o preparación de nueva vida y, por lo tanto, progreso.

Husserl

1859-1938

El filósofo alemán Edmund Husserl inició sus estudios en ciencias (matemáticas y astronomía) y se doctoró en Viena con una tesis sobre el cálculo de variables. De 1884 a 1886, asistió en la capital austriaca a las clases del filósofo alemán **Franz Brentano**, quien lo influyó con su teoría relativa al carácter intencional del acto psíquico. Decidió dedicarse a la investigación filosófica e inició una brillante carrera académica, primero en la Universidad de Halle, por último Gotinga y Friburgo. Después de haber escrito sus primeras obras bajo la influencia de Brentano, desarrolló un método original al que llamó ***fenomenología***. En 1933 fue apartado de la enseñanza a causa de las leyes antisemitas. A su muerte dejó numerosos manuscritos (cuarenta y cinco mil páginas taquigrafiadas, conocidas como el Archivo Husserl de Lovaina), los cuales sirvieron para componer varios volúmenes; el más importante de ellos es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, publicado en 1950.



Retrato fotográfico de Husserl.

Sin proponerse como teoría, sino como ***método general***, la fenomenología, original acercamiento de Husserl al problema del conocimiento, constituye una de las filosofías más fecundas del s. XX; ha originado una auténtica ***escuela fenomenológica***, cuyo principal representante fue el alemán Martin Heidegger, con influencia incluso en el campo científico, en especial en el ámbito de la ***sociología***, la ***psiquiatría*** y la ***psicología***.

Obras: *Filosofía de la aritmética* (1891); *Investigaciones lógicas* (1901); *La filosofía como ciencia estricta* (1910); *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913); *Meditaciones cartesianas* (1931).

198 Hagamos *epojé*, pongamos el mundo entre paréntesis

EL PROBLEMA ¿De qué se puede y se debe dudar? ¿Es posible superar los propios prejuicios?
LA TESIS *Epojé* es el término con el que los antiguos escépticos indicaban la necesidad de abstenerse de todo juicio, dada la imposibilidad de llegar a cualquier forma de certidumbre (*véase* 44). La *epojé* que Husserl propone se plantea un objetivo sólo en parte similar al de la antigua. Por una parte, acepta la invitación a abstenerse de los juicios sobre la realidad que emitimos con demasiada prisa y que están guiados por una percepción orientada a la vida cotidiana. Hace falta darse cuenta de que también los conocimientos más desinteresados e inocentes están siempre condicionados por nuestros prejuicios: es decir, por aquella masa de experiencias, convicciones, recuerdos y fantasías que forman a cada sujeto humano. Por otra parte, sin embargo, la *epojé* fenomenológica no busca en absoluto demostrar la inexistencia de la verdad; más bien piensa que a través de un adecuado y metódico ejercicio de la duda –es decir, asumiendo hábitos mentales alejados de las exigencias de la vida cotidiana– se puede acceder a la verdad. El objetivo es acercarse al mundo como si fuese por primera vez, viendo así los objetos que lo componen de manera verdaderamente *ingenua*, sin el filtro de la propia experiencia. (De *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.*)

No hay límites a la capacidad de dudar.

• El intento de duda universal pertenece al reino de nuestra absoluta libertad: podemos intentar dudar de todas y cada una de las cosas, por seguros que estemos de ellas en una evidencia adecuada.

La fenomenología propone una duda sistemática, relativa a tesis específicas.

En el intento de dudar que se fija sobre una tesis, y, según hemos supuesto, en una tesis cierta y sostenida, se lleva a cabo la desconexión en y con una modificación de la antítesis, a saber, con la posición del no-Ser, la cual constituye así la otra base del intento de dudar.

La fenomenología no está interesada en la duda universal.

En Descartes prevalece esta otra base hasta el punto de poderse decir que su intento de duda universal es propiamente un intento de negación universal.

La fenomenología tampoco está interesada en el análisis de la propia duda.

Nosotros prescindimos de esto; no nos interesa ningún componente analítico del intento de dudar, y mucho menos su análisis exacto y exhaustivo.

La fenomenología propone solamente abstenerse de emitir un juicio sobre los fenómenos.

Nos limitamos a poner de relieve el fenómeno de *poner entre paréntesis*, que no está ligado al fenómeno del intento de dudar –aun cuando pueda ser colegido de él con especial facilidad–, sino que también puede presentarse en otras complexiones no menos que por sí solo.

Esta abstención no excluye la existencia de una verdad.

Con referencia a toda tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar *epojé*: un cierto abstenerse de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad. La tesis es puesta *fuera de juego*, puesta *entre paréntesis*, convirtiéndose en la modificación *tesis entre paréntesis*, así como el juicio se convierte en *juicio entre paréntesis*.

La epojé debe tener un campo de aplicación limitado.

En lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal, podríamos colocar la *epojé* universal en nuestro nuevo sentido rigurosamente determinado. Pero con buenas razones limitamos la universalidad de esta *epojé*.

En efecto, la fenomenología no pretende conducir al escepticismo.

Pues si fuese tan amplia como en general puede ser, dado que puede modificarse con plena libertad toda tesis o todo juicio, o colocarse entre paréntesis toda objetividad susceptible de ser sujeto de un juicio, no quedaría dominio alguno de juicios no modificados, ni mucho menos de ciencia. Pero nuestros designios se enderezan, justamente, a descubrir un nuevo dominio científico que se conquiste justo por medio del método de colocar entre paréntesis, pero limitado.

Lo que la fenomenología pretende suspender son las creencias ingenuas sobre los datos objetivos de la realidad. La conciencia asume el mundo como un presupuesto, algo ya dado que precede a la conciencia.

Esta limitación puede formularse en dos palabras. Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis: así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente *para nosotros al alcance de la mano*, y que seguirá estándolo permanentemente, como *realidad* de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis.

Precisamente es esta actitud la que la fenomenología pretende evitar.

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego este mundo –como si fuese un sofista– ni dudo de su existencia –como si fuese un escéptico–, sino que practico la *epojé* fenomenológica. En otras palabras: no asumo el mundo que me es dado de manera constante ya siendo antes de mí –como hago, directamente, en la vida práctica natural, pero también en las ciencias positivas– ni, en definitiva, como un mundo que no es terreno universal apto para un conocimiento que procede a través de la experiencia y el pensamiento. Ya no tengo ninguna experiencia de lo real en un sentido ingenuo.

El propósito de la epojé es acercarse al mundo como si lo descubriese por primera vez.

Así realizo la *epojé* fenomenológica, la cual, por lo tanto, me impide también la realización de cualquier juicio, de cualquier toma de posición predicativa con respecto al ser y al ser así y a todas las modalidad de ser de la existencia espacio-temporal de lo *real*.

El mundo de la vida 199

EL PROBLEMA ¿Cómo ha de entenderse la idea de mundo?
LA TESIS La aplicación de la *epojé* fenomenológica (*véase* 198) a la noción de mundo lleva a una distinción: por una parte está el mundo *objetivo y autónomo* estudiado por las ciencias positivistas; por otra, el mundo real, aquel en el que se desarrolla la vida concreta de los seres humanos (incluso los científicos). Este mundo-de-la-vida es la esfera en la que se determinan las formaciones originarias de sentido; las ciencias lo dan siempre por presupuesto, aun excluyéndolo de sus análisis: la geometría, por ejemplo, presupone el mundo de la percepción y todo un sistema de vida basado en la sistemática medición de los fenómenos. Igualmente, detrás de los códigos de un jurista pulula el mundo verdadero, movido por pasiones que desaparecen en los sumarios judiciales; detrás del mundo de los hechos estudiados por un historiador se esconde el mundo de los hechos reales, cuya complejidad se pierde en las reconstrucciones objetivas. El error de las ciencias y del naturalismo ingenuo está en considerar al mundo dado y preexistente, con la idea de que es posible asumirlo de manera objetiva, privado de relaciones con la conciencia del sujeto. El fragmento siguiente y el último están extraídos de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*.

El mundo de la vida y el de la existencia.

• El mundo-de-la-vida está para nosotros, los que vivimos en vela en él, siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano; es siempre el *suelo* para toda praxis, ya sea teórica o extra-teórica.

Es el horizonte de cada hecho y de cada sentido.

A nosotros, los sujetos en vela, siempre interesados prácticamente de algún modo, el mundo no nos está dado como horizonte, no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible.

La vida cotidiana induce a pensar el mundo como objetivo, dado y preexistente a nosotros.

Vivir es constantemente vivir-en-la-certeza-del-mundo. Vivir en vela es estar en vela para el mundo, es ser constante y actualmente *consciente* del mundo y de uno mismo en tanto que viviendo en el mundo, es vivencializar realmente, consumar realmente la certeza de ser del mundo. El mundo está dado previamente en todo caso en la forma de que las cosas particulares siempre están dadas.

Pensamos el mundo en su globalidad de manera diferente a como pensamos los objetos.

Pero hay una diferencia fundamental entre el modo de la conciencia del mundo y el de la conciencia de las cosas, el de la conciencia de objetos (en un sentido muy amplio, pero puramente en la dimensión del mundo-de-la-vida), mientras que, por otra parte, la una y la otra configuran una unidad inseparable.

Cada objeto es siempre una parte del mundo, que siempre se da como presupuesto.

Las cosas, los objetos (siempre entendidos en la dimensión del mundo-de-la-vida) están *dados* como cosas y objetos válidos para nosotros (en cualquier modo de la certeza de ser), pero, en principio, tan sólo de modo que son conscientes como cosas, como objetos en el horizonte del mundo. Cualquier cosa y objeto es algo, *algo a partir del mundo,* del mundo que nos es consciente constantemente como horizonte.

El mundo es algo singular que hace posible la pluralidad.

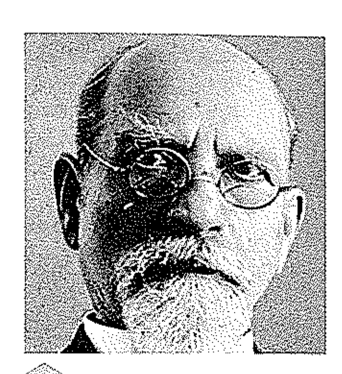
Por otra parte, el mundo no es siendo como un ente, como un objeto, sino que es siendo en una unicidad para la que lo plural carece de sentido. Todo plural y todo singular sacado de él presupone siempre el horizonte del mundo. Esta diferencia del modo de ser entre un objeto en el mundo y el mundo mismo prescribe a ambos, evidentemente, formas correlativas de conciencia radicalmente diferentes.

FENOMENOLOGÍA

Según Husserl, hay que combatir la predisposición que nos lleva a considerar los resultados de los procesos perceptivos como descripciones objetivas del mundo, y los contenidos ordinarios de la mente como verdades obvias. Hay que adoptar, en cambio, una actitud fenomenológica, desprejuiciada, desinteresada y crítica, en primer lugar hacia los hábitos mentales del mismo sujeto. La fenomenología, en efecto, no se propone como un nuevo sistema filosófico, sino como un método aplicable a los más dispares campos del conocimiento. Es un ejercicio que el sujeto hace sobre sí mismo con el fin de *llevar las ideas lógicas, los conceptos y las leyes, a la claridad y distinción desde el punto de vista gnoseológico.* La práctica de la *epojé* fenomenológica permite *volver a las cosas mismas*, es decir, al *fenómeno*, entendido no como pura apariencia en contraposición a una hipotética cosa *en sí,* sino como el manifestarse originario de una realidad de la conciencia. La fenomenología nació en el seno del vasto movimiento filosófico que, en las primeras décadas del s. XX, opuso su reacción al *positivismo.* El objetivo final del método, en efecto, es estudiar de manera objetiva todas las expresiones de la conciencia que el positivismo excluía *a priori* del ámbito de la investigación científica.

EPOJÉ FENOMENOLÓGICA

La observación de Husserl de *hacer epojé* –es decir, colocar entre paréntesis todos los hábitos, los prejuicios, las convicciones ingenuas y las consideraciones obvias– no se propone como un procedimiento exclusivamente destructivo. A diferencia de la *epojé escéptica,* la fenomenológica no pretende demostrar la inexistencia de una verdad cualquiera sino, por el contrario, demostrar que el ejercicio de la duda metódica y la suspensión de todo saber positivo ya adquirido son instrumentos de higiene mental. El investigador fenomenológico debe despejar la mente de todo lo que es ficticio, no necesario, casual y personal, para colocarse en la situación de un espectador ingenuo y desinteresado. Después de haberse liberado así de una parte de sí mismo, con un trabajo largo y fatigoso, estará en condiciones de analizar con la debida objetividad tanto el mundo como los fenómenos de la conciencia y el espíritu.



Retrato de Husserl.

Cuando la ciencia produce sin sentido 200

EL PROBLEMA ¿Dónde nace la crisis de la civilización contemporánea? ¿En qué sentido puede hablarse de crisis de la ciencia?
LA TESIS La crisis de la ciencia no es interna a las disciplinas concretas, porque nadie pone en duda la irrefutabilidad de las teorías individuales demostradas por los científicos. La crisis concierne, en cambio, al significado en su conjunto de la ciencia, su capacidad de dirigirse al hombre real y, por lo tanto, también a su espiritualidad, de responder a sus preguntas fundamentales, relativas siempre a los significados y no a los hechos. Si, por ejemplo, el estudio de la historia, tal como afirma la ciencia positivista, debe limitarse sólo a los hechos documentables, se reducirá todo el proceso histórico de la humanidad a una sucesión cíclica de civilizaciones que nacen de vez en cuando, se desarrollan y mueren, sin intentar siquiera individualizar el sentido de su transcurso. Es verdad que no hay en absoluto un *sentido de la historia* y que cualquier investigación de su significado último se reduce a una interpretación (un punto de vista condicionado, como poco, por la subjetividad del historiador). Todo esto es lo que el positivismo intentaba evitar procurando un ideal de impersonalidad y objetividad de la ciencia; sin embargo, señala Husserl, es lo único que cuenta en definitiva, cuando no se considera el estudio de la historia como actividad separada de la vida.

Las ciencias exactas no dicen nada sobre el hombre en cuanto ser espiritual y libre.

• ¿Qué tiene la ciencia que decirnos sobre la razón y la sinrazón? ¿Qué sobre nosotros, los seres humanos, en cuanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decirnos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo.

Las ciencias humanas (psicología, historia) imitan a las exactas, transformando el espíritu en un objeto y tratándolo como un fenómeno natural.

Por otra parte, en lo que se refiere a las ciencias del espíritu, que en todas sus disciplinas especiales y generales consideran al hombre en su existencia espiritual y, por consiguiente, en el horizonte de su historicidad, su cientificidad exige –se dice– que el investigador excluya cuidadosamente toda posible toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón

o sinrazón de la humanidad y de sus configuraciones culturales...

Ambas reducen el mundo a una serie de hechos.

La verdad científica, objetiva, es exclusivamente constatación de aquello que el mundo, tanto físico como espiritual, efectivamente es.

La reducción de la historia a una sucesión de hechos constatables acaba ocultando su sentido profundo.

Pero, ¿puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de este modo objetivo? ¿Si a la historia únicamente le es dado enseñarnos que todas las configuraciones del mundo espiritual, los vínculos que han cohesionado a los hombres, los ideales y normas, se forman –simplemente– y se deshacen como olas fugitivas? ¿Que la razón muta una y otra vez en sin sentido y las obras buenas en castigos, y que siempre ha sido así y que así será por siempre jamás?

La aproximación científica a la historia lleva a la pérdida del significado.

¿Podemos darnos por satisfechos con ello? ¿Podemos vivir en este mundo en el que el acontecer histórico no es más que una concatenación incesante de ímpetus ilusorios y de amargas decepciones?

La ciencia tiende a excluir cualquier factor de subjetividad.

Se trata de problemas íntegramente provenientes de la ingenuidad con la que la ciencia objetivista asume como universo de todo lo que es lo que ella misma denomina mundo objetivo, sin reparar en que la subjetividad de la que la propia ciencia es rendimiento no puede hacer valer sus derechos en ninguna ciencia objetiva...

Pero la fuga de la subjetividad aparta al científico del mundo de la vida, el único verdaderamente real.

Pero el investigador de la naturaleza no se da cuenta de que al fundamento permanente de su trabajo intelectual –un trabajo a pesar de todo subjetivo– es el mundo circundante de vida, un mundo en todo momento presupuesto como el suelo del mundo-de-la-vida, como su único campo de trabajo, y que todas sus cuestiones y todos sus métodos de pensamiento sólo tienen sentido en él.

Cualquier teoría adquiere significado sólo en cierta situación y en relación con la vida.

En la medida en que el mundo circundante intuitivo, meramente subjetivo, fue olvidado en la temática científica, fue olvidado también el propio sujeto operante, y el científico nunca llegó a convertirse en tema.

Una nueva ciencia debería estudiar la espiritualidad según sus principios (incluida la subjetividad).

El espíritu y sólo el espíritu es en sí mismo y para sí mismo; el espíritu es autónomo y en esta autonomía –y sólo en ella– puede ser tratado de manera verdaderamente racional, de manera verdadera y radicalmente científica.

El divorcio entre ciencia y mundo-de-la-vida ha producido la crisis de la cultura europea, que en la ciencia ha construido su destino.

Aunemos condensadamente las ideas fundamentales de nuestra exposición: la *crisis de la existencia europea*, de la que hoy tanto se habla y de la que dan testimonio tantos síntomas de descomposición de la vida, no es un oscuro destino, no es una fatalidad impenetrable; se vuelve inteligible y aprehensible desde el trasfondo de la teleología de la historia europea que la filosofía está llamada a descubrir.

Otra consecuencia de la crisis de las ciencias es el surgimiento de tendencias irracionalistas en la civilización contemporánea.

La crisis pudo así revelarse como un aparente fracaso del racionalismo. Pero la raíz del fracaso de una cultura racional no radica –como ya quedó dicho– en la esencia del racionalismo como tal, sino sólo en su cosificación alienada, en su degradante revestimiento con los ropajes del *naturalismo* y del *objetivismo*.

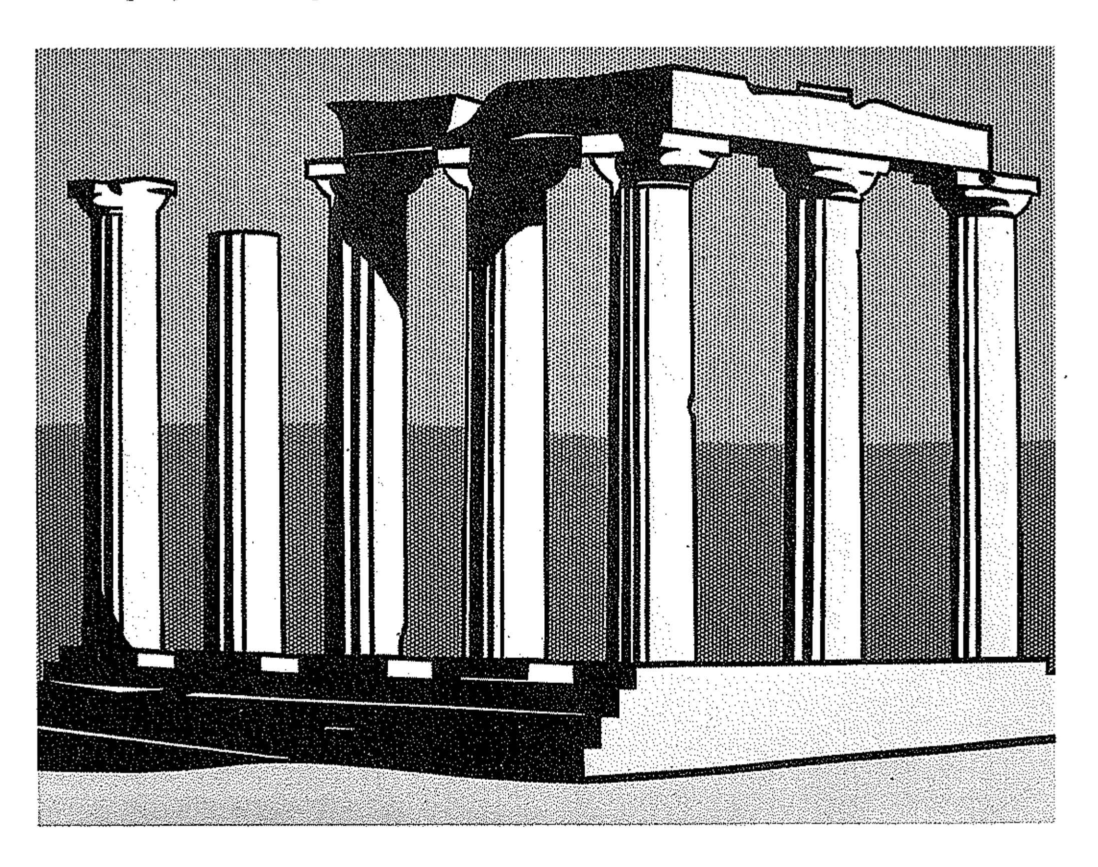
Sólo un giro radical de las ciencias (un heroísmo de la razón) puede resolver la crisis.

La crisis de la existencia europea sólo tiene dos salidas: la decadencia de Europa en la alienación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo.

Sólo un gran esfuerzo de voluntad permitirá a Occidente reconstruir su saber desde los cimientos.

El mayor peligro de Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como *buenos europeos*, con esa valentía que ni siquiera se arredra ante una lucha infinita; resurgirá entonces del incendio destructor de la incredulidad, del fuego lento de la desesperación sobre la misión de Occidente, de las cenizas del gran cansancio, el Fénix de una nueva vida interior y de una espiritualización nueva. Será la garantía primera de un futuro grande y remoto para la humanidad, porque sólo el espíritu es inmortal.

Templo de Apolo (R. Lichtenstein, 1964).



SUGERENCIAS DE CONSULTA

Propuesta de lectura de los textos de la Antología a través de veintinueve preguntas filosóficas fundamentales a las que diferentes autores de distintas épocas han dado respuesta.

¿CUÁL ES EL ORIGEN DE TODO?

¿EXISTE LA VERDAD?

¿QUÉ SIGNIFICA PENSAR?

¿QUÉ ES EL LENGUAJE?

¿CÓMO FUNCIONA LA MENTE?

¿QUÉ SIGNIFICA EL CONOCIMIENTO?

¿QUÉ ES LA SUSTANCIA?

¿QUÉ ES LA REALIDAD?

¿EXISTE UN MÉTODO CIENTÍFICO?

¿QUÉ ES EL HOMBRE?

¿QUÉ ES EL CUERPO HUMANO?

¿QUÉ DEFINE LA EXISTENCIA?

¿CÓMO ES PRECISO VIVIR?

¿QUÉ ES EL TIEMPO?

¿QUÉ ES LA MATERIA?

¿QUÉ ES LA VIDA?

¿QUÉ ES EL AMOR?

¿CÓMO DISTINGUIR ENTRE SUEÑO, VIGILIA Y LOCURA?

¿CÓMO NACIÓ LA SOCIEDAD?

¿EXISTE RELACIÓN ENTRE MORAL Y POLÍTICA?

¿QUÉ ES EL ESTADO?

¿ES LA HISTORIA PROGRESO?

¿ES POSIBLE LA PAZ?

¿QUIÉN ES DIOS?

¿SE PUEDE PROBAR LA EXISTENCIA DE DIOS?

¿CÓMO ES POSIBLE LA SALVACIÓN?

FE Y RAZÓN: ¿OPOSICIÓN O ACUERDO?

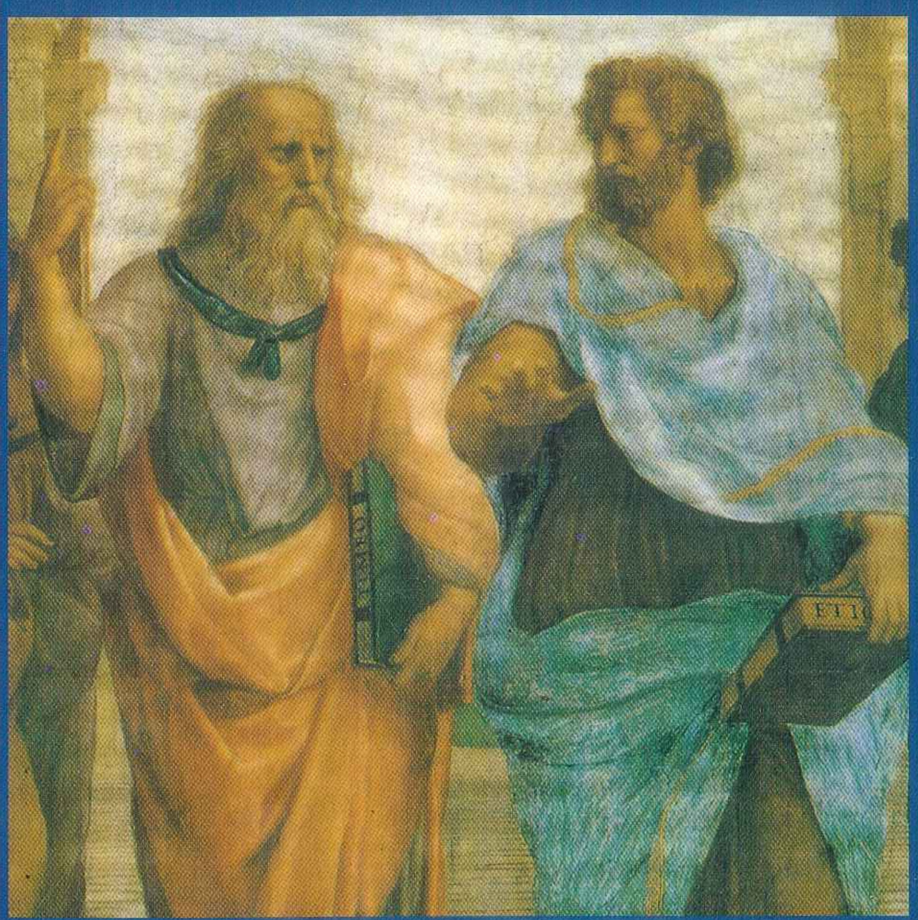
¿QUÉ ES LA BELLEZA?

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

ÍNDICE DE AUTORES

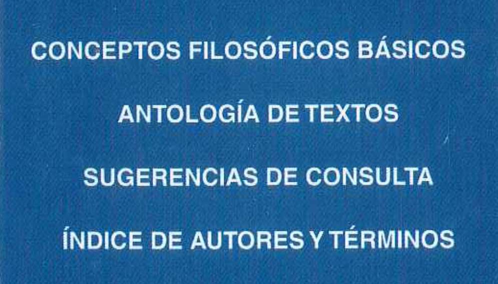
ÍNDICE DE TÉRMINOS

ÍNDICE GENERAL





Atlas Universal de
FILOSOFÍA
MANUAL DIDÁCTICO DE AUTORES, TEXTOS,
ESCUELAS Y CONCEPTOS FILOSÓFICOS



CONCEPTOS FILOSÓFICOS BÁSICOS

ANTOLOGÍA DE TEXTOS

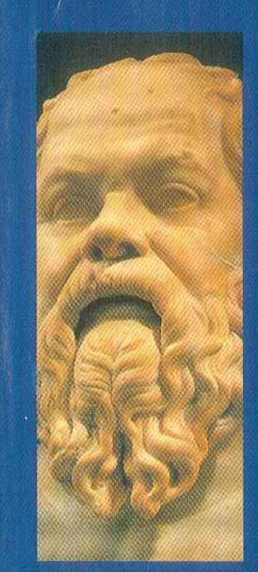
SUGERENCIAS DE CONSULTA

ÍNDICE DE AUTORES Y TÉRMINOS

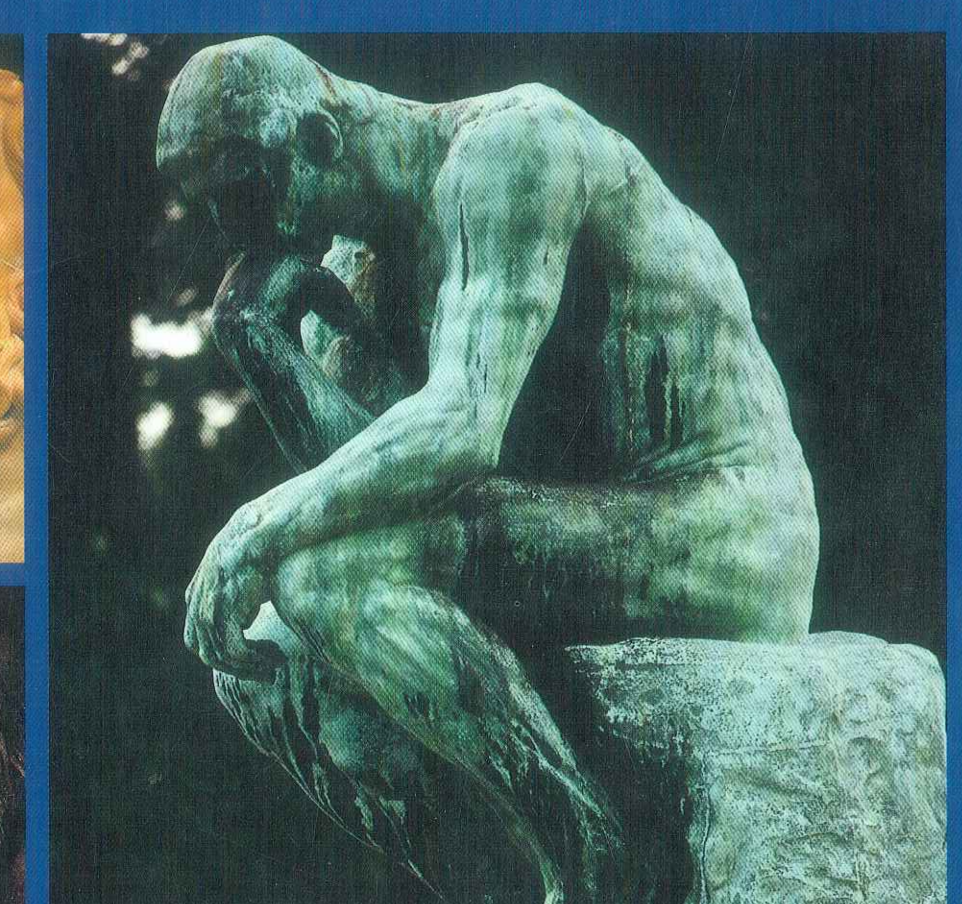
OCEANO

Atlas Universal de
FILOSOFÍA

MANUAL DIDÁCTICO DE AUTORES, TEXTOS,
ESCUELAS Y CONCEPTOS FILOSÓFICOS

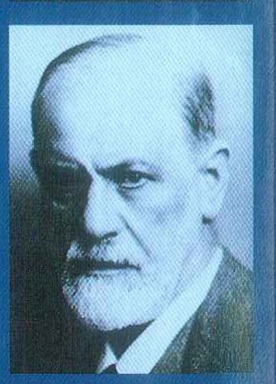












OCEANO